



ISSN 0329-1588

LA BIBLIOTECA

revista fundada por Paul Groussac

La expresión americana

José Sazbón
David Viñas
Josefina Ludmer
Eduardo Grüner
Christian Ferrer
Humberto Giannini
Nelly Richard
Elías Palti
Américo Cristófalo
Luis Bocaz
Rocco Carbone
Violeta Rosenberg
Celeste Orozco
Gerardo Oviedo
Miguel Mellino
María Laura Guembe
Matías Maggio Ramírez
Nicolás Rivas

8

ÍNDICE

3 Editorial

Filo y contrafilo

- 12 • **José Sazbón: Nueva historia y conciencia histórtica.** *Por Pablo Aravena Núñez*
24 • **Josefina Ludmer: La lengua puede ser pensada también como un recurso natural.**
Por María Pia López y Sebastián Scolnik

7 Ensayos

- 38 • **¿Cuál bicentenario? Sobre el “olvido” de una revolución fundacional: Haití.**
Por Eduardo Grüner
58 • **Acerca del desencuentro entre democracia y liberalismo. Una aproximación histórico-conceptual al debate político en la Argentina del siglo XIX.** *Por Elías José Palti*
70 • **La crítica feminista como modelo de crítica cultural.** *Por Nelly Richard*
82 • **Ciudadanía postcolonial como símbolo y alegoría del capitalismo postcolonial.**
Por Miguel Mellino
94 • **Anotación marginal a una interrogación incesante: ¿existe una filosofía latinoamericana?** *Por Gerardo Oviedo*
122 • **América Latina y sus tonos. Entre aves migratorias, mestizajes y balbuceos.**
Por María Pia López
132 • **Antropofagia y modernismo en Brasil: una visita al Muséu da Língua.**
Por Horacio González

Paradiso

- 148 • **Lugones e Ingenieros: polémicas y paralelos.** *Por David Viñas*
156 • **Tratados en La Habana.** *Por Américo Cristóbal*
162 • **Siete pesos por un ataúd. Martínez Estrada en Cuba.** *Por Christian Ferrer*
176 • **Dramas sudamericanos o memorias de un pasado común.** *Por Rocco Carbone*
194 • **Algunos temas en Andrés Caicedo. Todas las derrotas.** *Por Celeste Orozco y Violeta Rosemberg*
206 • **La Siberia de Cristina Siscar, el envés de la metáfora patagónica.** *Por Luis Bocaz*

Lenguas vivas

- 216 • **Casa-Grande y Senzala. Prólogo de la primera edición.** *Por Gilberto Freyre*
236 • **La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú.** *Por José María Arguedas*
244 • **Rutina y transgresión en el lenguaje.** *Por Humberto Giannini*

La cabeza de Goliat

- 262 • **Civilización imaginada. Lecturas sobre civilidad e identidad en el Buenos Aires colonial a través de su prensa periódica.** *Por Matías Maggio Ramírez*
286 • **La ciudad y el trabajo. Retratos del verbo habitar.** *Por María Laura Guembe*
308 • **El Puente de los Suspiros: entre el papel y el fango. Periódico, puentes, lujo y prostitución en la Buenos Aires de 1878.** *Por Nicolás Rivas*

Fichas de investigación

- 332 • **Henry Ferns y la edición en Argentina de su *Britain and Argentina in the nineteenth century*. Historia de una traducción y otras conexas.** *Por Mario Tesler*
354 • **Del manuscrito a la edición: las reescrituras de la textualidad fantástica en “La trama celeste” de Adolfo Bioy Casares.** *Por Juan Pablo Canala*

Editorial

Latinoamérica a la búsqueda de su voz

Ya sabemos, y que se lo siga diciendo quizás menosprecia el conocimiento que todos los interesados tenemos del verdadero punto de partida: no hay una posibilidad de satisfacer unívocamente el concepto de Latinoamérica con una mirada homogeneizadora de realidades singulares tan pululantes. Países, regiones, sociedades diversas y con distintas pulsaciones en la discusión sobre sus rumbos. La misma palabra *Latinoamérica* está dispuesta para que la sustituyamos alguna vez por otra más apropiada, que surja de la superación de los nombres provenientes del hispanismo clásico y los que proceden de las acentuaciones que en los momentos históricos correspondientes se originaban en las antevisións de otras cancillerías europeas. Basta una sumaria descripción de lo que pasa en nuestros países, con sus cambiantes movimientos de escena, para percibir las diferencias que a la postre deberán componer un pensamiento que las reagrupe en su diversidad operante, en su desafiante archipiélago humano de posibilidades generales y particulares.

Veamos en las cercanías, el mapa político y sentimental que podría ocuparnos, con estas u otras palabras. Bolivia, la dolida y esencial Bolivia, con su Evo Morales protagonizando una criatura política despojada y a la vez abrumadoramente firme, que juega al fútbol y viaja en precarios helicópteros aquí y allá, sugiriendo el remoto incario en sus chaquetas salidas de otra imaginación textil e indumentaria. El histórico cambio de situación cultural por primera vez pone la política de ese país en un cuadro étnico de reparación y nuevos compromisos de transformación material, que nunca deja de acudir a toda clase de vetas simbólicas. País con gas, petróleo y minería antigua, fue campo de ensayo de todas las utopías conocidas, las del siglo diecinueve y del que ya pasó. De *trapalanda* potosina a la quebrada del Yuro ensoñada como promesa y catástrofe, las novedades que se esperan del altiplano no son muy diferentes a las que alumbraron sus procesos insurgentes, inclusive el de las facciones militares nacionalistas democráticas de los años 50, fecha de la irrupción campesina, no siempre al compás del sindicalismo minero –antes de que esos militares se deslizaran hacia oscuros mundos represivos.

Con intelectuales modernos notables, como el asesinado Marcelo Quiroga Santa Cruz, que con los diversos estilos del caso, no nos dejan olvidar la especial labor del vicepresidente Álvaro García Linera, Bolivia es siempre la señal y el compromiso vacante. Un estremecimiento nos recorre ante cada paso adelante que se da, que es lo mismo que decir ante cada riesgo previsible, ante cada candor festejable pero que exige acaso una maduración más probada. Una democracia actuante en el terreno de la economía y en el interjuego étnico es un campo único para recrear una modernidad boliviana que vuelque su alta cultura indígena hacia los odres revisitados del gran cambio latinoamericano. Descansa sobre la sensibilidad del presidente, mostrar que todavía puede pensarse una nación justa sobre extremos de disparidad cultural, étnica e histórica, por no decir económica.

Brasil, nuestro gran vecino, despliega sus proyectos incansables, regido por un conjunto de políticos no tradicionales, salidos de la gran gesta de los obreros metalúrgicos de San Pablo, escrita desde los últimos años de la década del 70. No cesa Brasil de pensar las categorías últimas de su existenciaro nacional: la gran extensión territorial, los soterrados y centenarios procesos de mestizaje, la creación misma del pueblo brasileño moderno sobre las cenizas de una angustiante historia social, los intentos de supresión de los niveles de hambre que horadaban la idea misma de convivencia colectiva, la avidez tecnológica no sin despuntes, ya sea de protección del mercado interno combinado, ya sea con los llamados recientes a superar el proteccionismo, en consonancia con la participación de Brasil en los

principales foros de poderes económicos y de gobierno del mundo, como *potencia* efectivamente emergente, concepto que su clase dirigente toma con entusiasmo. Lula lo suele mencionar en sus discursos, lo que no desmerece su vocación democrática aunque sería necesario evaluar enteramente a fondo el significado de conceptos ufanos de esa estirpe.

Brasil actúa a modo de una gran socialdemocracia tardía que debe conjugar el ascenso social de un gran proletariado nacional, la acción de formas renovadoras constantes en la vida cultural y la presencia de tecnologías aguzadas que han generado cambios impresionantes en sus grandes metrópolis que desafían demográficamente a las formas profundas de democracia. La ecuación petróleo-seguridad nacional, la promoción de formas más justas de vida entre las masas urbanas y del interior remoto, todo ello asociado a un crecimiento de la participación colectiva en los horizontes sociales en crecimiento, ha encontrado a las antiguas clases poseedoras aceptando destinos que amplíen la creación de grandes ámbitos de producción y consumo, aunque no cesan las manifestaciones de una economía que vive de una ilegalidad violenta y productiva en el seno de las históricas poblaciones marginadas y que también convierte esa situación en un acto adaptativo de sobrevivencia de miles de seres humanos que no son parte de las expectativas sociales comunes. La biografía del hombre brasileño en alguna parte la sigue escribiendo la miseria y los caminos con que ella crea economías sacrificiales, vitales pero antidemocráticas.

El escritor e inventor cultural Oswald de Andrade pensó que las izquierdas brasileñas de mediados del siglo XX podrían levantar el programa de integración racial y económica que él denominó con gesto de vanguardista irónico “manifiesto antropófago”, pero las cosas no fueron exactamente así. El gran cineasta Glauber Rocha tuvo también un desencuentro trágico en los inicios mismos de la formación del PT, y su nacionalismo cultural vanguardista, con su gramática entrecortada e invencional, procuró también un sujeto social equivocado entre los militares desarrollistas que no dejaron de serlo mientras diagramaban *simultáneamente* —a diferencia de Argentina— un plan de represión y de salida democrática, éste último con políticos seguros. No fue tampoco exactamente así, pues al cabo de cambiantes vicisitudes, surgió el PT como último depositario del más reciente capítulo modernizador y social de la historia del Brasil. Cambio con la prudencia representada por el actual presidente —que bien podría ser un personaje del poema de João Cabral de Melo Neto, *Muerte y vida severina*— con su pensamiento urgente de inmigrante nordestino y su sutil astucia sobre el dominio demorado del tiempo. Las continuidades en el andar estatal existen y son visibles, en principio respecto a F. H. Cardoso, cualquiera sean los avatares de la competencia partidaria actual. Hay, a la lejanía, un sombrío Vargas y de alguna manera un Brizola injustamente frustrado.

El PT era otra cosa respecto a la herencia varguista, pero esa otra cosa significaba el proyecto de crear una clase dirigente nacional con otra sensibilidad social y otro origen, esta vez en los estratos más bajos de la vida brasileña, para atender con más celeridad, pero con la moderación acostumbrada, las antiguas y postergadas reivindicaciones de millones de habitantes de las megalópolis y del *sertão*. Entre la compra de submarinos nucleares y valientes actitudes respecto al mísero golpe de Estado ocurrido en Honduras, Brasil fue reconocido, incluso por la presidenta de Argentina, como “país mayor” en el conjunto de temas asociativos que nos congregan. Brasil es el nombre de un desafío nuevo, para brasileños y para todos los demás pueblos, desafío a ser tratado en común.

Uruguay vive con inquietud su condición nacional, generada en los pliegues antiguos de una historia de país pequeño entre países más grandes, lo que ha generado un alma nacional autonomista, con un suave humor teñido de una gran ironía cortés, elaborada por centenarios procesos de orgullo social, gracioso escepticismo y mesura intelectual. Un pueblo que dio a Felisberto Hernández y a Onetti ha creado un murguero tiempo ilusorio, refinadamente sensitivo, que no desprecia el filón metafísico, para intervenir en una recreación del colectivo social con un camino independiente y válido. He allí un

dilema para sus direcciones políticas, pues su original formación política, el Frente Amplio, que superó el bipartidismo tradicional de blancos y colorados, aún debe explicitar con más constancia sus metas latinoamericanas. *Blancos* y *Colorados* están agotados y ahora se unen por encima de las guerras pasadas que han forjado la nación uruguaya y que constaba de aquellas dos alas, del cerco a Montevideo en el siglo XIX a la batalla de Masoller apenas entrado el siglo XX. Los blancos ya han perdido su ímpetu nacionalista democrático, agrarista y con el vitalismo que caracterizaba a Luis Alberto de Herrera –contradictorio personaje, sin duda–; los colorados, sin evitar la patanería que deforma el legado progresista del primer Batlle. Ambos sometidos a la decadencia de los partidos tradicionales, que en toda Latinoamérica se han convertido en “pensionistas de la historia”, cuando no en freno desapacible a los cambios sociales, por tímidos que fueran respecto a los que en algún momento anterior ellos mismos habían propuesto.

Son lógicas supervivientes de lo popular que hoy se coaliga con nuevas derechas, aunque esos partidos populares, en Uruguay o Argentina, en su momento se sostuvieron en procesos sociales de gran brío. En cuanto al Frente Amplio, junto a su fibra militante y renovadora, en la trocha del estimable Líber Seregni, con uno de sus sectores emergiendo de las insurgencias de la década anterior, debe aún realizar su esfuerzo más severo para entregar más profundamente su fruto. Aún admitiendo la complejidad de sus alianzas internas, el legado democrático del Uruguay está comprometido a reexplorar con la promesa de mayores primicias, el cuadro de su economía autónoma y el de su propio lenguaje de modernidad, invención y cambio, exigiéndose hacia terrenos nuevos en el plano de la crítica a las condiciones que propone el constreñido horizonte contemporáneo y la riesgosa realidad latinoamericana para una política emancipadora. En el camino, es imperativo reafirmar sobre bases imaginativas y eficaces la relación fraterna y fructífera entre los dos pueblos –argentino y uruguayo– que viven a ambas orillas del río y el estuario común.

Chile enfrenta también en estos momentos su proceso electoral donde, como en muchos de nuestros países, aún lo que se podría mencionar como suaves frutos de gobiernos de cuño liberal-progresista, corren el riesgo de sucumbir ante nuevas derechas afiatadas por los tropiezos que las herencias transformadoras sufren ante grandes poblaciones sometidas a la propaganda del miedo y la estulticia de sectores medios fascistizados. Un pánico difuso ante un futuro incierto gana a las mayorías engullidas por la lógica de tecnocracias modernizadas, tal como reaprendieron la lección las antiguas fuerzas conservadoras. El pasaje chileno a la democracia, luego del despotismo tecnocrático militar, no se ejerció con los tumultos y dramatismos del caso argentino, donde se pusieron en tensión las fuerzas sociales, morales y jurídicas del país. Por esas y otras razones, la alianza gobernante chilena actuó y actúa con sumo cuidado, pues una madeja de relaciones implícitas une el estadio actual de la democracia a la latente presencia de algunos de los factores que en el pasado ominoso hicieron valer arbitrariamente su fuerza.

Una sociedad modernizada con mayor ahínco, con más visibles planes, inversiones y continuidades de lo que pueden exhibir otras sociedades latinoamericanas, ha forjado una suerte de democracia liberal-social a la chilena, en la que socialistas y demócrata-cristianos hicieron valer una aprendida prudencia y madurez intelectual, representada en su momento por el presidente Lagos y ahora por la presidente Bachelet. Muchos sectores de la política argentina toman como modelo a Chile para pensar continuidades sosegadas y un marco político apaciguado. No es adecuada esta interpretación: es cierto que el horizonte político chileno, modelado en un tipo avanzado de conservadorismo progresista, no protagoniza ni reutiliza vestigios de las épicas sociales pasadas, pero no se trata de una declinación penosa sino de un hilo titubeante a ser defendido de fuerzas que en ese país siempre se manifiestan con singular vigor: tecnocracias confiadas que han tenido éxitos largamente recientes para apaciguar a la vida política chilena, cuyo ápice conceptual supo ser el gobierno de Salvador Allende. Esa es la herida chilena, que exige comprensión hacia su actual singularidad, y expectativas ciertas de que en el corazón del pueblo chileno se mantienen válidos los versos del nerudiano *Canto General*:

*Guarda tu luz, oh patria!, mantén
tu dura espiga de esperanza en medio
del ciego aire temible.
En tu remota tierra ha caído toda esta luz difícil,
este destino de los hombres
que te hace defender una flor misteriosa
sola, en la inmensidad de América dormida.*

En cuanto a Venezuela, ofrece un balcón excepcional para observar y juzgar un proceso apasionante, que en primer lugar cuenta con la participación de un sector militar acaudillado por la particular figura de Hugo Chávez, un soldado de extracción popular, fruto del largo mestizaje de esas sociedades, dotado de una original oratoria y poseído de una vocación política excepcional, que pone frente a frente mitos fundacionales de la modernidad sudamericana y trechos expropiados del orden comunicacional contemporáneo. Intelectualmente curioso, interesado por las ciencias políticas, cita a Gramsci con cierta propiedad, promovió una constitución comunitario-socialista que promovía núcleos poblacionales autónomos que dispondrían del usufructo y gestión de aspectos descentralizados de la economía del petróleo, Chávez organiza torneos comunicacionales televisivos a la manera de shows políticos donde da órdenes militares –cuya gravedad es amortiguada por el hecho de darse en un ambiente teatralizado por la televisión–, canta boleros e imprime una fuerte coloquialidad a los más arduos problemas políticos. Invoca de paso al peronismo como modelo clásico de relación de militares de perfil planificador y social con trabajadores movilizados. Asimismo evoca al cantante Alí Primera, y especialmente recrea la leyenda bolivariana junto a uno de los maestros del héroe, el gran educador Simón Rodríguez, del que Chávez evoca vivazmente sus enseñanzas –con sus técnicas anatómicas y tipográficas– en escuelas perdidas de Bolivia y Chile.

La realidad venezolana es complejísima: la movilización social que impulsó Chávez está sometida al fuerte cuestionamiento de las derechas propietarias y empresariales, y de la clase política y comunicacional acostumbrada a manejar los hilos del viejo estado liberal. Acosado por distintos flancos –sectores de la política norteamericana, el gobierno colombiano, la opinión de las clases medias de las grandes ciudades latinoamericanas–, Chávez ha pasado a ser una figura internacional que al compás de lo que le permite la economía del petróleo, pues Venezuela es uno de los grandes yacimientos mundiales a largo plazo, ha puesto sus ojos en Irán, apartándose de las alianzas occidentales heredadas. Como Brasil los puso en India, Rusia y China.

En los últimos tiempos Chávez ha sorprendido con un llamado a preparar a Venezuela ante las acechanzas de una guerra. Los tonos de Chávez son de sonoridad levantada y desafiante, su discursividad incesante entraña una pedagogía social de masas en la era de la televisión y un llamado épico extraído de las memorias formativas de la nación venezolana. Aliado a Cuba y con apreciables relaciones con Argentina, no puede decirse que con sus fervores no ponga en aprietos a los copartícipes de una parte mayor o menor de sus iniciativas –la mayoría de ellas de evidente interés latinoamericano: asociaciones financieras autónomas, televisoras en red de los países de la región, gasoductos compartidos, etc.–, todo lo cual pone el latinoamericanismo en otro plano de posibilidades e, inculcablemente, de contingencias propias de una época intranquila.

El pueblo que hace doscientos años dio un Andrés Bello, un Bolívar y un Simón Rodríguez, que brindó hospitalidad y acogió a un Ángel Rosenblat, un Oscar Varsavsky, un León Rozitchner, encontrará su voz efectiva cuando la época que está atravesando, depure su generosa veta movilizadora y retoque los hallazgos del gobierno chavista bajo el imperio de reflexiones compartidas que amalgamen con previsiones mayores su moral épica y su originalidad reformista democrática.

Deteniendo aquí este breve resumen, al que le faltan otras realidades y particularidades nacionales para trazar un cuadro más completo, podríamos decir que a todos estos gobiernos les falta aún encontrar una voz común posible e innovadora, que redescubra las necesidades compartidas y dé lugar a la diversidad existencial de cada entidad nacional. Diversidad en cada caso puntualizada con argumentos adecuados. Le falta también, al gobierno argentino, encontrar esa voz, perfilarla a partir de lo que ya tiene y descubrir su átomo más digno y definitivo. En lo que hace al ambiente general latinoamericano, las relaciones múltiples bifurcadas exigen de Argentina trascender el tratamiento caso por caso para adentrarse en una nueva época latinoamericana que ella defina con sus exigencias y posibilidades. Con el Brasil hay un énfasis obligado por su asegurada modernidad socioeconómica, en marcha hacia un neocapitalismo de estado y con una sociedad en histórico ascenso de sus condiciones de vida. Con Venezuela, con su comunitarismo utópico socializante, habrá otro énfasis que debe contener una noción de excepcionalidad para crear las bases de un idioma dialoguista nuevo. Ambos énfasis pueden y deben conjugarse, articular, no ya en una política exterior, sino en una noción antropológico-política de Argentina en el humus de la acción latinoamericana, y en el seno de una mundialidad cada vez más sometida a imperativos tecnológicos y ambientales.

Sin que haya fórmulas, hay que exigirse el máximo de creatividad y capacidad de mudanza cultural. Es posible ir llevando moderación en los picos de arrebatos y llevando ímpetus de acciones nuevas donde el espolón transformador se detiene o parece entrar en un cono de sombra. En la urdimbre de contactos, Bolivia hace un poco más indígena a la Argentina, con su noroeste y noreste de pueblos no pampeanos, de origen coya y más allá guaraní, aunque no son los únicos pueblos antiguos que resisten e insisten. Chile la hace un poco más atenta a las maneras de organizar economías efectivas, Brasil la hace más sensible a los grandes volúmenes humanos que ingresan en el largo plazo pero también súbitamente a la historia. Uruguay la hace más cautelosa en cuanto a la política necesaria para preservar los ríos, pero asimismo, para encontrar los justos respetos a las decisiones autodeterminadas de los otros pueblos.

Tiene la sociabilidad argentina que encontrar su voz también en cuanto a estilos generales de trabajo, en las hondas contradicciones que vive actualmente el país argentino. Sus grandes realizaciones en materia de recomposición de políticas públicas –del gobierno argentino ahora hablamos–, dando otros horizontes para los fondos de pensión que habían sido privatizados, reencuadrando en la productividad social algunas empresas públicas esenciales y recreando los lenguajes de la democracia cotidiana en los medios de comunicación. Se dirá que nada de esto –en caso de concordarse con ello– está exento de dilemas de concreción e ineffectividades emanadas de un debate de extrema tensión entre un gobierno que aún (como dijimos) busca su voz y grupos de las antiguas o nuevas elites afilando sus lanzas para las postreras embestidas. Hoy está en Argentina, todo en discusión. Los regímenes de distribución de la renta, que deben ampliarse, la interpretación de la vida metropolitana como un ámbito en que hay que desplegar nuevas formas de vida, no violentadas por el modo en que se agrieta la convivencia por el avance de zonas de ilegalidad controlada por economías facciosas.

Toda Latinoamérica vive un difícil momento, en medio de horizontes nuevos que proponen grupos movilizadores y gobiernos porosos a esas realidades inquietas. Pero en la estopa y la espuma de los días, ninguna línea de trabajo parece clara. No existen medios fáciles para saldar, en Argentina, el diferendo sobre reconocimiento de personerías gremiales, aunque sin duda advendrá un modo en que la centralidad laboral sindical se estabilizará en reconocimientos de nuevas personerías, lo que es evidente que no atomizará las fuerzas agremiadas de los trabajadores, pues se abrirán también nuevas formas, aún desconocidas, de unidad en la práctica de la justicia social.

Tampoco existen medios fáciles de defender las realizaciones bolivianas, venezolanas, cubanas, brasileñas, sin darle un único cuño a esos fenómenos y sin dejar de trazar horizontes unánimes,

necesarios para no dejar pasar esta oportunidad imperfecta: lo sabemos, para defender con las genuinas armas de la democracia a estos despuntes de cambio. Los acosan hipótesis de cierre de lo social a través de mecanismos represivos que impulsan los emboscados de las grandes derechas, hoy gozando de distintos grados de apoyo popular.

Todo está en discusión en Argentina y en Latinoamérica, volvemos a decir. Quizás no se recuerde período como éste, donde con un funcionamiento abierto y democrático de sus instituciones –funcionamiento también sujeto a enjuiciamientos diversos, como parte de la dura lucha política que se atraviesa–, el debate en los países sudamericanos adquiere características abismales, en general dicotómicas, propio de sociedades escindidas. Esta situación ilustra sobre la dificultad de los cambios implícitos en la orientación social de los gobiernos que comentamos. Por menores que sean estos cambios, ocasionan fuerte oposición de los intereses cristalizados en el pasado autoritario de las clases más acomodadas y la memoria estatal más represiva. Una nueva tecnocracia que se reclama republicana –sin saber que este último concepto tuvo grandes compromisos con luchas democratizadoras–, está lista para heredar esas hipótesis de cierre social. Este número de finales del año 2009 de la revista de la Biblioteca Nacional, siguiendo sus grandes tradiciones revisteriles, como la de Groussac y Borges, también busca su voz. Parte de la tarea de encontrarla es anunciar la búsqueda y emplear las palabras que parecen las más medidas y oportunas para describir la situación en que estamos inmersos, pues no es de ahora que nos hemos zambullido en ella –como bañistas distraídos– sino que nos cala los huesos de hace por lo menos dos siglos.

Horacio González
Director de la Biblioteca Nacional



1810-2010
Doscientos años de
la Biblioteca Nacional
fundada por
Mariano Moreno

Filo y contrafilo

El modelo de un diálogo puede obedecer a la acción de un duelo según maneje su estilo el experto cuchillero. El paralelismo entre las conversaciones y el arte de las armas de filo es antiguo. Réplicas y contrarréplicas corresponden a los movimientos del brazo que

maneja la faca o la daga. Las reglas para mover esas armas tienen codificaciones mayores que las que poseería una gramática cerrada. Estas cuchillas o espadas son la prolongación del cuerpo y hablan ventrílocuamente, insistiendo, refutando, penetrando, retrocediendo para meditar y lanzando un golpe argumental decisivo. La payada tiene la coreografía del duelo a puñal y éste es la urdimbre pública de un entrecuadro de ideas. Cuando las opiniones se sacan chispas, ya está en marcha la acción de la lengua filosa, con el contrafilo que le viene del otro lado, en cruce a veces mortal, o con lo que ella misma calcula cuando decide dar el golpe con su reverso. Arturo Jauretche imaginó estas figuras de la gran retórica gauchesca como síntesis de un manojito de argumentos que debían tener el peso existencial de un duelo mortífero. Filo, contrafilo y punta para mostrar, antes de ir a la vaina, que el mundo es una polémica incesante y hay que entrar en ella como un espadachín que está solo en el ruedo, apenas protegido por sus argumentos. En toda discusión, en definitiva, se libra una batalla. Los adversarios pueden ser explícitos, figuras reconocibles, o sobrevolar fantasmáticamente cada frase. No hay aventura intelectual que no parta de este presupuesto beligerante. Los contendientes podrán variar, pero siempre que se piensa algo, por el sólo hecho de hacerlo, se

ejerce una violencia: la de la palabra que abre un espacio para aquello que no ha sido pensado aún y reclama una nueva formulación. Se piensa algo cuando se piensa contra algo, incluso contra uno mismo, partiendo de la incomodidad como premisa.

Los dos diálogos que presentamos en esta sección no llevan impreso el signo evidente de sus antagonistas. Cada uno, con sus modos, discuten. Y lo hacen quizás con un adversario en particular o tal vez contra la propia época.

En primer lugar, ofrecemos una entrevista inédita realizada en el año 2006 a José Sazbón llevada a cabo en La Giralda, célebre bar de la calle Corrientes. Pablo Aravena Núñez, su entrevistador, nos cedió amablemente la conversación, con la convicción de que en ella hay algo de un estilo intelectual que no debe perderse, tanto por sus preocupaciones teóricas en relación a las posibilidades de constituir una Filosofía de la Historia, como por su desconfianza de las modas contemporáneas y de la “fábrica de sentidos” mediáticos. En Sazbón hay un tono que denota su preocupación por insistir en un modo de lo intelectual que se resiste a plegarse a la época. La Biblioteca lo recuerda hoy, a poco más de un año de su muerte, con esta publicación.

En segundo lugar, presentamos una entrevista a Josefina Ludmer. La conversación atravesó distintos tramos: la memoria como conflicto político y el tiempo como cuestión específica de América Latina, y el problema de la lengua como una nueva forma de colonización por parte de la industria editorial española y las empresas de telecomunicaciones. La lengua, recurso primordial del capitalismo cognitivo, es a la vez “recurso natural” subordinado y territorio de nuevas rebeldías.

Dos miradas que, aún cuando difieren en sus temas y en sus tonos, plantean una existencia conflictiva con los aspectos sombríos de la escena cultural contemporánea.

Entrevista

José Sazbón: Nueva historia y conciencia histórica^(*)

*Por Pablo Aravena Núñez (**)*

José Sazbón es uno de los intelectuales más relevantes de su generación. Tanto por su erudición como por su carácter de organizador cultural. Esto puede verificarse en su labor filosófica, pero también en su activa participación en la difusión de las reflexiones críticas. Supo dar cuenta del pensamiento de Sartre, Luckács, Gramsci, pero también del estructuralismo de Saussure y Lévi-Strauss, entre otros, y de autores como Foucault y Derrida. Y lo hizo en todas estas dimensiones de su trabajo: en sus clases de filosofía, en sus artículos y libros, en sus traducciones y en la selección y edición de textos.

Publicamos aquí una entrevista inédita realizada a Sazbón por Pablo Aravena Núñez en el café La Giralda de la calle Corrientes, en el año 2006. En ella aborda detenidamente un problema que se constituyó en obsesión: cómo pensar una Filosofía de la Historia en todos sus matices; el historicismo, la relación entre acontecimiento y estructura, el relativismo y el problema de la representación de la historia. Hoy, a poco más de un año de su muerte, quisimos recordarlo de esta manera, en una conversación sobre sus temas predilectos.

Pablo Aravena Núñez: Lo he invitado a sostener una conversación sobre Filosofía de la Historia, por lo que la primera pregunta no puede dejar de llevar un tono irónico. ¿De qué hablamos cuando decimos Filosofía de la Historia a esta altura de la historia intelectual?

José Sazbón: En principio el que escucha o lee esa expresión invoca el contexto y más referencias para saber de qué manera está planteada la fórmula. Para empezar, desde el punto de vista lingüístico es un sintagma, la expresión “Filosofía de la Historia” es una unidad. Ahora, como sabemos, designa una orientación determinada en la reflexión filosófica que viene de varios siglos atrás y que aceleró sus mutaciones sobre todo en el último medio siglo, es decir, ya venía de un poco antes, pero en los últimos cincuenta años su desarrollo se ha realizado con mayor celeridad. No creo decir nada nuevo, porque todo esto ya está bastante estudiado por diversos filósofos, por ejemplo los analíticos que orientaron su atención hacia las expresiones lingüísticas que forman parte de los juicios históricos y que crearon lo que llamamos “filosofía analítica de la historia” (Danto), después obviamente están las orientaciones hermenéuticas, textualistas, narrativistas, todo eso es muy claro. Así que en definitiva es un gran continente en el que hay mayor modernidad sin duda en los últimos años, con una visión hiperconciente de la incomodidad de la fórmula “Filosofía de la Historia”. Porque por más que se la redefina y se reasigne sus contenidos, sigue conservando un cierto aire vetusto, la Filosofía de la Historia parece remitirnos de inmediato a Bossuet, Voltaire... Es decir,

parece retrotraernos a los siglos XVII y XVIII. Pero insisto, el término moderno creo que está muy asociado a lo que se llama en el área anglosajona *New Philosophy of History*¹, es decir, esa corriente cuyas bases sentó Hayden White² y que después fue consolidada por el holandés Frank Ankersmit, Hans Kellner y varios otros³. Entonces con ese ingenio agregado que es la palabra “nueva”, se busca mostrar que se trata de otra cosa, e incluso tiene de alguna forma un aire provocativo, porque a la filosofía analítica de la historia se opone ahora la filosofía sintética de la historia, es decir, se utiliza la palabra “sintético” –creo que el mismo Ankersmit utiliza el término– y toda la cuestión ahora pasa por la distribución tipológica de las formas posibles de representación. Así que por Filosofía de la Historia hay que entender ahora en castellano algo así como una “metafilosofía de la historia”, o tal como lo ha formulado White, una “Metahistoria”. Pero, no obstante, es esa especie de distanciamiento irónico y constructivo respecto del objeto, que siempre pone el antecedente “meta”, el que trata de mostrar que se está en lo que los lógicos llamarían un meta lenguaje en cierto sentido, o sea, tomando un objeto sin impregnarse necesariamente de lo que ya viene con la tradición o estableciendo la continuidad con una orientación intelectual. En síntesis, digo que por Filosofía de la Historia, primero, cuando uno ve el término, hay que averiguar de dónde viene la intención

Yo creo que si queremos hablar en términos serios de la evolución de la Filosofía de la Historia hay que dejar a Fukuyama a un lado, él no es importante. Lo que pueda haber de interesante en el planteamiento de Fukuyama está en Kojève, él es el verdadero pensador del “fin de la historia” y no Fukuyama.

de quien la usa, cuáles son sus referencias. Pero al margen de todo eso, y en términos del uso más difundido, si no me equivoco está muy asociado a la Nueva Filosofía de la Historia. O sea que la llamada filosofía especulativa quedó atrás, quedó más bien como un capítulo de la historia de la filosofía más que propiamente un área que se siga cultivando. Aunque también hay que ser prudente, porque el trabajo de algunos pensadores como Alexandre Kojève, que tienen un tipo de perspectiva interpretativa, uno podría asimilarlo a la Filosofía de la Historia en su acepción más tradicional, más bien entra en el campo especulativo, pero él trata de revestirla de modernidad... Así que la cuestión es variada.

PAN: ¿Habría terminado por liquidar esa Filosofía de la Historia de corte especulativo la versión Fukuyama?

JS: Yo creo que si queremos hablar en términos serios de la evolución de la Filosofía de la Historia hay que dejar a Fukuyama a un lado, él no es importante. Lo que pueda haber de interesante en el planteamiento de Fukuyama está en Kojève, él es el verdadero pensador del “fin de la historia” y no Fukuyama. Ahora, respecto a la posibilidad actual de una filosofía especulativa de la historia, creo que el libro de Schnädelbach *La filosofía de la historia después de Hegel*⁸, ya tiene un título bastante expresivo respecto a cierta imposibilidad. Por otro lado Kojève se basa en Hegel, hace un puente en el siglo XX hacia Hegel y muestra que después de las percepciones históricas del presente hechas por Hegel no se podía seguir pensando en una especie de dinamismo histórico,

sino que todo había quedado un poco ya cerrado por una modernidad invasora. Así que insisto, para mí la figura filosófica sería, la bisagra, el articulador de aquella concepción de la historia como un desarrollo indefinido y la historia ya cerrada dentro de moldes permanentes es Alexandre Kojève, a partir de sus famosos cursos de los años 30 sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Aunque luego siguió razonando en términos un poco paradójicos, ya que oponía una gran sofisticación a una aceptación orgullosa del papel histórico de Stalin, por ejemplo, sin ser él mismo integrante del Partido Comunista. Digo que es él la figura a la que prestar atención si se habla de qué puede significar, en términos históricos, la filosofía especulativa de la historia. Es decir, Hegel/Kojève diría yo, más que un autor norteamericano que fue muy difundido por los medios porque se prestaba para fortalecer un ánimo anticomunista de fines de los años 80, vinculado también con la crisis de los llamados socialismos reales. Sólo entonces pareció que la apología tácita que hacía Francis Fukuyama del liberalismo invasor planetariamente era una creación intelectual auténtica.

PAN: De acá se desprenden dos cosas. La primera sería, una vez desprovistos de las visiones de “la historia como sistema” (parafraseando aquel libro de Ortega y Gasset), ¿bajo qué parámetros entonces pensar el acontecer, el acontecimiento? He ahí una primera cuestión...

JS: Bueno, el acontecimiento está, por así decirlo, incorporado a distintas orientaciones en el pensamiento. Hay algunas que conozco menos como la de Alain Badiou, que lo tiene en el centro

de sus reflexiones. Después, desde un punto de vista más general de la filosofía y las ciencias humanas, está la visión del acontecimiento como enlace de los objetos históricos y de las formas en que se pueden encuadrar las distintas duraciones que se dan dentro un mismo “período histórico”. Es ésta una de las temáticas que, en parte, trabajaron historiadores como Braudel y filósofos como Althusser. Y después hay posiciones dialécticas marxistas como las de Sartre, en *La crítica de la razón dialéctica*, que también busca hacer una especie de intelección del acontecimiento dentro de un marco más amplio, pero en donde se “dialectizan” los términos que entran en relación: el acontecimiento por un lado, la estructura, por otro lado, la praxis humana y la subjetividad. La cuestión del acontecimiento también debe ser incorporada dentro de esas múltiples tramas. Incluso en Paul Ricoeur se pueden encontrar alusiones al respecto. Es amplia la cuestión y no creo que preocuparse del acontecimiento implique necesariamente el asumir alguna Filosofía de la Historia, pero no estoy seguro...

PAN: Una segunda cuestión a partir de lo primero que usted dijo. ¿Cómo poder entender este tipo de cambios en la reflexión, el paso de una filosofía analítica de la historia a una preocupación por la representación? ¿Son meros “cambios de conversación” como suelen decir los filósofos de la ciencia, o más bien obedece a algún tipo de racionalidad que uno pudiera plantear dentro del desarrollo de la reflexión histórica?

JS: Sí, entiendo. Lo que pasa es que uno debería ser prudente en cuanto a los alcances que tiene la difusión de

una orientación de pensamiento, por ejemplo yo no creo que en ningún momento haya dominado en el campo de los estudios filosófico-históricos la filosofía analítica de la historia, sino que es una orientación reducida y limitada dentro del medio anglosajón que se encontraba en correspondencia con problemáticas ya existentes en ese campo, una especie de desemboque de paradigmas que ya venían trabajándose...

PAN: Y que no tuvo impacto en la historiografía...

JS: Creo que ninguno. Hay que ver qué tiene impacto en la historiografía que provenga del campo de la Filosofía de la Historia. Yo creo que –como usted dice– la historia como representación sí esta más en sintonía con el desarrollo general de la revisión de supuestos en las ciencias humanas y en la filosofía, esta Nueva Filosofía de la Historia sí ha tenido una irradiación que incidió en la práctica historiográfica. Particularmente otra vez en el campo anglosajón, y que pone nerviosos a la mayor parte de los historiadores en los medios habituales, basta ver el conjunto de publicaciones de historia o algunos artículos en donde se discute mucho dónde va a llegar esa asimilación por parte de los historiadores de los criterios relativistas de la Nueva Filosofía de la Historia. Hay que estudiar en detalle el fenómeno para hacer un balance de resultados. Pero hay aparentemente algunos ejercicios que yo llamaría experimentales de una

Yo creo que –como usted dice– la historia como representación sí está más en sintonía con el desarrollo general de la revisión de supuestos en las ciencias humanas y en la filosofía, esta Nueva Filosofía de la Historia sí ha tenido una irradiación que incidió en la práctica historiográfica.

historia a tal punto relativista, en la que ya la mera escritura desde el punto de vista del historiador puede ser suficientemente válida como ordenación de contenidos (aún no precisados o imposible de precisar) Y eso es algo bastante influido por el predominio que tiene la noción de representación. Por ejemplo

Existe también –y a eso hay que prestarle gran atención– una mayor conciencia en los historiadores actuales –por no utilizar la tan desagradable palabra “posmodernos”– de la necesidad de legitimar conceptualmente una práctica que se aleja de los cánones habituales. Y así es como ellos en tanto historiadores discuten entre sí, ya sea en el plano de las matrices teóricas y de los métodos, de una manera que enfrenta a los tradicionalistas, para quienes la evidencia sigue siendo la línea demarcatoria de la validez de una investigación histórica, y quienes más bien plantean que la propia evidencia no puede ser manifestada, expresada, o incluida sino a través de tramas lingüísticas, por lo que otra vez estamos frente a la ductibilidad que tiene la representación para orientar contenidos.

–y a eso hay que prestarle gran atención– una mayor conciencia en los historiadores actuales –por no utilizar la tan desagradable palabra “posmodernos”– de la necesidad de legitimar conceptualmente una práctica que se aleja de los cánones habituales. Y así es como ellos en tanto historiadores discuten entre sí, ya sea en el plano de las matrices teóricas y de los métodos, de una manera que enfrenta

el clásico texto de la historiadora norteamericana Davis, *El regreso de Martín Guerre*⁵, o los trabajos más provocativos aún de Simon Schama sobre los aspectos de la Guerra Civil norteamericana⁶, buscan hacer una especie de autolegitimación de la fantasía –rigurosa dentro de ciertos cánones del historiador– desde un punto de vista que efectivamente coincide a grandes rasgos con las tendencias de la Nueva Filosofía de la Historia. Por otro lado existe también

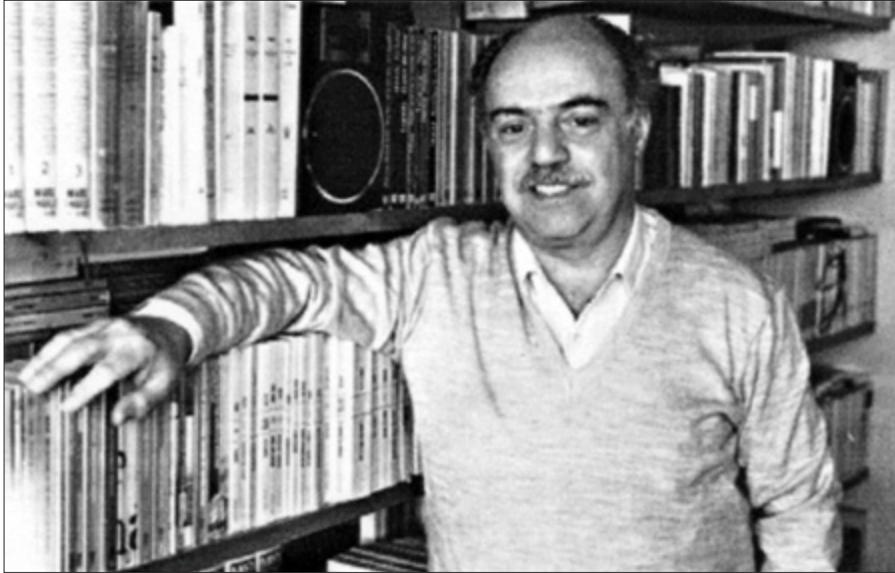
a los tradicionalistas, para quienes la evidencia sigue siendo la línea demarcatoria de la validez de una investigación histórica, y quienes más bien plantean que la propia evidencia no puede ser manifestada, expresada, o incluida sino a través de tramas lingüísticas, por lo que otra vez estamos frente a la ductibilidad que tiene la representación para orientar contenidos.

PAN: Usted ha llamado a ese giro intelectual una “retirada del signo”⁷.

JS: Sí, utilice una expresión de Anthony Giddens... Me pareció que era ilustrativo, la retirada al signo y la retirada al texto...

PAN: ¿Qué es lo que se sacrifica cuando uno comienza a hacer una historiografía de ese tipo, autoreferencial o de la pura textualidad?

JS: Yo diría que en principio lo que se pierde es la posibilidad de mantenerse dentro de un consenso general en el que pueden entrar también –ser parte– no solamente la comunidad de historiadores profesionales, sino el público culto, que se interesa por la historia, la lee y que evidentemente quiere saber qué ocurrió en el siglo XVIII, por así decirlo. Mientras que esta manera de “construir” historia, de “elaborar” historia los dejaría en “ayunas”, es decir, los incitaría a renunciar a sus deseos de verdad por ejemplo. Por que sin duda hay una especie de reclamo de lo que se llama la Verdad Histórica, que puede ser ingenuo, pero es válido en la medida que tiene que ver, en mi opinión, con orientaciones de la acción práctica. O sea, si se quiere saber qué paso en el siglo XVIII, por ejemplo en la Revolución Francesa, y qué sentido



José Szabón

tiene ese proceso, es en general porque uno desde el presente esta viendo de qué manera puede encuadrar la contemporaneidad, saber cómo uno puede incidir, con qué proyecto político, etc. Por eso a mí me ha interesado este último tiempo, más que los temas que hasta ahora usted me sugiere para conversar, la temática de la “conciencia histórica”, que también obviamente tiene que ver con el área más amplia de la Filosofía de la Historia, pero es en ella en la que se pone en juego todo esto, se pone en juego la posibilidad de obtener alguna intelección del pasado en la que haya enlaces con nuestra contemporaneidad. Y ahí está, por un lado la tradición del pensamiento progresista o socialista que tiene a la Revolución Francesa como el primer hito decisivo de la modernidad, pero también están otras posiciones más sofisticadas desde el punto de vista filosófico, como la Walter Benjamin por ejemplo, quien también busca en el rastreo del pasado claves expresivas y pertinentes para una acción redentora en el presente. Todos esos son ejemplos

de modos en que se expande la temática de la conciencia histórica, que es lo que me parece interesante ver como se da... y también el eclipse en que se da, según algunos autores. Así que, en resumen, diría que lo que se gana en elegancia escritural y sobre todo en apreciación artística de la obra de un historiador de esta corriente, se pierde en términos amplios de su comunicabilidad y de inserción en tramas reflexivo-prácticas que tengan que ver con el presente. Es cierto que frente a este problema podría contestar alguien como Hayden White que puesto que la historia no tiene ningún sentido estamos condenados a dárselo, pero eso implica una especie de heroísmo generalizado... un poco orientado por juicios remotamente nietzscheanos.

PAN: No le harían el juego estas orientaciones historiográficas a una despolitización general como pauta cultural hegemónica.

JS: Sí. Así en un sentido directo, manifiesto y perceptible, sin duda. Ahora, la

fórmula “hacer el juego” implica cierto grado de conciencia, entonces hay que ver si es que estamos acusándolos a ellos de buscar esa despolitización, que es una cosa, o más bien enrostrarles irresponsabilidad en el sentido de que sin buscarla la provocan, es decir, provocan la despolitización aunque no la buscan. Y es que hay diversos grados de cinismo, porque algo parecido a la despolitización es una “repolitización relativista”, que es un poco lo que esta presente en las corrientes revisionistas de la historiografía francesas iniciadas por François Furet. Ahora,

Yo no sabría cómo crear una conciencia histórica cuando de manera tan desproporcionada estamos, en general, los intelectuales desmedidamente avasallados por unas formas de producción de sentido que vienen de los medios de comunicación y que contrarrestan cualquier esfuerzo de producción de sentido, a menos que –como algunos intelectuales lo hacen también– se sumen un poco a los códigos de los medios de comunicación. Pero en ese caso frecuentemente desvirtúan lo que podrían tener de verdaderamente creativos.

así en términos más directos y aparentes, sin duda que favorece el fortalecimiento de esta despolitización. Y ahora estoy recordando que en el presente coloquio de “Historia y Memoria” que se hizo en La Plata, hace dos meses más o menos⁸, un académico francés –Alain Brossat– expuso sus ideas y mostraba un poco lo que ocurría en Francia, en el sentido que efectivamente se empareja los sucesos de real relevancia histórica con sucesos banales o triviales que difunden los medios de comunicación de masas y todo da igual, o sea todo suscita un interés efímero pero nada compromete. Yo por mi lado exploré un poco ese aspecto también, respecto a la historia intelectual francesa, a propósito de la invención, por parte

del historiador francés Pierre Nora, de lo que llama “lugares de la memoria” y que produce justamente ese efecto de hacer patente que ya no tiene real relieve significativo el acontecimiento histórico realmente transcurrido frente a la evocación de ese mismo acontecimiento. Una frase de él es bastante expresiva, al decir que están al mismo nivel la Revolución Francesa y la conmemoración de la Revolución Francesa⁹. Eso es fuerte y sin duda sirve un poco para mostrar los riesgos de ese relativismo que justamente crea una especie de indiferentismo o de despolitización.

PAN: Y quizás no es solamente términos políticos que funciona. Porque ahora me recordaba de esa crítica que le hace Marvin Harris –al final de *Vacas, cerdos, guerras y brujas*– a Carlos Castaneda, hace ya varios años. Harris sostiene que si a Castaneda le da igual la ficción que lo real (ligado a sus experiencias con alucinógenos) tiene que asumir también que nada puede decir acerca de una valoración ética de lo que está pasando a su alrededor: “Sostengo que es totalmente imposible subvertir el conocimiento objetivo sin subvertir la base de los juicios morales. Si no podemos saber con certeza razonable quién hizo qué cosa, cuándo y dónde, no podemos esperar proporcionar una descripción de nosotros mismos”, sostendrá Harris¹⁰. Creo entonces que más allá, o más acá, de la política cabría una renuncia a la ética también.

JS: Sí, entiendo. Me parece posible, aunque bueno... eso lleva otra vez a una reflexión extra de cómo se conceptualiza la ética en la actualidad, y este

es un campo ilimitado... Lo digo con respecto a quienes quieren construir una ética sin supuestos fundamentalistas. Esa sería la respuesta de ellos a los que dicen “no, nosotros de ninguna manera somos indiferentes a las elecciones éticas, pero arrancamos de otro lado”. Así que la cuestión es bastante compleja. Pero bueno, el campo de la Filosofía de la Historia tiene esos parámetros que me parecen a mí extensibles y produce eso que es tan nuevo, según mi perspectiva, en el desarrollo de la disciplina historia, que es la importante marca filosófica que esta siendo incorporada allí, siempre la filosofía incidió en la práctica de la historia, pero no en la magnitud con que lo vemos hoy.

PAN: ¿Es posible hablar de la historiografía como un subproducto filosófico, se puede llegar a este planteamiento?

JS: Bueno hay ya perspectivas abiertas sobre esto en Croce, Gramsci... Sí, sin duda se puede y hay distintas maneras de conectar la historiografía a su vez con la historia del pensamiento filosófico, etc. Pero hay un punto en el que uno puede decir que hay algo nuevo, que es la nueva conciencia filosófica de algunos historiadores (porque debemos asumir que siempre son minoritarios). Y el hecho es que van a contramano de modos de investigación y de conceptualización histórica muy arraigados, lo cual no estoy seguro de que se haya producido con tanta fuerza en el pasado. Es aún una minoría de historiadores pero están tratando de demostrar que se puede hacer historia centrada un poco en el juego de las representaciones, en una especie de hiperconciencia del juego de las representaciones.

PAN: Ahora volvamos al tema que usted declaró de interés, que es el de la conciencia histórica. Hemos visto que este tipo de historiografía va *in crescendo*, porque digamos que en algunos lugares del mundo, como el nuestro, está recién llegando. Por lo menos en Chile será algo que no tiene más de diez años cuando más, asociado, por lo demás, sobre todo al trabajo de jóvenes historiadores que escriben historia en revisión de la historiografía que los ha precedido. Los viejos historiadores siguen en su canon habitual, salvo excepciones. Vista la difusión pública de esta nueva historiografía ¿Cuál cree usted que es la posibilidad de la formación de una conciencia histórica?

JS: Es una cuestión que no sabría cómo responder, en el sentido de que implica una especie de componente voluntarista. Porque tiene que ver más bien con prácticas sociales y prácticas políticas que decantan en una conciencia histórica, o la implican como existente, y a partir de ahí producen ciertas líneas de desarrollo. Pero yo no sabría cómo crear una conciencia histórica cuando de manera tan desproporcionada estamos, en general, los intelectuales desmedidamente avasallados por unas formas de producción de sentido que vienen de los medios de comunicación y que contrarrestan cualquier esfuerzo de producción de sentido, a menos que —como algunos intelectuales lo hacen también— se sumen un poco a los códigos de los medios de comunicación. Pero en ese caso frecuentemente desvirtúan lo que podrían tener de verdaderamente creativos. Uno de los que tenía una aguda conciencia de estos problemas

era Pierre Bourdieu, que desde su punto de vista aborrecía los medios de comunicación y particularmente la televisión, porque impedía la expresión reflexiva y la comunicación de un intelectual con un público eventual. Así que a partir de este punto de vista la conciencia histórica podría recuperar algo de sus fuerzas impulsoras para la emancipación humana a partir de prácticas políticas existentes... y eso lleva la atención al terreno de esas mismas prácticas.

PAN: Justamente por la incidencia de los medios uno no podría, por ejemplo, solidarizar con algunos intelectuales que dicen “bueno, la historiografía camina por un rumbo disciplinario y los procesos sociales más bien tienen que ver con la memoria social”. Porque dada la presencia de los medios, parece que ni siquiera habría autonomía de la memoria, también los medios estarían incidiendo en esa parte de la subjetividad...

JS: Totalmente de acuerdo. Y ese es el problema a investigar, porque es cierto que los medios presionan terriblemente pero tal vez tampoco habría que otorgarles una total eficacia en ese sentido. Es cuestión de ver si algún tipo de memoria, por así decirlo, “autónoma” –para distinguirla de la inducida– tiene alguna forma de recrear sus contenidos y parámetros aún en contra del modo en que los medios de comunicación plantean ciertas imágenes consensuales de la memoria. Además insisto, en países en los cuales la memoria social se constituyó en una cierta medida más allá de la intención de los medios de comunicación manejados dictatorial-

mente, para crear acciones determinadas... Es cuestión de averiguar. Eso ocurrió en parte de nuestra América Latina y ahora observamos algo aparentemente análogo en Europa del Este, pero siempre son cuestiones muy complicadas, aunque en algunos casos estudiadas con rigor, por ejemplo para Francia, respecto de cuál es la memoria del período de la ocupación Alemana y de qué modo la inmediata post-guerra, y de ahí en adelante, fue estableciendo revisiones que eran más aceptables para ciertos sentimientos de incomodidad respecto al pasado que tenía la sociedad Francesa. Y ahí otra vez se juega esa dualidad o multiplicidad de planos de las formas en que se da la memoria. Se da de cierta manera en algunos grupos y después están las orientaciones político-mediáticas en la que se da de otra manera. No hay que olvidar, por otro lado, las cosas que nos enseñó Maurice Halbwach respecto a que la memoria colectiva se asigna a grupos y clases sociales, o sea a ordenamientos sociales marcados. No es así difusa para una generalidad indiscriminada de sujetos. Entonces hay un desnivel constante que se trata de evaluar respecto a las maneras en que la memoria se va construyendo en sus contenidos y en sus prismas de lectura del pasado.

PAN: Parece que lo que se encuentra en peligro aquí es la dimensión de la historicidad humana. Estoy pensando en algunos historiadores que se han hecho cargo de esto directamente como Julio Aróstegui, en un reciente libro que se titula *La historia vivida*,¹¹ en que hay un planteamiento, según recuerdo, como el que sigue: la historicidad es producto de

la historia, y para que siga habiendo historia se necesita historicidad, para escribir historia necesitamos sujetos que hagan historia. ¿Podría la historia, como disciplina arrogarse por sí sola este tipo de función?

JS: De hecho lo que hacen los historiadores, inconscientemente o no, interviene en ese campo. Lo que pasa es que la cuestión de la historicidad es una noción filosófica ardua y un poco tiene que ver con tesis antropológicas o sociológicas más generales. De hecho en términos más manifiestos podemos decir que la historicidad es una cualidad de las prácticas. Ahora si por historicidad entendemos alguna forma innovadora y no simplemente reproductiva, si entendemos una especie de intervención consciente en la historia de tal manera de vincular la práctica individual con la social en procesos más decisivos, desde este punto de vista, uno podría decir que en la medida en que hay una especie de reproducción de ciertos parámetros sin mayores innovaciones de estructura, la historicidad está como aletargada. Pero son modos de utilizar el término, puede ser un término complicado desde un punto de vista, y más bien implica el declarar primero cuál filosofía está uno movilizándolo. Por ejemplo en la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, está muy clara esa función de historicidad que abarca por igual, para Sartre, tanto al agente histórico como al historiador y al filósofo que reflexiona sobre la praxis de los agentes históricos. Y él busca en un movimiento envolvente y dialéctico vincular esos niveles de historicidad que están presentes en los polos en cuestión, esa es una manera de entenderlo. Puede haber

otras, puede haber algo relativo a la hermenéutica de Gadamer, que por otro lado continua ahí un poco la noción heideggeriana de historicidad, es decir hay distintas maneras de entenderlo. Pero en la medida que la acumulación de procesos reales trae mutaciones en algún aspecto de las estructuras, sigue habiendo historicidad. Es como si uno pudiera distinguir entre historicidad en un sentido fuerte e historicidad en un sentido menos comprometido, como cuando se habla de pensamiento débil... de historicidad débil.

PAN: **Por último, vuelvo a la relación que puede tener la historiografía con la producción de historicidad. Y es que tiene que ver también con la relación que habían tenido hasta acá dos niveles: *res gestae* y *rerum gestarum*¹². ¿Cuál es el futuro de esa relación en el contexto de, como veníamos diciendo, una historiografía auto referencial, puramente textual?**

JS: Bueno en términos generales, utilizando un verso de Jorge Luis Borges: como todos los hombres nos tocaron malos tiempos en que vivir, en el sentido en que sin duda es un tiempo difícil como para retomar un tipo de programa de intelección histórica en que se unan todos esos planos que usted dice: la historicidad, los procesos históricos, el hacer historia, así como la hacen los historiadores y todos ello vinculado en un proyecto emancipatorio. Sin duda que todo eso está en revisión en el campo de la filosofía y en las ciencias humanas, así que a menos de que uno se insinuase en el campo del profetismo, no podría decir cómo todo esto podría dar lugar a otras fases. Estamos más

frecuentemente viviendo tan al día en cuanto al rigor de las coyunturas históricas, en las que las mundiales inciden mucho en las regionales y las nacionales, que parece bastante difícil hacer pronósticos, ya no en el plano del juego del largo plazo, sino del mediano plazo incluso. Desde este punto de vista yo como filósofo quisiera seguir manejando con toda la plenitud que sería deseable las nociones de historicidad y conciencia histórica, pero me chocan contra una realidad bastante poco propicia para este tipo de desarrollos.

PAN: Sí, es que la realidad no nos acompaña demasiado.

JS: (Risas)

(*) Buenos Aires, 24 de octubre de 2006.

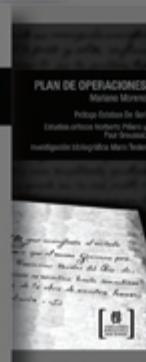
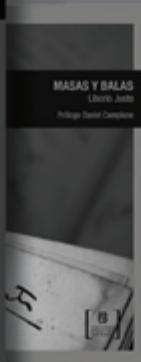
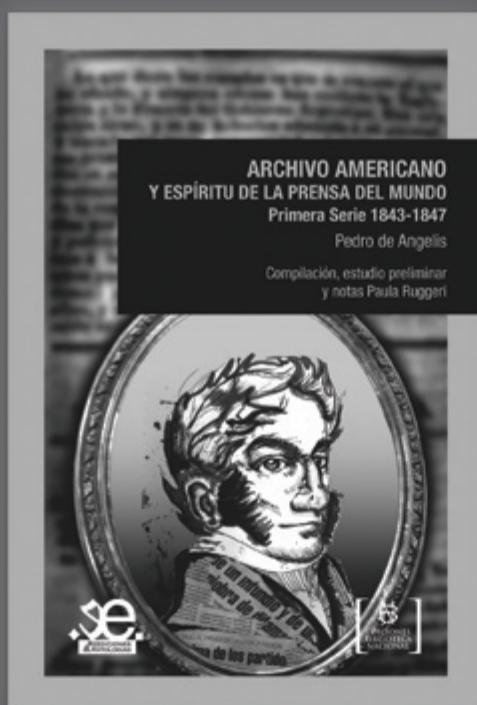
() Lic. en Historia. Magíster en Filosofía, Universidad de Valparaíso, Chile. Profesor investigador del Centro de Estudios Humanísticos Integrados (CEHI) de la Universidad de Viña del Mar y académico del Instituto de Historia y Cs. Sociales de la Universidad de Valparaíso.**

NOTAS

1. Al respecto ver la valoración que hace Szabón de esta perspectiva en su artículo "La 'nueva' filosofía de la historia. Una sinopsis". Se puede consultar en el sitio <http://www.ciudadpolitica.com>. La obra de José Szabón se encuentra disgregada en una serie de artículos y ponencias. No obstante, se puede consultar el volumen que reúne y organiza parte de su trabajo: *Historia y representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2002.
2. White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
3. Frank Ankersmit and Hans Kellner, *A New Philosophy of History*, The University of Chicago Press, 1995.
4. Schnädelbach, Herbert, *La filosofía de la historia después de Hegel: El problema del historicismo*, Buenos Aires, Alfa, 1980.
5. Davis, Natalie Z., *El regreso de Martin Guerre*, Barcelona, Antoni Bosch, 1982.
6. Aunque al momento de esta entrevista no se hallaba publicado, se puede consultar el reciente libro de Simon Schama *The American Future: A History (2008)*, precedido por un documental hecho para la BBC.
7. Szabón, José, "La devaluación formalista de la Historia", en: Ezequiel Adamovsky (ed.), *Historia y Sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*. Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2001.
8. II Coloquio Historia y Memoria: *Los usos del pasado en las sociedades post-dictatoriales*, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, 6-8 de septiembre de 2006.
9. Nora, Pierre, *Les Lieux de mémoire* (dir.), París, Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires), 3 tomos: t. 1 *La République* (1 vol., 1984), t. 2 *La Nation* (3 vol., 1987), t. 3 *Les France* (3 vol., 1992)
10. Harris, Marvin, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza, 1994, p. 215.
11. Para el historiador español dicha relación "se presenta, según se ve, indudable pero problemática. La historicidad y la tarea de la historiografía están íntimamente unidas, pero la precedencia de una sobre la otra es difícil de establecer. Y ello es un fundamento más para afirmar que el proceso de historización de la experiencia es doble: subjetivo, pero también construido historiográficamente". Aróstegui, Julio, *La historia vivida. Sobre la historia del presente*, Madrid, Alianza, 2004, p. 173.
12. La historia en sus dos sentidos más fuertes: como "las cosas acontecidas" y "la narración de las cosas acontecidas".

Colección *Reediciones & Antologías*

La Colección *Reediciones y antologías* está animada por una mirada que vuelve sobre los textos pasados. Una visita curiosa y cauta que intenta traer al presente un conjunto de escritos capaces de interpelarnos en nuestra existencia común. Trazos sutiles que convocan a despertar la sensibilidad crítica de un lector, desprevenido u ocasional, que encontrará en estos volúmenes buenas razones para repensar nuestra incierta experiencia contemporánea.



Entrevista

Josefina Ludmer: La lengua puede ser pensada también como un recurso natural

Por María Pia López y Sebastián Scolnik

En América Latina conviven tiempos y territorios diferentes en los que se juegan distintas políticas de la memoria: cortes violentos en la temporalidad lineal inaugurada por la nación y ciclos que retornan con cada requerimiento adaptativo del mercado mundial. Estas oscilaciones del tiempo producen lagunas y sujetos concretos que las encarnan: como una memoria atravesada por la búsqueda de justicia, como perspectiva generacional que debe lidiar con el mandato familiar, o como memoria comunitaria que oscila entre las tradiciones indígenas y sus posibilidades de reinención.

Josefina Ludmer repasa en este diálogo las tramas internas de las ciudades y sus formas de recordación.

Ludmer escoge la memoria y el lenguaje como las claves políticas del presente. En el primer caso porque la elección del pasado determina las formas de protagonismo en el presente; en el segundo, porque se impone la urgente tarea de resistir los neocolonialismos lingüísticos que extraen del habla de América Latina, cualidad cada vez más relevante para la producción de mercancías, la materia prima de una nueva conquista.

LB: Teniendo en cuenta las últimas investigaciones para el libro en el que estás trabajando ¿en qué consiste la singularidad temporal que pensás como característica de América Latina?

JL: En el libro trabajé sobre dos problemas que considero fundamentales, en el sentido de fundantes: las temporalidades y los territorios. En el primer caso, me centré en Argentina, en los cambios que se produjeron en los últimos años, sobre todo en la Ciudad de Buenos Aires. Un panorama de la década hecho a partir de los tiempos de las ficciones del año 2000. Allí trazo un paralelismo entre las temporalidades singulares de las ficciones y lo que podría ser un esquema histórico de América Latina. Una historia de América Latina que no se restringe a la recopilación de datos analizados en clave desarrollista, sino una historia de los cortes y los saltos que, para mí, constituirían la singularidad histórica de América Latina.

Este análisis lo hago a partir de las novelas que aparecieron en el 2000, ya que en ellas veo un espacio privilegiado porque en las ficciones hay sujetos, hay tiempos subjetivizados. La literatura pondría sujetos en la imaginación pública, esa es una de las ideas básicas. En las temporalidades de las ficciones y en sus sujetos, estaría “Buenos Aires año 2000”.

En cuanto al eje de los territorios, tomo textos de toda América Latina y trabajo en el territorio de la nación, la ciudad, la isla urbana –que sería el lugar donde uno se encierra a vivir– y en el territorio de la lengua, aspecto que recorre todo el trabajo, y en el que analizo las políticas empresariales y neocoloniales españolas respecto a

la industria del español, que se vienen desarrollando a partir de los años 90.

LB: Esos cortes históricos implican una clasificación. ¿A partir de qué umbrales los identificás?

JL: Para mí la historia latinoamericana es una historia discontinua. Esos cortes históricos que interrumpen un desarrollo y una historia propia empiezan con el descubrimiento. Son como saltos modernizadores y saltos represores. Los separo, aunque en general van juntos. Los pensé así porque me sirvió para entender las diferencias entre, por ejemplo, los noventa y las dictaduras. En los saltos modernizadores se ve muy bien cómo América Latina es obligada a colocarse en un presente de la historia de otros, en el presente del capitalismo. La historia del Primer Mundo es continua porque la historia del capitalismo puede pensarse como una historia en desarrollo, lineal y con etapas. En América Latina va transcurriendo la historia hasta llegar a un

punto en que se produce un corte que la obliga a dar un salto adaptativo respecto a los requerimientos del capitalismo mundial. Esos saltos modernizadores, que cortan nuestra historia propia, producen

todo tipo de efectos, entre ellos las lagunas temporales que se suceden a partir de la violencia de los saltos.

Los estudios poscoloniales han trabajado algo parecido a esto: la idea de un tiempo que procede por diferencias. Para mí, la diferencia está dada por

La memoria indígena es diferente porque son memorias comunitarias, no familiares. Esto es algo muy difícil de pensar en Argentina, pero si miramos Bolivia, vemos que el sujeto es la comunidad. Acá es imposible pensar en esos términos porque lo indígena fue directamente cortado, abortado y aniquilado.

los saltos modernizadores o represores, que producen lagunas temporales hechas de retornos y de repeticiones. Esta dinámica de lagunas constituiría nuestra singularidad histórica y social. Las lagunas son públicas e íntimas a la vez; los sujetos latinoamericanos no se pueden sustraer a esta historia de

donde en cada momento aparecen tiempos diferentes operando en una misma situación...

JL: Sí. Tiempos diferentes y temporalidades dominantes. Por ejemplo, la temporalidad de la memoria en Argentina es el signo dominante de la



Josefina Ludmer,
por Mariano Lamotta

saltos represores y modernizadores y también son lacunarios desde el punto de vista histórico.

Esta es una construcción especulativa; las especulaciones no pretenden ser verdaderas o falsas, son construcciones imaginarias que te permiten dar cuenta de una historia. Yo pude percibirla viniendo de afuera, habitando otra temporalidad; aquí me encontré con restos de elementos anteriores, repeticiones y retornos junto con esas modernizaciones forzosas, impuestas por el capitalismo.

LB: En un artículo tuyo trabajabas acerca de los periódicos y la literatura. Allí aparecía la idea del *déjà vu*

época, de la década del 2000. Va hacia atrás permanentemente y trata de mirar el presente desde un pasado constituido por un corte brutal. En la memoria, el presente siempre se anexa a un pasado o va hacia un pasado. Otras diferentes son las temporalidades de la nación con sus fundaciones, mitos de origen y proyectos. Allí hay una época en que se olvida y otra en donde reaparece...

LB: En el comienzo de siglo que estás analizando, hay un permanente reenvío hacia el pasado. Sin embargo, esa temporalidad de la memoria converge, por un lado, con ciertas dinámicas contemporáneas del capitalismo mundial, pero también con

las resistencias más activas de los últimos tiempos. ¿Cómo es aquello que vuelve interpelado desde dinámicas tan antagónicas? ¿Retorna desde distintos lugares?

JL: Bueno, yo trabajo con un conjunto de temporalidades que están flotando en la cultura: que se las ve en la literatura, en la cultura en general y en los medios. El sujeto de la memoria es la familia y su temporalidad es la generacional. En Argentina eso se ve clarísimo. Se podría criticar políticamente la memoria dominante porque no te deja salir del sujeto “familia” (hijos, padres, madres, abuelos, etc.). La memoria te obnubila la aparición de otro sujeto social, su tiempo es generacional, y como tal se reformula y cambia. No hay que pensar que la versión actual de la memoria es la que va a prevalecer, porque ninguna lo hace. La memoria es histórica y se va rehaciendo y variando. Eso se ve en Europa con el fascismo: cada generación tiene una noción diferente de ese pasado.

Pero a mí lo que me interesa más de estas temporalidades son sus sujetos. Si vos tomás los textos literarios producidos por la memoria, siempre los personajes son familiares; hijos que buscan a los padres, etc. Eso aparece así desde los noventa hasta hoy de un modo casi invariable en las ficciones. Uno puede preguntarse qué sujetos podrían hacerse cargo de una política posible en América Latina, si todo está absorbido por la memoria y la memoria toma la forma familia... eso es muy problemático.

LB: En ese sentido, ¿pensás que la memoria cumple el mismo papel en la experiencia indígena latinoamericana?

JL: La memoria indígena es diferente porque son memorias comunitarias, no familiares. Esto es algo muy difícil de pensar en Argentina, pero si miramos Bolivia, vemos que el sujeto es la comunidad. Acá es imposible pensar en esos términos porque lo indígena fue directamente cortado, abortado y aniquilado.

LB: Y al mismo tiempo hay dos memorias, la de la nación y la del desarrollismo, que también actúan en disputa con esa otra memoria aniquilada...

JL: Sí, hay memorias generacionales que cambian, pero para mí no hay solamente una memoria nacional sino una “temporalidad de la nación”. Ahí los sujetos son diferentes y su tiempo es lineal, hacia adelante, y progresivo. En cambio el tiempo de la memoria es un tiempo quebrado y hacia atrás. En la memoria avanzar es ir hacia atrás, lo que también se transforma en un dilema político.

Creo que si volvemos a pensar todo ese tipo de problemas tenemos que replantearnos otro sujeto, otras políticas. Fundamentalmente cuando la justicia y los derechos humanos, ligados a la trágica historia reciente, se han instalado en el conjunto de las políticas sociales. Entonces, el problema es ¿y ahora qué?, ¿después de esto qué?

Se podría pensar, me parece, en términos de las temporalidades dominantes y de los sujetos que con ellas se configuran. Por ejemplo, el futuro en el año 2000 solamente era imaginado en la literatura minoritaria y experimental. En ese momento eran Aira o Libertella, los vanguardistas, los únicos que pensaban en términos de futuro y podían imaginarlo. Toda la cultura y

toda la sociedad se volvía hacia atrás, hacia la memoria. Se podría hacer un gran debate sobre esta cuestión de las temporalidades.

LB: ¿Ves a Argentina como una excepción respecto de América Latina, o sus procesos encuentran equivalentes en otros países?

JL: En todos los países donde hubo guerrillas y masacres, la temporalidad funciona más o menos pareja, lo que pasa es que también hay otras temporalidades en juego. Para mí hay una clave fundamental de la política: ¿con qué pasado hago política? Y eso implica un análisis de las temporalidades. La pregunta es ¿con qué pasados construyo el presente? Porque puedo hacer jugar una pluralidad de pasados en la escena actual, o quedarme en un solo pasado e insistir en el presente con esa única temporalidad política.

LB: Por un lado, tenemos el problema de la política, donde siempre está en juego la elección de una tradición, la búsqueda en el pasado de formas de legitimidad para el presente; pero, por otro lado, hay en el plano de la memoria algo específico respecto de la dictadura, que complejiza las decisiones políticas en la medida en que funciona como un “deber” del que es muy difícil sustraerse...

JL: Claro, la memoria, en este sentido, es lápida. A partir de allí uno comienza a pensar qué otra posibilidad de sujetos y de tiempos tenemos que no nos encierre en esto... Para mí hay algo que se omite, porque en el año 2000 hay dos memorias que pueden leerse juntas. Cuando se piensa la memoria, la referencia se restringe a la dictadura.

Yo insisto en una memoria judía de los atentados de los años 90, en los que no hubo justicia. Y las dos memorias están actuando todo el tiempo juntas, aunque de manera distinta. En el caso de la dictadura, hay una apertura hacia una justicia internacional y también local. En el caso de los atentados anti-judíos, América Latina, como ocurre muchas veces con respecto a situaciones extremas, se adelanta a la temporalidad mundial (en tanto atentados islámicos previos al 11 de septiembre de 2001). En Argentina, esos acontecimientos quedaron obturados en la justicia misma; sin posibilidades de justicia, giran sobre sí mismos.

Creo que hoy, pensar América Latina es pensar lo local y lo global simultáneamente. Esta memoria judía es en parte también una memoria global, aunque sea localizada. Aquí, entonces, tenemos una característica específica y excepcional de Argentina, por el componente migratorio judío.

LB: ¿La idea de trabajar sobre América Latina te surgió como necesidad estando en Estados Unidos más que en Argentina?

JL: Sí, totalmente...

LB: ¿Qué significó construir una mirada sobre Latinoamérica desde Estados Unidos?

JL: En primer lugar, en Estados Unidos aparece América Latina como un campo de estudio. No hay una especificidad argentina, sino espacios de investigación (literaria, histórica, etc.) que son regionales: hay latinoamericanistas. Entonces se configura inmediatamente una “especialidad”. Pienso en Halperín Donghi, por ejemplo, que

es otro caso típico de un emigrado... Todo el tiempo te encontrarás con una comunidad académica compuesta por peruanos, mexicanos, colombianos, cubanos, etc. Allí se arman las solidaridades, hermandades que se viven de modo muy intenso porque somos migrantes. Empezás a ver ciertos puntos homogéneos y ciertas posibilidades comparativas cuando se despliega una perspectiva latinoamericana que no se reduce a una mirada local. Yo estuve muchos años en Estados Unidos y ahí se me constituyó el “campo”. Aunque antes de irme ya me interesaba América Latina y escribí sobre Onetti y García Márquez. Pero en ese clima que se arma en los institutos latinoamericanos de las universidades norteamericanas, la mirada te cambia; ves la región, las diferencias pero también las hermandades posibles.

LB: En los años 20 del siglo XX se constituye una red de circulación intelectual latinoamericana. Puede verse en una revista argentina, o peruana o brasileña donde los temas de los artículos son muy similares. Ahora, con las nuevas posibilidades tecnológicas, esa comunicación podría ser mucho más fluida y podrían proliferar y multiplicarse los intercambios. Pero sin embargo, esa red no existe. Cuesta pensar cuándo se produjo esta retracción...

JL: Yo lo miro desde otro lugar. Pienso que hay momentos en donde Latinoamérica se globaliza y entra a la conciencia global, donde los escritores e intelectuales –habría que ver si esos términos pueden seguir utilizándose del mismo modo– de repente se encuentran en algún punto. El primero es el momento de las revoluciones de

independencia con sus ideólogos y sus héroes. El segundo es el fin del siglo XIX y principios del XX con el modernismo. Están casi todos los escritores en París o en Madrid, van y vienen y publican en editoriales españolas y francesas. Rubén Darío, que da vueltas por todos lados y unifica de algún modo el movimiento modernista, piensa con una perspectiva latinoamericana y no en función de un espacio nacional. La otra etapa de modernización latinoamericana y nacional es la que culmina en los años 60, donde se produce otra globalización de América Latina con el conocido boom de los nuevos escritores. En todos los casos América Latina aparece como moderna y original al mismo tiempo. Yo no sé si ahora pueden pensarse las cosas de la misma manera. No sé si es posible hablar de una fuerza específica latinoamericana en esta globalización. En los dos últimos casos –fin de siglo XIX y los 60– América Latina tuvo un aporte concreto: el modernismo de Darío en el terreno cultural y la Revolución Cubana como campo de experimentación política. Allí radicó la originalidad regional.

LB: Una anomalía pero universalizada...

JL: Exacto, súbitamente un rasgo específico entra a funcionar globalmente. Creo que ahora es diferente, porque la globalización instala otro tipo de universalidad, algo que se verifica en la cuestión del lenguaje: el español como un movimiento que va más allá de lo latinoamericano.

LB: ¿Qué tipo de movimiento?

JL: En el caso de la literatura, la globalización produce un movimiento que

trata de borrar las fronteras nacionales. Empieza a haber toda una serie de congresos “de la lengua” donde se reúnen los escritores jóvenes de Latinoamérica con escritores españoles; hay un intento de pensar esa unidad que empieza a llamarse, desde España, Iberoamérica. Quiero decir que se establece la típica jerarquía colonial de uno a muchos: España frente a los países latinoamericanos en el interior de la comunidad lingüística. Eso implica una reinstalación de ciertas políticas coloniales, donde lo “latinoamericano” queda reducido a una diferencia que funciona subordinadamente en la industria del libro (en realidad, en la industria de la lengua). Alfaguara se llama a sí misma “editorial de la lengua”: borran lo nacional y diluyen lo latinoamericano, instalando una política de premios y ediciones en la que todo aparece en un mismo plano, pero siempre en la diferencia entre España y Latinoamérica.

LB: Habría que analizar si este nuevo tipo de universalidad tiene que ver con un proceso de mercantilización extremo en el cual, de alguna manera, lo latinoamericano pasa a ser parte de un “pintoresquismo” local producido sólo como diferenciación mercantil en esa de universalidad global...

JL: Sí, existe eso, pero eso ya existía también en los años 60 y es el modo en que el Primer Mundo absorbe al Tercero, porque en eso no entra solamente América Latina, sino todo el Tercer Mundo. Un “pintoresquismo” del “dictador latinoamericano” como una gran figura que produce Latinoamérica y que es asimilada en el primer mundo como un exotismo.

Esto está bastante trabajado: cómo el Primer Mundo absorbe su otro, lo constituye como tal y se define como civilizado frente a lo incivilizado latinoamericano o africano. Al Primer Mundo se entra mediante ese proceso de exotismo que los define a ellos como avanzados y democráticos. No hay otro tipo de mirada, hasta ahora, que la exótica y en cierto modo salvaje. Por otro lado, pero al mismo tiempo, se configura una historia lineal y desarrollista del capitalismo que nos pone siempre como atrasados, subdesarrollados o emergentes. ¿Cómo evitar esa catalogación? Negando la historia lineal y el desarrollo en etapas.

LB: ¿Cuál sería la diferencia específica, entonces, entre la relación de lo global con lo latinoamericano en los 60 y la que se produce hoy? Hablaste en algún momento de literaturas posnacionales...

JL: Son consideradas posnacionales por las industrias del libro español, en tanto una operación de mercado. De todos modos, creo que la era de lo nacional está debilitada. Sea por estas operaciones mercantiles globales o por otras cuestiones, emerge una especie de “comunicatividad latinoamericana” en la que España se incluye con el nombre de Iberoamérica. Digo esto porque lo vi claramente en Estados Unidos. En Yale (y en muchas otras universidades) había una institución, Latin American Studies, que era un instituto en donde entraban todos los que se dedican a Latinoamérica; historiadores, arqueólogos, literatos. Todos tenían ese lugar que Estados Unidos constituyó a lo largo de su historia. De golpe, en los años 90, no sé si por una operación económica, la institución



Lo público y lo privado, por Onaire Colectivo Gráfico



pasa de llamarse Latin American Studies a llamarse Latin American and Iberian Studies. No importa si fue por el origen de los subsidios, el tema es que la institución cambia de nombre y, por lo tanto, esa identidad latinoamericana que nosotros cuidábamos tanto políticamente, pasa a ser mezclada con lo ibérico. Creo que eso también es un problema para discutir.

LB: Como lo sucedido en el Congreso de la Lengua en Rosario...

JL: Claro. José del Valle, que es un joven lingüista español que enseña en Estados Unidos, ha escrito un libro sobre el problema de la lengua como patria respondiendo a las políticas españolas de la Real Academia. Hay

En mi libro analizo una de las consignas de la Real Academia en cuanto a la lengua, que es “unidad en la diversidad”. La diversidad es una de las premisas centrales del capitalismo contemporáneo: cuanto más diversidad más ganancias. La RAE no impone sino que vende sus diccionarios que cuentan con todos los localismos y variantes del español, como el *Diccionario Panhispánico de dudas*, de 2005.

una conciencia de ese fenómeno. No hay mucha conciencia acá, pero sí afuera. Y ahora que España está atravesando una crisis económica importante, es posible que eso no se vea tanto, pero esas políticas persisten. Se trata de políticas sobre la lengua; los neocolonialismos no hay que pensarlos hoy como políticas sobre naciones, sino sobre problemas, campos y materias específicas. En la lengua hay políticas imperiales, en el petróleo puede haber otras políticas imperiales diferentes, casi siempre se trata de los recursos naturales.

LB: ¿Y ambas están asociadas?

JL: Asociadas en formas complejíssimas. Pero en la lengua se ve claramente. En determinado momento se vislumbra algo que no sucedía acá, que la lengua da dinero. Pero la lengua puede ser pensada también como un recurso natural, ¿porque es un recurso natural que tenemos los humanos! La lengua se constituye en mercancía que se compra y se vende, se enseña y se edita. Son políticas que empiezan en los 90. Por supuesto Telefónica es la avanzada de todo eso, los teléfonos son lengua pura. Se trata de problemas que en general no suelen pensarse de este modo.

LB: En general, suele situársela como un campo específico, restringido...

JL: Absolutamente: teléfonos, radios, enseñanza de la lengua, los *Call Centers* convierten a la lengua en una mercancía que da mucha plata. Hay un territorio de la lengua que ya no es un territorio nacional. En el caso de la lengua castellana es un territorio que abarca América Latina, España y Estados Unidos. Somos 400 millones de hablantes, vaya mercado.

LB: ¿Cuál es la relación entre la constitución de esos territorios de la lengua y los desplazamientos migratorios?

JL: La relación es total. La establecen los mismos españoles. Hay un instituto dedicado al estudio de la economía española (el Real Instituto Elcano) que establece un paralelismo estricto entre migración e inversión. Si uno mira el mapa mundial, los migrantes se desplazan hacia la zona de donde vienen las inversiones. Esas inversiones y migraciones se hacen en el interior de la misma lengua. Sería un movimiento de personas

y capitales que puede establecerse como correlativo porque se produce en el interior del mismo territorio de la lengua, el castellano. Ellos mismos lo establecen.

LB: ¿Hay algún vínculo entre esas políticas imperiales respecto de la lengua y algo que parece ser un proceso de los últimos años que es la neutralización de sus usos? En las traducciones, por ejemplo, es algo que puede verse con claridad. Vos agarrabas una traducción española y, por el tipo de giros, te dabas cuenta claramente que era de España. Ahora, podés ver traducciones españolas o argentinas que están escritas en un lenguaje más neutro...

JL: Creo que todos los idiomas han cambiado con la globalización, en el sentido de una cierta estandarización. Por supuesto que a los capitales les conviene esta estandarización. Yo me acuerdo que Puig, por ejemplo, se quejaba muchísimo de que Seix Barral le hacía cambiar términos todo el tiempo: en lugar de pollera tenía que poner falda, o acera por vereda, y se quejaba de eso. Ahora, en oposición a esa política de los años 60 y 70, están todos los localismos permitidos, aceptados. Entonces, está al mismo tiempo la estandarización y también la diferenciación local. En mi libro analizo una de las consignas de la Real Academia en cuanto a la lengua, que es “unidad en la diversidad”. La diversidad es una de las premisas centrales del capitalismo contemporáneo: cuanto más diversidad más ganancias. La RAE no impone sino que vende sus diccionarios que cuentan con todos los localismos y variantes del español, como el *Diccionario Panhispánico de dudas*, de 2005.

LB: Recientemente, Clarín acaba de editar un diccionario argentino, mostrando hasta qué punto los grandes capitales de la comunicación están disputando la lengua...

JL: Los profesores argentinos de lengua de repente se dan cuenta de que tienen todo pautado, que tienen que enseñar de determinado modo, tomar exámenes específicos, usar determinados libros... Esto implica todo un cambio de perspectiva. Lo único que hay que hacer es ver el Producto Bruto Interno: ¿cuánto da la lengua? ¿y a quién? En Latinoamérica, la lengua no da casi nada si nos fijamos en el PBI, pero en España da el 15%. Es una cifra muy alta. O sea, ellos vieron que la lengua (el idioma específicamente) es hoy la materia económica crucial. Porque es la materia prima de los medios de comunicación.

LB: Pareciera que se valora la lengua como un recurso vital a partir de un determinado tipo de relación entre lengua y experiencia: este valor económico y productivo se da, a diferencia de las situaciones pretéritas, por el tipo de operación en que es producido el código lingüístico universal. La lengua es abstraída como valor de cambio, de un conjunto de experiencias que la significan. Se produce un desencarnamiento en el que el lenguaje mercantilizado vuelve luego sobre la propia experiencia que la produjo. Al mismo tiempo, en cualquiera de las dimensiones que planteaste, desde el petróleo hasta el habla, la lengua se transforma en una herramienta inmanente de cualquier resistencia. Hay un juego de reapropiaciones, mezclas, formas de contaminar el lenguaje, de asociarlo

a las experiencias y de inventar conceptos que todo el tiempo están en tensión con las formas de apropiación. Y es ahí donde parece jugarse una politicidad específica para pensar el problema de la lengua...

JL: Sí, absolutamente, la lengua tiene una politicidad específica. Por eso, las políticas que algunos llaman coloniales, otros neocoloniales, otros imperiales —como las llamo yo—, son políticas específicas que requieren de una resistencia específica. Ya no se trata de “luchar contra el imperialismo” en general, se trata de dimensiones particulares, campos específicos que habría que encarar como tales, aunque sean parte de políticas expansivas de naciones en busca de mercados.

LB: Al mismo tiempo, al tener efectos transversales tan inmediatos, la lengua se nos presenta como un problema político de primer orden...

JL: Es uno de los problemas que estoy tratando de pensar: el punto de fusión donde se encuentra lo económico, lo social, lo subjetivo, porque la lengua es sujeto puro también. Esos puntos de fusión serían centrales en la política contemporánea. Y hay que pensar una política con fuerte espíritu latinoamericano, capaz de reconstruir lo común. Yo quiero que todo esto se difunda, se discuta, se refute y no que quede entre intelectuales.

INVESTIGACIONES DE LA BIBLIOTECA NACIONAL

Coedición Biblioteca Nacional - Editorial Teseo

Desde 2007, la Biblioteca convoca a concursos públicos de becas de investigación para proyectos orientados a la puesta en valor de sus fondos patrimoniales. De esos concursos han resultado artículos y libros que ponen a disposición del lector materiales y abordajes singulares. En esta colección se publican algunos de los trabajos realizados en el marco de estos concursos.

El proyecto es desarrollado con la editorial Teseo, especializada en la producción de libros digitales. Los libros pueden comprarse a través de la web www.editorialteseo.com y en librerías *online*.



LEGADOS Y PORVENIR

Argentina en el Bicentenario



BIBLIOTECA
NACIONAL

Ciclo de charlas en la Biblioteca Nacional | Agosto a noviembre | 2009

El Bicentenario invita, propone, cuestiona. No hay aniversario sin interrogación. Mirando hacia el pasado, el ojo puede avanzar pero nunca tiene garantías para superar los obstáculos de aquello que resiste a la interpretación. Mirando hacia el futuro, la memoria lucha para dejar de ser la aliada del pasado, para poder ser ella misma la que advierta sobre el porvenir. De una manera u otra, el Bicentenario es una forma del tiempo que se nos ofrece como promesa e intranquilidad.

Eduardo Rinesi

Notas sobre el jacobinismo argentino

Juan Molina y Vedia – Pablo Sztulwark

Ciudad nacional y metrópoli global

Noé Jitrik

La literatura en nuestra existencia colectiva

Alejandro Kaufman

Políticas de un futuro imposible

Eugenio Zaffaroni

Codificación y descodificación penal argentina

Enrique Martínez

Modelo regional y popular de desarrollo

Eduardo Grüner

¿Cuál Bicentenario?



León Rozitchner
El segundo Centenario

Martín Prieto
Poesía y peronismo

Natalio Botana
Federalismo en el Bicentenario

Héctor Schmucler
¿El porvenir sólo será un espectáculo de la memoria?

David Oubiña
*Imágenes de la Nación.
El cine y el Bicentenario*

Horacio González
Cómo escribir la Historia



7 Ensayos

Hacia finales de la década del veinte, José Carlos Mariátegui publicó sus Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Con ese gesto, el joven escritor peruano inauguraba un terreno original que reclamaba para sí un espacio de elaboración intelectual autónoma capaz de producir sus propias

disposiciones. Nació así, con su célebre máxima: “ni calco ni copia, creación heroica”, un nuevo desafío para la producción de un pensamiento encarnado en la propia situación. Algo de fundacional tenía esa apuesta que no reconocía autoridades provenientes de linajes consagrados ni de cartillas dogmáticas. La emancipación del Perú, y con ella la de Latinoamérica precisaban de un espíritu aventurero que hiciera la Historia. Sus detractores condenaron sus bríos independentistas y la osadía de sus arrebatos.

El ensayismo se abrió paso en América Latina. Se veía a sí mismo como el reverso de la escritura reglada y de los lenguajes pasteurizados, aun cuando éstos predicaran los dialectos del compromiso social. Inventar sus temas, pensar los sujetos concretos de las luchas y ensayar una escritura inmanente a la vida popular, se transformaron en los tópicos que albergaban las esperanzas de generaciones de escritores y artistas de estas latitudes.

Hoy, aquel desafío lanzado por Mariátegui vuelve en forma inesperrada. No porque la crítica no deba enfrentar nuevas estandarizaciones y jerarquías, sino porque ella misma también debe luchar contra los modos de neutralización de la palabra que también la abarcan.

Aquí y allá se proclama la necesidad de un renovado coraje político y cultural. Sin embargo, lo propio del ensayo es rehusar la invitación confortable a la palabra dada sin preguntarse por las propias condiciones

de la producción intelectual. En esta sección presentamos siete ensayos que buscan “interpretar” distintos problemas.

Eduardo Grüner elabora una aguda reflexión acerca de la revolución haitiana. Un suceso excluido de la zaga de revoluciones independentistas, quizás por la radicalidad de sus planteos que interpelaban, en su alteridad, a la propia Revolución Francesa, exigiéndole consecuencia con el peso de sus enunciados.

Elías Palti repasa las conflictivas relaciones entre liberalismo y democracia en América Latina, procurando desarrollar una perspectiva que eluda los caminos más trillados de la polaridad entre liberalismo y revisionismo histórico.

Nelly Richard traza un recorrido sobre el carácter inspirador que tiene el feminismo para la crítica cultural en tanto práctica capaz de sustraerse del biologismo determinista y del esencialismo que emana de las grillas sociológicas y las significaciones dominantes.

Miguel Mellino presenta los principales aportes de las teorías postcoloniales como cuestionadoras de las formas de ciudadanía global hechas de exclusiones, nuevas fronteras y procesos de racialización.

Gerardo Oviedo recupera las discusiones sobre la posibilidad de pensar la existencia de una filosofía latinoamericana. Una pregunta “incesante” que encuentra en la nueva situación que atraviesa el continente, nuevos motivos para ser propuesta.

María Pia López plantea, a partir de la experiencia del neozapatismo y de aquellos autores que plantearon el problema del lenguaje latinoamericano, la necesidad de recuperar un vínculo virtuoso entre los hechos y las palabras.

Horacio González recuerda los textos de Oswald de Andrade. Un vanguardismo modernista se vincula a un naturalismo indígena, un anarquismo cultural y un maquinismo utópico, en el que la “antropofagia” plantea nuevas potencialidades liberadoras del lenguaje.

Siete ensayos que ofrendamos al lector como indicios de un ánimo discordante que persevera en la dificultad.

¿Cuál bicentenario? Sobre el “olvido” de una revolución fundacional: Haití¹

Por Eduardo Grüner²

La Revolución Haitiana de 1804 suele ser olvidada en su condición fundante de los procesos independentistas de América Latina. Quizá por su radicalidad –fue la más popular, con un carácter social, de clase y étnico, profundamente anticolonial– que la convirtió en un caso excepcional. Haití puso en cuestión la propia Revolución Francesa en su aspiración universal. Emergió como lo *Otro*, esclavo y negro, que cuestionaba la abstracción burguesa de los derechos proclamados por el iluminismo eurocéntrico, al tiempo que encarnaba la tentativa más aguda por establecer una nación arraigada en la propia materialidad colectiva.

El texto que presentamos aquí corresponde a una conferencia que ofreció Eduardo Grüner este año en la Biblioteca Nacional. En ella analiza minuciosamente el contenido singular de la insurrección haitiana, “más francesa que la Revolución Francesa”, a partir de su extravagante texto constitucional de tipo democrático, asambleario y con fuertes invocaciones étnicas y místicas. Haití ofrece una cita impostergable para pensar una “modernidad crítica” en este momento latinoamericano. A ella asistimos convocados por las reflexiones de Eduardo Grüner.

Hace cuatro o cinco años se publicó en Buenos Aires un libro a nuestro juicio muy importante: *El país que estalló*, de Alejandro Horowicz³. En él se cuestionaba implícitamente la fecha 1810 como “fundación revolucionaria” de la Patria, bajo el argumento de que, si había habido en los orígenes de la Nación un movimiento que pudiera tacharse de revolucionario, más bien se había producido en 1806/7, con la auto-organización armada del “pueblo” contra las invasiones inglesas. Allí, pues, se da la curiosa situación de que la “revolución” lo es... contra el imperio inglés; es decir, contra la potencia neocolonial dominante de entonces en el sistema-mundo atlántico, y en la cual precisamente se van a apoyar buena parte de los dirigentes “revolucionarios” a partir de 1810 en su pugna contra la potencia declinante, España. Se podrán discutir o no –estamos lejos de ser eruditos en la cuestión– estos o aquéllos detalles estrictamente historiográficos de la tesis. Pero está claro que el criterio sobre el cual se construye dicha tesis es el de que algo que verosímilmente pueda denominarse *revolución* implica aquélla auto-organización popular alrededor de una causa común, y no meramente una voluntad de autonomía de las elites propietarias y/o “intelectuales” emergentes en su tironeo con la metrópolis.⁴

Y bien: no otro es el criterio que preside las páginas siguientes. No vamos a hablar de Argentina, ni del Río de la Plata en 1810. O, en todo caso lo haremos por omisión, como si dijéramos en el hueco “negativo” de aquello sobre lo que sí vamos a hablar. A saber: de la primera y por muy lejos más radical, más popular y más profundamente social y cultural (y no solamente “política” en el sentido estrecho) de las

revoluciones independentistas y anti-coloniales de América “Latina”: la de Haití. Por falta de tiempo, nos vamos a referir tan sólo a algunos aspectos parciales y específicos de esa revolución gigantesca. Pero confiamos en que sean lo suficientemente representativos como para hacer entender, indirectamente, por qué se le ha negado a la fecha 1804 la ditirámica celebración que se le otorga en toda Latinoamérica a 1810. Es decir: por qué el movimiento más auténtico e inequívocamente revolucionario de todos –aparte de

ser el “fundacional” para todo el continente del Río Grande para abajo–, en el que las clases sociales (y “étnicas”) más explotadas, las que constituían el “zócalo” más degradado de la estructura social y cultural, son las que construyen el Estado y la Nación haitiana, por qué, decimos, esa “construcción” no merece, hasta el día de hoy, el lugar de piedra basal de las gestas emancipadoras del continente. Ese *olvido del olvido*, como quizá hubiera dicho Heidegger del más metafísico “Ser” (pues en efecto la revolución haitiana no sólo ha sido olvidada, sino que incluso hemos olvidado que ya no la recordamos: hemos transformado su olvido en sentido común) merecería ser interrogado en relación a otra, pero complementaria, cuestión histórico-política del máximo dramatismo: la de que no puede ser puramente azaroso que las dos jóvenes naciones que –sin duda de maneras

A saber, Haití y Paraguay son hoy por hoy las sociedades más violentamente destruidas y degradadas del continente. La “venganza” del sistema-mundo contra ellas ha sido despiadada, quizá sólo comparable a la que se ha tomado contra el continente del cual, por lo que la arqueología sabe hasta ahora, proviene la humanidad como tal es decir África (y la mención a África, tratándose de Haití, no es por supuesto inocente).

muy distintas y bajo diferentes circunstancias— en su momento ocuparon un lugar de *vanguardia* en la historia de la siempre frustrada emancipación americana, a saber Haití y Paraguay, son hoy por hoy las sociedades más violentamente destruidas y degradadas del continente. La “venganza” del *sistema-*

El proyecto de la modernidad occidental capitalista está plenamente concluido: es el de la llamada “globalización” (o “mundialización de la ley del valor del Capital”, como traduce Samir Amin). Esa conclusión no nos coloca en ninguna “posmodernidad” (mera etiqueta ideológico-discursiva para calificar la última etapa de la modernidad occidental-burguesa), sino en la apertura de un espacio de construcción de una *modernidad crítica* que habrá que definir, y cuyo impulso potencial partirá de lo que la jerga del *sistema-mundo* denomina “periferia” (antes “Tercer Mundo”).

contra ellas ha sido despiadada, quizá sólo comparable a la que se ha tomado contra el continente del cual, por lo que la arqueología sabe hasta ahora, proviene la humanidad como tal, es decir África (y la mención a África, tratándose de Haití, no es por supuesto inocente).

En todo caso, que las siguientes páginas sirvan de modestísimo, seguramente impotente, pero no por ello menos sentido homenaje a la “inauguración” haitiana de un camino que todavía, más de dos siglos después, está en estado de definición.

En agosto de 1791, luego de una gran asamblea de esclavos realizada en el Bois Cayman, y que culminara con una ceremonia vudú, estalló la primera revolución independentista de América Latina: la de Haití (por entonces la colonia francesa de Saint-Domingue, por lejos la más rica que potencia colonial alguna haya tenido en América), cuya independencia se declaró en 1804

—por cierto sin que en ninguna parte de Latinoamérica, con la excepción de Cuba, se haya celebrado oficialmente, en 2004, un “bicentenario”, postergado para 2010 en festejo de las revoluciones “burguesas” y “blancas” del resto del continente—. Sería imposible que intentáramos desarrollar aquí las complejidades infinitas de una revolución absolutamente atípica e inaudita: ni antes ni después, en toda la historia de la humanidad entera, sucedió que los esclavos tomaran el poder y fundaran una nueva nación. Pero podemos al menos, aunque fuera taquigráficamente, intentar ofrecer una medida de la importancia de lo que puede ser pensado a partir de la revolución haitiana:

- 1) La esclavitud africana en general, y la del Caribe y Haití en particular, es un componente esencial del proceso de acumulación originaria de capital (tal como lo ha desarrollado Marx en el célebre Capítulo XXIV de su *opera magna*), y por lo tanto en la conformación de la *economía-mundo* (y más ampliamente del *sistema-mundo* “moderno-burgués”) en el sentido de Immanuel Wallerstein y otros.⁵ Ella constituye también el “acta de fundación” del *racismo* en el sentido pleno y moderno del término, surgido para explicar la flagrante contradicción entre una “nueva sociedad” europea, incipientemente basada en el presupuesto de la libertad individual, y la más grande empresa esclavista de la historia.
- 2) Si ello es así, lo que habitualmente denominamos modernidad adquiere unos rasgos de “desarrollo desigual y combinado” que desmienten las concepciones evolucionistas

- unilineales, homogeneizantes, “etapistas” o “progresistas” (incluidas, entre ellas, muchas versiones marxistas “vulgares”); entre muchas otras complejidades, se demuestra por ejemplo que la esclavitud y el racismo en sentido moderno, lejos de ser un “anacronismo” o una rémora cultural, son una estricta necesidad de la primera etapa de expansión del régimen moderno del Capital. Es teórica e ideológicamente falsa la dicotomía “sociedad tradicional/sociedad moderna”. Si se toma como “unidad de análisis” el sistema-mundo en su conjunto y no las naciones individuales europeas, desde el principio hubo una coexistencia articulada y/o conflictiva de elementos “antiguos” (esclavitud, semi-esclavitud, restos “feudales”, racionalización teológica, etcétera) con nuevos “inventos” (régimen tendencialmente mundial del Capital, Estado-nación europeo “moderno”, racionalidad “instrumental”, racismo de base “científica”, etcétera).
- 3) No hay, por lo tanto, una sola “modernidad”. Hay una modernidad dividida, fracturada, cuyos orígenes, de una inaudita violencia, no son un fenómeno autónomo europeo, sino que comprometen un “choque de culturas” (y de “historicidades diferenciales”) entre tres continentes (Europa, América y África), cuestionando el euro-centrismo desde el cual normalmente se piensa ese desarrollo, así como el concepto mismo de modernidad. En consecuencia no hay un “proyecto inconcluso” de la modernidad (europea u occidental), como pretende Habermas, sino un conflicto
- interno y constitutivo originario de la propia “modernidad” fragmentada. El proyecto de la modernidad occidental capitalista está plenamente concluido: es el de la llamada “globalización” (o “mundialización de la ley del valor del Capital”, como traduce Samir Amin). Esa conclusión no nos coloca en ninguna “postmodernidad” (mera etiqueta ideológico-discursiva para calificar la última etapa de la modernidad occidental-burguesa), sino en la apertura de un espacio de construcción de una modernidad crítica, que habrá que definir, y cuyo impulso potencial partirá de lo que la jerga del sistema-mundo denomina “periferia” (antes “Tercer Mundo”).
- 4) Dicho conflicto “interno” afecta a las propias revoluciones “modernas” o “burguesas”. Contra el sentido común eurocéntrico —o contra lo que, parafraseando a Aníbal Quijano, podríamos llamar la *colonialidad del poder/saber*—, dichas revoluciones tampoco son un producto exclusivo del desarrollo socioeconómico y político-cultural europeo. El caso paradigmático extremo, en este sentido, es el de la revolución haitiana. Ella no es un mero efecto de la revolución francesa (que, en todo caso, es la oportunidad histórica para la sublevación de los esclavos de Sainte-Domingue), sino que tiene un alto grado de especificidad. Lo cual, desde luego, no significa que no haya una relación entre ambas, pero sí que esa relación es infinitamente más compleja que la de una simple causalidad lineal. Y si se quisiera conservar la ecuación causa/efecto, más bien sería la inversa de la

que presupone el pensamiento euro-céntrico, al menos en lo que hace a los alcances “universalistas” de la revolución francesa. Puesto que la insurgencia haitiana estalla como reacción ante el hecho de que

Es raro, en efecto, que nuestra actualidad “postcolonial”, con su obsesión teórica por los problemas del “multiculturalismo”, la “hibridez cultural”, las “políticas de la identidad”, las “indecidibilidades étnicas” los “in-between identitarios” y demás yerbas de variada especie *post*, no se haya volcado ávidamente al estudio de un texto tan inaudito como la Constitución de 1805, que pone por escrito las dificultades y aporías de todas estas cuestiones, doscientos años antes de que se transformaran en una moda académica “occidental”.

la Declaración “Universal” de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 no alcanza en su “universalidad” a los esclavos coloniales (ya que de su fuerza de trabajo forzada dependen en altísima medida la economía y las finanzas metropolitanas), es esa insurgencia la que termina obligando a la revolución francesa a

decretar la abolición de la esclavitud en 1794, luego de tres años de sangrienta lucha en la colonia. Es decir: es la revolución haitiana la que fuerza a la revolución francesa a ser plenamente consecuente con sus propios enunciados.⁶

- 5) La revolución haitiana tiene pues un monumental impacto *filosófico*, y no solamente *político*, que hasta el día de hoy no ha sido plenamente reconocido. Su cuestionamiento *de facto* del falso “universalismo” europeo y moderno-burgués, hecho desde el “particularismo” de los esclavos negros afroamericanos, parecería una ilustración (muy) *avant-la-lettre* de las tesis de la *Dialéctica*

Negativa de un Adorno, con su conflicto irresoluble, “trágico”, entre el Concepto general y el Objeto singular al cual el concepto debiera “aplicarse” (y ya tendremos ocasión de abundar sobre esto). O, si se quiere traducir a lenguaje hegeliano, entre el *Universal Abstracto* y el *Particular Concreto*. Y la referencia a Hegel no es casual ni inocente: Susan Buck-Morss ha demostrado rigurosamente la influencia decisiva que la revolución haitiana tuvo sobre la célebre dialéctica del amo y el esclavo incluida en la *Fenomenología del Espíritu* del filósofo de Iena,⁷ y que tanto peso ha tenido sobre la filosofía posterior, pasando por Marx y hasta nuestros días.

- 6) Esa “revolución filosófico-política” es de una pasmosa actualidad. Su propia praxis pone sobre el tapete un entrecruzamiento, insólito para la época, de las cuestiones estrictamente políticas con cuestiones de clase, de “identidad” étnico-cultural y religiosa, de conflictiva “hibridez” “multicultural”, etcétera. Y lo hace de manera mucho más “comprometida” y crítica de lo que suele suceder en nuestros actuales estudios culturales o teorías postcoloniales. En este sentido, las potenciales consecuencias “culturológicas” de la revolución haitiana constituyen una problemática constitutiva de nuestro más riguroso presente, sobre todo en América Latina. Se puede decir que ella sienta –en su propio momento histórico, y para que nosotros las reinterpretemos hoy– las premisas de aquella modernidad crítica que mencionábamos.

Todo lo anterior se encuentra, como si dijéramos, condensado de manera privilegiada en la primera Constitución independentista de Haití, promulgada por Jean-Jacques Dessalines en 1805, y muy especialmente en su famoso (y asombroso) artículo 14, que enuncia lo siguiente: “Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de una y la misma familia, donde el Jefe del Estado es el padre; los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros”.

Y bien. Es al análisis de este escandaloso enunciado constitucional, de su contexto y de sus significaciones implícitas, que quisiéramos dedicar el resto de esta exposición.

Empecemos esta sección apostando a una hipótesis fuerte. La primera y más radical respuesta a los falsos “universalismos” filosófico-políticos en que incurrió el pensamiento hegemónico de la Ilustración (incluyendo, y por anticipado, los ocasionales “errores” de Marx respecto de la cuestión colonial), la dará la revolución haitiana⁸. Y la dará de hecho –por la significación objetiva de su praxis, que puso en cuestión el “universalismo” euro-etnocéntrico del pensamiento iluminista, aún el más avanzado–, y también de derecho –por sus textos, y de forma espectacularmente inaugural por sus primeros textos constitucionales, como enseguida veremos–.

De más está decir que esta textualidad –así como sucedió con la propia revolución que le dio origen– es una desaparecida de la historiografía política y jurídica, pero también de los sofisticados *cultural studies*.⁹ Y, dicho sea entre paréntesis: Es raro, en efecto, que nuestra actualidad “postcolonial”, con su obsesión teórica por los



problemas del “multiculturalismo”, la “hibridez cultural”, las “políticas de la identidad”, las “indecidibilidades étnicas” los “*in-between* identitarios” y demás yerbas de variada especie post, no se haya volcado ávidamente al estudio de un texto tan inaudito como la Constitución de 1805, que pone por escrito las dificultades y aporías de todas estas cuestiones doscientos años antes de que se transformaran en una moda académica “occidental”. La (re)negación inicial que sufrió esa revolución, como puede verse, continúa su marcha triunfal.

Hemos hablado en otros lugares de la profunda, escandalosa significación del artículo 14 de la Constitución de

1805, que decreta que de allí en más todos los haitianos serán denominados negro, y dijimos que implicaba un sonoro y sarcástico cachetazo al rostro del “falso universalismo” occidental, incluido el de una Revolución Francesa que tuvo que ser –y casi siempre a desgano– persuadida por otra revolución –la haitiana– de que la particularidad “negra” merecía ser comprendida en los derechos “universales” del Hombre. Subrayemos ahora una aparente paradoja: el artículo 14 se levanta al mismo tiempo contra y a favor de la Revolución Francesa. Si por un lado le muestra su inconsecuencia, por el otro es absolutamente consecuente con las propias premisas de las que parte la revolución en la cual se “inspira”.

Propongamos pues una fórmula sucinta e igualmente paradójica: *la Revolución Haitiana es más “francesa” que la Francesa*. Pero, al mismo tiempo, sólo lo puede ser porque es haitiana. Sólo desde esa “periferia” excluida del Universal se podía enunciar lo que le faltaba al “centro” para ser en serio “universal”. Y ello en un triple sentido: ya no solamente “político” y además (inseparablemente) “social”, sino también “étnico-cultural”, “racial”. El artículo 14 denuncia la existencia de un conflicto irresoluble –de una dialéctica negativa, “trágica”– entre el universal y el particular, entre el concepto (abstracto) y el objeto (concreto), y al mismo tiempo repone los términos de ese conflicto en el “centro” de la pretendida universalidad. Es decir: al “particular universalista” de la revolución francesa (y del euro-centrismo en general), el artículo 14 (fórmula condensante de todas las complejidades de la revolución haitiana) responde con un “universal

particularista”, que muestra que sólo el particular que no puede ser plenamente reconducido al universal revela la verdad “abierta” de una supuesta totalidad que es en realidad –para decirlo con Sartre– un permanente proceso de des-totalización y re-totalización¹⁰. Como si todo eso fuera poco, muestra claramente que lo que “en última instancia” permite explicar ese conflicto irresoluble no es un error de pensamiento de la Ilustración corregible con más Ilustración, sino la base material (la esclavitud real, y no “metafórica”) que “sobredetermina” ese pensamiento. Es decir, no una contradicción lógica, sino la estructura misma del sistema-mundo.

Para intentar aclarar lo más posible esto: cuando Adorno y Horkheimer, en su extraordinario ensayo sobre “El Concepto de Ilustración”, hablan de la necesidad de “ilustrar la ilustración”, esto hay que entenderlo al menos en tres sentidos diferentes, aunque complementarios:

- 1) No tiene ningún sentido abandonar la ilustración, pretender negarla o situarse en no se sabe qué exterioridad a ella, puesto que ello significaría también abandonar o negar las potencialidades emancipadoras de la ilustración, dejándose, por así decir, al “enemigo”; la batalla debe ser dada, pues, en el interior de la ilustración misma;
- 2) Sin embargo, la lógica misma del pensamiento ilustrado, ya desde sus inicios (inicios que para Adorno y Horkheimer, como es sabido, se ubican en los propios orígenes del pensamiento occidental, incluso en sus orígenes míticos, “pre-filosóficos”) ha tendido a privilegiar los aspectos

- instrumentales y dominadores de un pensamiento “identitario” que tiende a eliminar o disolver la particularidad concreta del objeto material en la generalidad abstracta del concepto ideal;
- 3) Obviamente, esta tendencia sólo ha podido realizarse plenamente en el contexto del modo de producción capitalista, que demanda la completa dominación de la “Naturaleza”, y donde el Saber y el pensamiento ilustrado se vuelven mera técnica dominadora. Aunque se ha tornado hegemónico por las necesidades del capitalismo, este “estilo” de ilustración —que disocia su aspecto dominador de su aspecto emancipador— fue hegemónico también en los llamados “socialismos reales”. La crítica de la ilustración “trunca” —de la ilustración como falsa “totalidad”— se vuelve así inseparable de una crítica de la modernidad como tal, que implica otra concepción de la modernidad: justamente, la de una modernidad (auto)crítica.

Sobre la base de estas premisas, “ilustrar la ilustración” desde adentro de la propia ilustración implica el pasaje —cualitativo, y no meramente cuantitativo— a una nueva lógica “ilustrada” basada en el respeto de aquella materialidad singular del “objeto”. En otras palabras, instalarse en ese punto de conflicto, de tensión no reconciliada entre el concepto y el objeto. Pero, precisamente, esto no es algo que pueda hacerse mediante el puro concepto: ello supondría la recaída en un pensamiento “identitario” que apunta a la identificación del objeto con el concepto. A su vez, no se podría hacer sin el concepto, so pena de caída en el más craso (e impo-

sible, por otra parte) irracionalismo. De allí que Adorno, en su *Dialéctica Negativa*, proponga una filosofía que, inevitablemente, siga utilizando al concepto contra sí mismo (lo cual sería la definición mínima de un pensamiento crítico).¹¹ Más exactamente: que conduzca al concepto más allá de sí mismo, hacia ese límite que es la singularidad material, resistente, del objeto. La teoría, así, es permanentemente una “totalidad” abierta, no-suturada ni cerrada sobre sí misma en su pura conceptualidad abstracta, sino que está en diálogo ríspido y conflictivo con lo real, pensándolo desde la no-identidad entre Idea y Naturaleza (entendida esta última en el sentido amplio de “materialidad de lo real”).

Es relativamente fácil ver, finalmente, que este tipo de propuesta retoma, en su propio registro y con sus propias inflexiones, la crítica de Marx al idealismo “concepto-céntrico” y en última instancia des-materializado de Hegel, aunque lo hace informado por una serie de formas de pensamiento posteriores (Weber, Nietzsche, Freud, y de manera harto más conflictiva, Heidegger). Y retoma, asimismo, complejizándolas aún más, las implicaciones profundamente “filosóficas” de las *Tesis sobre Feuerbach*: como también lo dice Adorno en la *Dialéctica Negativa*, la “transformación del mundo” que debía sustituir a su mera interpretación, no se ha llevado a cabo. La hora de la realización (y consiguiente disolución) de la filosofía en el “reino de la libertad”, ha pasado de largo. La filosofía, pues, ha quedado “flotando en el aire”, en el *topos uranus* de la pura idealidad del Concepto. De nuevo debe ser “bajada a tierra” para producir su encuentro conflictivo, no-identitario, con el Objeto, que es tanto Naturaleza

—en el sentido amplio de la materialidad de lo Real— como Historia.

Y bien: el artículo 14 —esta es aquí nuestra hipótesis central, que en seguida buscaremos argumentar— hace precisamente eso.

Contra esos “vientos y mareas”, la constitución haitiana —y la expresión más nítida y compleja de esto es nuevamente el artículo 14— invierte la tendencia, y lo que hace es politizar el sentido de las distinciones de “raza” y color de piel: como veremos más abajo, ser negro, blanco o mulato es, para la constitución haitiana, una problemática cuestión política heredada de la historia, que nada tiene que ver con pseudo-científicas fantasías “naturalistas” y biológicas. Todas estas se muestran como intentos de pensamiento “identitario”, como formas de dominación por el Concepto que fracasan ante la resistencia del Objeto.

Sin renunciar al pensamiento ilustrado ni al ideario de la Revolución Francesa, se apoya en la materialidad concreta de la propia Revolución (la “haitiana”) y del lugar particular que tiene el color “negro” de los esclavos, para denunciar desde adentro el carácter “identitario” de las pretensiones de universalidad abstracta de la Declaración de 1789. Al mismo tiempo pone

en escena algo que será esencial para Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*: a saber, la tensión interna al propio logos entre la ilustración y el mito; la constitución haitiana, como se verá, conserva elementos profundamente míticos —como los derivados de la religión vudú y de la utopía del “retorno a África”—, pero que emergen reinterpretados y reconstruidos en su articulación conflictiva con el ideario ilustrado. Se sortea así la omnipotencia eurocéntrica de un pensamiento identitario-instrumental que, según Adorno y Horkheimer, cree poder deshacerse plenamente del mito, y de lo que en él hay de “naturaleza”, mediante su dominación por el Concepto.

Evidentemente, tampoco el artículo 14 —o siquiera la Revolución Haitiana en su conjunto— puede producir por sí mismo, y en su época, la metafórica “realización” de la filosofía. Pero lleva ese impulso, o esa potencialidad, un paso más allá de la Revolución Francesa, y en verdad está más cerca de las *Tesis sobre Feuerbach*, o incluso de la *Dialéctica Negativa*, de lo que jamás lo estuvo el pensamiento ilustrado, incluso el jacobino.

La constitución haitiana de 1805 (y, repitamos, sus antecedentes en el borrador redactado por Toussaint en 1801), además de ser el primero de su tipo, es un documento absolutamente extra-ordinario en el contexto de las constituciones y declaraciones políticas post-independentistas americanas del siglo XIX. Ningún otro texto da cuenta más elocuentemente de la naturaleza verdaderamente inaudita —impensable e irrepresentable, para decirlo con Trouillot—¹² de esa revolución. Ningún otro documento articula más complejamente, en efecto, el carácter revolucionario del nuevo estado, la contra-modernidad sincrética de sus supuestos básicos subyacentes,¹³ y los asimismo extraordinarios desafíos que la revolución tuvo que enfrentar en el contexto de un segmento del sistema-mundo en el cual la esclavitud era regla, y donde la expansión colonialista estaba comenzando a extenderse hacia Asia y África, y el racismo “taxonómico” empezaba a mutar hacia un aún más frontal racismo de base biológica y “científica”.

Contra esos “vientos y mareas”, la constitución haitiana —y la expresión más nítida y compleja de esto es nuevamente el artículo 14— invierte la tendencia, y lo que hace es politizar el sentido de las distinciones de “raza”

y color de piel: como veremos más abajo, ser negro, blanco o mulato es, para la constitución haitiana, una problemática cuestión política heredada de la historia, que nada tiene que ver con pseudo-científicas fantasías “naturalistas” y biológicas. Todas estas se muestran como intentos de pensamiento “identitario”, como formas de dominación por el Concepto que fracasan ante la resistencia del Objeto. Por supuesto, no estamos reduciendo la cuestión a una lucha “filosófica”: lo que decimos es que la inaudita violencia material de ese proceso revolucionario, como efecto de la violencia multiseccular de la colonización y la esclavitud, es proporcional al fracaso “conceptual” de una hegemonía que, por así decir, ya había nacido abortada. Está claro, que “todos somos negros” es una inversión de los delirios clasificatorios (de esa verdadera locura “cartesiana”, podríamos decir) de los administradores coloniales franceses, que habían creído detectar 126 tonalidades diferentes de “no-blancura”. Pero no por ello ese enunciado implica una completa homogeneización, un nuevo universal abstracto. Desde ya, no hubiera podido serlo en sí mismo, en tanto –como hemos visto hace un momento– asume como si fuera “universal” su propia particularidad excluida; el como si se transforma entonces en un como-no, de acuerdo a la notable fórmula propuesta por Jacob Taubes en su estudio sobre Pablo de Tarso:¹⁴ una metáfora –o una *sinécdoque*, si se quiere– de lo inconmesurable, lo incomparable, lo no-asimilable. Para nuestro caso: el color negro, que, como acabamos de decir, adquiere pues un “tinte” plenamente político, o sea des-naturalizado. Pero “des-naturalizado” no quiere decir

des-materializado, sino exactamente lo contrario; es la “naturaleza” entendida como condición “racializada” la que resulta ser una abstracción idealista, metafísica, puramente “espiritual”. El color negro del artículo 14, en cambio, es político porque (y no a pesar de que) es el color de una piel, que viene pegado a una carne: es la recuperación de una plena, irreductible materia en el seno de la abstracción “espiritualizada” que domina la auto-representación ideológica del sistema-mundo blanco-burgués. Y en ese sentido –que también es el que Adorno le da a la palabra– es auténtica “Naturaleza”: es la concreción material del Objeto, de la Cosa, cuya “naturalización” había sido el efecto de una metafísica, y por supuesto –se ha visto– de una política.

Por esa vía, la constitución haitiana se introduce en una compleja y laberíntica heterotopía, para usar esa noción foucaultiana¹⁵ –lo contrario, precisamente, de la homogeneidad rectilínea de las representaciones “oficiales” de la modernidad–; una heterotopía en la cual las ideas “universalistas” de la igualdad racial o las demandas identitarias de reparación por las injusticias del pasado, así como los anhelos de una redención futura, tienen que ser re-fundadas sobre criterios “contra-modernos” –lo cual quiere decir “al mismo tiempo”, ya lo sabemos, que no renuncian a su “modernidad”, sino que la redefinen–. De allí lo que podríamos llamar su carácter utópico, en el sentido, por ejemplo, de Ernst Bloch: es el todavía-no que por su propia “imposibilidad” desnuda la iniquidad del presente.

Por supuesto que para una concepción “posibilista” de la adecuación de las leyes a la realidad sobre la cual deben legislar –para una *Realpolitik*

jurídica, digamos— la constitución de 1805 revela un muy serio desfasaje entre sus prescripciones enunciativas y sus posibilidades de aplicación a

y “asambleística”, que incluye tanto a *affranchis* (esclavos libertos) ilustrados y educados en Francia, como a ex esclavos “ágrafos” (en el sentido



una situación social, política y étnico-cultural caótica e irresuelta como la que vive el nuevo estado a la salida de un proceso revolucionario devastador. Pero, justamente: lo que esa constitución, como texto filosófico-político antes que estrictamente “jurídico-realista”, pretende hacer, es mostrar los límites de ese realismo jurídico “occidentalista” ante una realidad irrepresentable para el universalismo eurocéntrico. La revolución haitiana, en cierto modo, no se parecía a nada. Su constitución, por lo tanto, tampoco. Esta extrañeza tanto del borrador de 1801 como de la versión de 1805, su des-centramiento (su ex-centricidad) respecto de las convenciones (y las concepciones) constitucionalistas occidentales, empieza ya en su propio origen: si bien respectivamente firmadas por Toussaint y Dessalines, ambas son el producto de una discusión colectiva

européa). La constitución expresa, pero no “sintetiza”, las tensiones de intereses entre esos sectores, haciéndose cargo de su carácter no resuelto. Al contrario de las pretensiones unitarias abstractas de la inmensa mayoría de las constituciones “burguesas”, incluyendo muchas de las posteriores constituciones de las nuevas independencias americanas —que actúan bajo el presupuesto ideológico de que en la Nación no hay divisiones de clase, “raza”, género, etcétera, como si esa pretensión no fuera “utópica”, ahora en el sentido peyorativo del término—, el texto haitiano asume una suerte de dialogismo conflictivo que no da nada por “superado” de antemano. Más aún: expresa asimismo una tensión (que para el pensamiento “universalista-occidental” no puede menos que aparecer como una contradicción incomprensible) entre las muy

“ilustradas” declaraciones de promoción de las libertades individuales características de la modernidad “liberal” (igualdad ante la ley, inviolabilidad de la intimidad, derecho a ejercer libremente la propia ocupación, y así siguiendo) y un igualmente enérgico “paternalismo” comunitario, que impone severas restricciones a la acción individual y le confiere al Estado el derecho de condicionar la voluntad de los individuos a las necesidades económicas de la sociedad. Tal “contradicción” se explica en alguna medida, claro está, por la abismalmente crítica situación económica y social del Haití inmediatamente post-revolucionario, que requería en la visión de Toussaint o Dessalines una decidida y enérgica acción estatal de re-organización. Pero es también, y probablemente en mayor medida, la expresión de un sincretismo involuntario –o una transculturación catastrófica, para parafrasear a nuestro propio modo una noción de Fernando Ortiz– entre, por un lado, las ideas “modernas” de una Revolución Francesa o una Ilustración que también en alguna medida habían inspirado la oportunidad de la Revolución Haitiana, y por otro, las “pre-modernas” tradiciones comunitaristas (reales o imaginarias) de un mítico pasado “africano”, que se trataba ahora de recuperar luego de que los esclavos hubieran sido arrancados de ellas de la manera más violenta y violatoria posible.

Ya la constitución “toussaintiana” de 1801 jugaba intencionalmente con las ambigüedades de la situación revolucionaria. Aunque no declaraba explícitamente la independencia (Toussaint había conquistado por métodos revolucionarios el cargo de Gobernador General, pero lo ejercía todavía en nombre del Imperio

francés), su artículo primero establecía que si bien Saint-Domingue forma parte del Imperio, “está sujeta a leyes particulares”. Desde el inicio, pues, el texto se hace cargo de un conflicto de soberanías –de un conflicto, digamos, en el corazón del propio Imperium–. En efecto: ¿cómo podría ejercerse adecuadamente la Ley (francesa) general en un caso que se reserva para sí mismo una irreductible particularidad, sobre todo cuando el artículo 19 dirá que en el territorio de Saint-Domingue sólo son válidas las leyes aprobadas por la Asamblea Nacional local? Ya de entrada, como se ve, se plantea la existencia de una tensión política irresoluble. Y a continuación se nos presentarán todas las complejidades étnicas, culturales, sociales, de la situación. El artículo 3 había declarado la abolición de la esclavitud presente y futura: “La esclavitud queda abolida para siempre; aquí todos los hombres nacen, viven y mueren libres y franceses”. La ciudadanía –todavía “francesa”– es inmediatamente asociada a la libertad concreta que implica la prohibición de la esclavitud: no se trata tan sólo de la abstracta libertad jurídica, sino de la cuestión social. Los conceptos de ciudadanía y libertad dependen directamente de la eliminación de una clase: la de los esclavos. Lo cual, como es obvio, significa en los hechos la eliminación de dos clases: también la de los amos; una vez más, Hegel ha sido aquí radicalmente materializado unos años antes de que la Fenomenología fuera siquiera concebida.

Junto con la esclavitud, por lo tanto, ha quedado abolida la distinción liberal entre lo “político” y lo “social”. Por otra parte, la referencia un poco extraña a que los hombres nacen, viven y mueren libres –pues si ya se

dijo “nacen y viven”, ¿para qué hace falta aclarar que también mueren libres?— es de una notable polisemia: si por un lado puede entenderse como una cláusula tranquilizadora hacia Francia en el sentido de que no está en los planes revolucionarios declarar la independencia —ya que los hombres mueren libres y franceses—, por otro

El 1º de enero de 1804, al menos una de esas múltiples tensiones cruzadas queda resuelta: Dessalines declara la independencia. Los “negros” nacen, viven y mueren libres, sí, pero ya no más franceses, sino “haitianos”. Nace una república negra con un nombre indígena —nueva manifestación de pluralidades cruzadas—. Y esto solo ya habla de otra tensión: el mito del retorno a África sigue vigente; “Hayti” es el nombre de esta tierra que perteneció alguna vez a los arawak y a los tainos.

puede interpretarse como una advertencia (ante las sospechas que Toussaint ya tiene de un intento por parte de Napoleón de restaurar la esclavitud) de que los ex esclavos están dispuestos a defender su libertad (“francesa”) hasta la muerte. Y haya aún una tercera —y no excluyente— posibilidad de lectura:

aclarar que los futuros “haitianos” son franceses, equivale a mostrar, otra vez, que a la “universalidad” de la revolución francesa le faltaba una parte, que ahora la revolución haitiana ha venido a reponer. Y que esa “parte”, para colmo, tiene asimismo un color particular, el negro: un “color local”, podríamos decir.

El 1º de enero de 1804, al menos una de esas múltiples tensiones cruzadas queda resuelta: Dessalines declara la independencia. Los “negros” nacen, viven y mueren libres, sí, pero ya no más franceses, sino “haitianos”. Nace una república negra con un nombre indígena —nueva manifestación de pluralidades cruzadas—. Y esto sólo

ya habla de otra tensión: el mito del retorno a África sigue vigente; “Hayti” es el nombre de esta tierra que perteneció alguna vez a los arawak y a los tainos. Ahora bien, los ex esclavos, aún cuando una parte de ellos haya ya nacido —por varias generaciones— en América, no son “aborígenes”, sino que han sido, y contra su voluntad, “trasplantados”. Sin embargo, la elección para el nuevo estado negro de un antiguo nombre taíno ¿no está indicando —no podemos saber si de manera “consciente”— una voluntad de arraigo, de integración, si se quiere? Pero es una “integración” plural, tanto en términos étnico-culturales (“africanos” con “aborígenes”, aunque sea vía el simbolismo del nombre, ya que los indígenas originarios han sido exterminados) como, por así decir, de clase: son, expresado benjaminiano, todos los anteriores “vencidos de la Historia” los que están fundando la nueva Nación.

Si se quisieran más pruebas de la densidad filosófica del contenido político de la revolución, bastaría citar el primer párrafo del Preámbulo de la nueva constitución, que Dessalines promulga el 20 de mayo de 1805:

“En presencia del Ser Supremo, ante quien todos los mortales son iguales, y que ha diseminado tantas clases de seres diferentes sobre la superficie del globo con el solo propósito de manifestar su gloria y poder mediante la diversidad de sus obras...”.

Ya no se trata, se ve, de la simple homogeneidad abstracta de la igualdad ante la Ley (humana o divina). Se empieza por afirmar una igualdad universal para, en el mismo movimiento, aseverar la diferencia y la diversidad. Se apela a la singular retórica de teología ilustrada y racionalista

de la Revolución Francesa (el “Ser Supremo”) para inmediatamente dotar al Ser de determinaciones particular-concretas. El Ser, en efecto, como afirmaba Aristóteles, “se dice de muchas maneras”, pero todas ellas son simultáneas. No se trata de elegir entre lo Uno y lo Múltiple –como si estuviéramos, digamos, ante un debate actual entre Deleuze y Badiou–, sino de sostener ambos en su tensión irreductible. Por otra parte, no se trata tampoco de un mero pluralismo liberal, acrítico, que se limita a superponer las diferencias bajo la máscara ilusoria de una “coexistencia pacífica”. Necesariamente hay una de esas diferencias –la diferencia “negra”– que no puede tener el mismo lugar que las otras: ella es, por así decir, el analizador semiótico-político de la inteligibilidad del “Sistema” en su conjunto.

La siguiente frase avanza un paso más en este camino:

“... Ante la creación entera, cuyos hijos desposeídos hemos tan injustamente y durante tanto tiempo sido considerados...”

Otra vez, la totalidad de la “creación” es especificada por su parte excluida, “desposeída” –por esa parte-que-no-tiene-parte, como diría Rancière¹⁶: para nuestro caso, los antiguos esclavos negros (“raza” y clase son nuevamente convocados para definir un no-lugar en la totalidad). Otra vez: en el mejor estilo de esa dialéctica negativa que un siglo y medio más tarde especificará Adorno, es el “detalle” irreductible a la totalidad el que especifica dicha totalidad sin permitir su pleno “cierre”: el “objeto”, sin negar su conexión con el Concepto, es al mismo tiempo un plus, un “resto” autónomo que resiste su identidad con el Concepto.

Universalismo y particularismo, en efecto, se referencian mutuamente, aunque de nuevo sin operar una “síntesis superadora”: la igualdad universal no podría ser alcanzada sin la demanda particular de los esclavos negros que han sido “expulsados” de la universalidad; al revés, esa demanda particular no tiene sentido sino por su referencia a la universalidad.

Esta estructura se manifiesta más aún cuando confrontamos aquellos artículos del cuerpo constitucional que abordan especialmente las cuestiones “raciales” y “clasistas”. El artículo 12 advierte que “Ninguna persona blanca, de cualquier nacionalidad, podrá poner pie en este territorio en calidad de amo o propietario, ni en el futuro adquirir aquí propiedad alguna”; el siguiente artículo, sin embargo, aclara que “el artículo precedente no tendrá efecto ninguno sobre las mujeres blancas que hayan sido naturalizadas por el gobierno (...) Incluidos en la presente disposición están también los alemanes y polacos (??) naturalizados por el gobierno”. No sabemos por qué se hace la extraña especificación sobre los “alemanes y polacos” naturalizados. Pero sin duda su mención es el colmo del particularismo, más subrayado aún por el hecho de que también alemanes y polacos –que uno suele asociar con la piel blanquísima y los cabellos rubios de sajones y eslavos– son, ahora, negros, según lo ha establecido el artículo 14, ya que si están “naturalizados”, también ellos son haitianos. Esta generalización particularizada a primera vista absurda tiene el enorme valor de –como decíamos más arriba– una interrupción del “racialismo” biológico o “naturalista”: si hasta los polacos y alemanes pueden ser decretados “negros”, entonces está claro que

negro es una denominación política (o político-cultural, si se quiere), es decir arbitraria (en un sentido más o menos “saussuriano” de la arbitrariedad del significante) y no natural ni necesaria. Y que por lo tanto lo fue siempre: con el mismo gesto se “deconstruye” la falacia racista que atribuye rasgos diferenciales a las distintas “especies” humanas de Voltaire, así como el dislate de las 126 tonalidades de color negro. Hay que insistir, entonces: mediante este “acto de habla” –este verdadero y poderoso

Si de la Revolución (haitiana) se puede decir que “ilustra la ilustración” (en sentido adorningiano), también se puede decir de ella que revoluciona la revolución (francesa), al introducir en su modernidad una “tradicionalidad” que no implica un retroceso, sino una nueva combinación (pues, ya lo hemos visto: la modernidad de la Revolución Francesa no es recusada, sino de hecho tildada de insuficiente), una combinación que se hace cargo de la desigualdad.

performativo— se produce una inquietante paradoja filosófica: la de que el universal es derivado de una generalización de uno de sus particulares. Y no de uno cualquiera, sino, nuevamente, del que hasta entonces había sido “materialmente” excluido. Como dice no sin discreta ironía Sybille Fischer, “llamar a todos los haitianos, más allá del color de su piel, negros, es un gesto similar al de llamar a todo el mundo, más allá de su sexo, mujeres”. De cualquier manera, y para volver a ello, está clara la intención político-cultural de la cláusula. Finalmente, ¿para qué es necesario legalmente introducirla, si ya ha empezado por aclararse que en Haití no será permitida ninguna clase de distinciones por el color de la piel? El sentido no es, pues, meramente jurídico: se trata, todavía, de no ocultar ni disfrazar, en la historia que ahora

puede llamarse “haitiana”, el lugar determinante que en ella ha tenido el conflicto político entre las “razas” –negros contra blancos, para empezar, pero también mulatos contra negros y blancos según los momentos, etc.—. Como decíamos más arriba, el artículo 14 (y toda la constitución a la cual pertenece) hace *de facto* la crítica, incluso anticipada, de una (*ideo*) *lógica* constitucional que imagina el estado-nación “moderno” como una *unidad* homogénea, sin distinciones de clases, “razas”, género, etcétera.

Al mismo tiempo hay en la constitución de 1805, y en el propio artículo 14, una concepción unitaria de la nación. Pero véase con cuál criterio: “Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de una y la misma familia, donde el Jefe del Estado es el padre”. “Paternalismo”, decíamos antes –y por supuesto, podríamos agregar “patriarcalismo”–; la nación es pensada como una gran familia unida e indivisible (donde, ya sabemos, todos los miembros son “negros”), dirigida –como corresponde a la metáfora– por el “padre” en tanto Jefe del Estado. Es justamente contra esta analogía entre el estado y la familia (que en la tradición política europea puede ya detectarse en la antigua Grecia y su distinción entre *polis* y *oikos*, central incluso como motivo de conflicto trágico, tal como se encuentra en la *Antígona* de Sófocles) que luchan los primeros grandes teorizadores del Estado “europeo-moderno”: el debate puede leerse en Maquiavelo, en Hobbes, en Locke. Obviamente, se trata ante todo de un combate contra el “paternalismo” feudal y contra la “herencia de sangre” del Poder, y a favor de una idea más estrictamente jurídico-política, y no

“familiarista”, de dicho Poder. Pero, justamente por ello, es también un argumento tendiente a la separación entre “sociedad política” y “sociedad civil” –o más genéricamente, entre Estado y sociedad–. Sea como sea, esa es una cuestión “occidental”, europea. El artículo 14 nada tiene que ver con esa polémica: la unidad “política” que levanta como programa es la de la estructura social “tradicional”, “pre-moderna”, sí, pero africana, en la cual la lógica del poder “político” es indistinguible de las estructuras del parentesco, y que, al decir de Lévi-Strauss, transforma la consanguinidad biológica en alianza social y política.¹⁷ Otra muestra, pues, de politización –es decir, de materialización, en el sentido estricto– de una “naturaleza” abstracta. Si de la Revolución (haitiana) se puede decir que “ilustra la ilustración” (en sentido adorniano), también se puede decir de ella que revoluciona la revolución (francesa), al introducir en su modernidad una “tradicionalidad” que no implica un retroceso, sino una nueva combinación (pues, ya lo hemos visto: la modernidad de la Revolución Francesa no es recusada, sino de hecho tildada de insuficiente), una combinación que se hace cargo de la desigualdad.

Todo lo anterior hace a lo que –apelando nuevamente a una especie de metáfora psicoanalítica– podríamos llamar una identidad dividida haitiana. “Dividida”, y por ello mismo tanto más auténtica y verdadera, ya que pugna por sustraerse a la falsa homogeneización de la ilusión “identitaria”. Tenemos una nación nueva, fundada “desde cero”: al contrario de lo que sucederá con las otras independencias americanas, hay una radical discontinuidad (jurídica, sin duda, pero

también, y por sobre todo, étnico-cultural: es una nación “negra”) respecto de la situación colonial. Pero su “novedad” consiste, ante todo, en un reconocimiento y una puesta en acto de los insolubles conflictos heredados de la situación colonial y de la lógica étnica, social y económica de la plantación: el ideario de la Revolución Francesa es, al mismo tiempo que conservado, llevado más allá de ella misma –es decir: más allá de sus límites históricos, políticos e ideológicos del momento–, un “más allá” donde se encuentra con el color negro; y ese “color local”, como lo llamábamos, obliga a un aparente retroceso –para las concepciones “evolucionistas” y “progresistas” euro-céntricas– hacia las tradiciones míticas africanas, pero que en realidad significa un salto adelante respecto de las limitaciones de esa modernidad euro-céntrica.

En un lúcido ensayo, Doris L. Garraway¹⁸ señala las enormes dificultades –ideológicamente “sobre-determinadas”, desde ya–, para el pensamiento eurocéntrico, de concebir la excentricidad “filosófico-política” de la revolución haitiana, que es sistemáticamente inscripta bajo la figura de un “reflejo” de la Revolución Francesa, considerada el significante originario de los valores políticos “modernos”, sin siquiera concebir la posibilidad de que ese “significante” hubiera sido forzado a ensanchar y multiplicar sus “significados” por los propios límites que la Revolución Haitiana reveló en él. Ya en la década del treinta del siglo XX el poeta y ensayista martinicano Aimé Césaire recusaba enérgicamente la idea de que la revolución de Saint-Domingue fuera un simple “apartado” de la Revolución Francesa: “Es absolutamente necesario

(dice Césaire) que entendamos que no hay Revolución Francesa en las colonias francesas. Lo que hay es en cada colonia –y muy especialmente en Haití– una revolución específica, nacida en la ocasión de la Revolución Francesa, conectada con ella, pero desarrollándose conforme a sus propias leyes y con sus propios objetivos” (los subrayados son nuestros).¹⁹

Ahora bien: ni las teorías clásicas del nacionalismo –que tienden a considerarlo un fenómeno de la modernidad europea–; ni la teoría de Benedict Anderson –que si bien busca sortear esa impronta eurocéntrica, construye una serie de modelos en ninguno de los cuales encaja el caso haitiano–; ni el mainstream de la teoría post-colonial –que, con todos sus “rizomas”, “hibrideces”, “in-betweenes” y demás sigue pensando, paradójicamente, de manera binaria la relación metrópolis/colonia–; ni antes o simultáneamente con ellas las teorías marxistas “ortodoxas” –con su abordaje en el fondo asimismo eurocéntrico, que curiosamente piensa la historia también como exportación de las sociedades “avanzadas” a las “atrasadas”– pueden dar cuenta acabadamente de lo que proponemos denominar la bifurcación tripartita con la que tuvo que confrontarse la Revolución Haitiana.

Con “bifurcación tripartita” estamos acuñando, para mayor claridad, lo que en verdad es un pleonasma: pese al equívoco de la raíz “bi”, toda bifurcación abre tres direcciones, como es fácil apreciar en lo que se llama una bifurcación del camino, ante la cual se puede avanzar por la izquierda, por la derecha o hacia atrás (de vuelta a “Guinea”, por así decir). La bifurcación, es sabido, es una figura central en la llamada teoría de las catástrofes

de René Thom y otros, para dar cuenta de ese punto absolutamente singular de encuentro de fuerzas a partir del cual la “estructura” que se venía desarrollando se transforma radicalmente en otra cosa (la cresta de rompimiento de la ola es el ejemplo paradigmático). Y en otro registro teórico, es el lugar en el cual Edipo se encuentra con su destino: ese cruce de tres caminos (que los latinos llaman *Trivium*, de donde deriva nuestro adjetivo “tri-vial”) donde, justamente por no querer retroceder, asesina a su padre Layo y se precipita en la tragedia. Se ve, entonces, por qué hablamos de la revolución haitiana como de una tragedia, y por qué calificamos sus “opciones” filosófico-políticas de bifurcación catastrófica.

Ahora bien: más arriba especulábamos con la idea de que los esclavos –revirtiendo la lógica de “universalización” de la particularidad operada por el euro-centrismo colonial– se asumen como la parte que se proyecta hacia el todo señalándole su “universalidad” como falsa, puesto que trunca. A eso llamábamos algo más arriba universalismo particular, en tanto cumple la premisa de un auténtico pensamiento crítico: la de re-instalar en el centro del “universal” el conflicto irresoluble con el particular excluido, desnudando la violencia de la negación del “otro” interno a la que alude Balibar. Este es el significado profundo del artículo 14, con su irónica –y politizada– universalización del color negro. Pero tal lógica lo que hace es construir y constituir a ese color como el signifiante privilegiado –o, podríamos decir, el operador semiótico fundamental– de una materialidad crítica, una bifurcación catastrófica, que va a atravesar de una u otra manera

la productividad discursiva (filosófica, ensayística, ficcional, narrativa, poética y estética) de la cultura antillana. Desde ya, el cruce conflictivo y la intertextualidad trágica son un proceso presente en toda la cultura latinoamericana (y en toda cultura neo-post-colonial), y en ese contexto debe ser pensado “el color negro”. Pero en nuestro caso la cuestión de la negritud introduce una especificidad, incluso una extremidad, que le da toda su peculiar singularidad (en buena medida negada, como ya hemos dicho). Es por vía de ese polo extremo de singularidad –como diría Adorno en la huella de Benjamin– que puede accederse a la totalidad abierta y compleja, en conflicto consigo misma, que denominamos “modernidad”. La “negritud” es una imagen dialéctica que pone de manifiesto esa “totalidad” que llamábamos “modernidad” como una totalidad falsa, a la que un pensamiento instrumental-identitario le daba su apariencia de completitud. La semejanza con la cuestión “indígena” es evidente, pero no lo es menos su diferencia. Las comunidades “indígenas”, los llamados “amerindios”, son los propietarios originarios, “legítimos”, de *Abya Yala*. No necesitaban, como los “afroamericanos” construir sus títulos de “propiedad”. No tenían ni tienen, además, otra tierra de pertenencia o de referencia a la cual se vean obligados a elegir si “retornar” o no. La expropiación de su propio suelo material –además de la de su fuerza de trabajo, claro está– hace de la lucha por su recuperación un objetivo inequívoco. Sin embargo, nunca lograron, como los “afroamericanos”, llevar a cabo por sí mismos una revolución triunfante. A lo más que han podido acercarse es a compartir, indirectamente, el poder,

por ejemplo en la Bolivia actual de Evo Morales –y algo semejante ha empezado a ocurrir en Ecuador y otras naciones–. Y ello, dos siglos después de la “independencia”. Pueden, por supuesto, alimentar la memoria de cientos de revueltas heroicas como la de Tupac Amaru. Los “afroamericanos”, por su parte, tienen potencialmente la memoria de haber tomado el poder, y ello antes de que pudieran hacerlo siquiera los “burgueses blancos” independentistas. Y no, finalmente, para regresar a “Guinea” (aunque en alguna medida ese pueda seguir siendo un horizonte regulativo de su memoria cultural), sino para cruzar “Guinea” con su “propia” *Abya Yala* ennegrecida –de lo cual es testimonio, lo hemos dicho, el nombre Hayti–. Es ese cruce de caminos, condensación de los cruces del propio sistema-mundo moderno, el que empuja a la experiencia haitiana hacia –si se puede invocar el oximoron– una centralidad extrema (y también insoportable e “incomprensible”, como lo sintetiza la tenacidad de su olvido). Y esa “extremidad”, esa especificidad también –bajo la lógica del “artículo 14”– es críticamente universalizable (en tanto muestra las aporías irresueltas y probablemente irresolubles de la relación con la “modernidad”) a la problemática del sistema-mundo en la actualidad, y tal como vino conformándose en toda la modernidad. La heterogeneidad entre las situaciones negra e indígena deberían poder constituir lo que llamábamos las “extremidades” de una nueva constelación que ponga en crisis la persistencia del pensamiento identitario en la colonialidad del poder/saber. Esa posibilidad se la debemos, entre otras cosas pero muy decisivamente, a la revolución haitiana

y sus efectos “filosófico-críticos” sobre el pensamiento y la praxis de nuestra actualidad. Sostenemos que es una vía (siempre incompleta y en proceso de des-totalización y re-totalización) de sortear el impasse de la oposición binaria “modernidad/post-modernidad” en la que permanecen encerrados los estudios culturales y la teoría post-colonial. Y sostenemos también que es una vía que –sobre la huella

conscientemente asumida o no de la revolución haitiana– viene ensayándose hace mucho en América Latina y el Caribe. La recuperación de esa vía abierta por la revolución haitiana en este “instante de peligro” que es nuestra actual Latinoamérica, con todas sus “bifurcaciones catastróficas”, es el piso mínimo de la (re)construcción de un pensamiento crítico propiamente latinoamericano.

NOTAS

1. Este texto, preparado especialmente para este evento, constituye en sus líneas básicas la reescritura de la última sección del Capítulo 6 de *La oscuridad y las luces*, libro en proceso de edición.
2. Profesor de Antropología del Arte y de Filosofía Política en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Ex Vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales. Ex Director y actual miembro del Comité Académico del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (UBA). Coordinador del Grupo de Trabajo CLACSO sobre Pensamiento Histórico-Crítico de América Latina y el Caribe. Autor de los libros *Un género culpable*, *Las formas de la espada*, *El sitio de la mirada*, *El fin de las pequeñas historias*, *La cosa política* y *La oscuridad y las luces* (próxima edición).
3. Horowicz, Alejandro: *El país que estalló. Antecedentes para una Historia Argentina* (2 tomos), Buenos Aires, Sudamericana, 2004/2005.
4. Para el 25 de mayo de 1810 ya se habían inventado, efectivamente, los paraguas. Pero eran carísimos dispositivos de seda natural que había que importar de Francia. Sólo una selectísima *élite* podía darse ese lujo. Si los cuadros de época son fidedignos, pues, ése era “el pueblo” que quería “saber de qué se trata”.
5. Aunque el concepto de *economía-mundo* y *sistema-mundo* proviene de la monumental y pionera obra de Wallerstein, es indispensable, para la comprensión de todos sus alcances, tomar en cuenta asimismo al menos los trabajos convergentes de Samir Amín, Giovanni Arrighi, André Gunder Frank, Barry K. Gills, Janet Abu-Lughod, y en general las investigaciones nucleadas en la revista *Review* del Fernand Braudel Center.
6. De más está decir que semejante “consecuencia” se agota con la propia Revolución. En 1802 Napoleón deroga el decreto de abolición de Robespierre y restaura la esclavitud en las colonias, con la espectacular excepción de Sainte-Domingue/Haití, donde las tropas imperiales francesas sufren su más grande derrota hasta Waterloo, a manos de los ex esclavos negros, y al costo de 200.000 vidas para éstos (si bien logran capturar a Toussaint, que morirá poco después en una mazmorra del Jura). La esclavitud en las colonias francesas no fue vuelta a abolir hasta 1848. Francia tiene el dudoso honor de haber sido la única potencia colonial que tuvo que abolir la esclavitud dos veces.
7. Cfr. Buck-Morss, Susan: *Hegel y Hatí*, Buenos Aires, Norma, 2005. Hegel redacta la *Fenomenología del Espíritu* entre 1804 y 1806, es decir, en estricta coincidencia con la culminación de la revolución haitiana y la declaración de independencia. Todos los biógrafos y comentaristas coinciden en que Hegel era un ávido lector cotidiano de la prensa mundial (“Mi oración laica de todas las mañanas”, llamaba él mismo a esa práctica). La prensa europea de la época –para atenernos sólo a ella– dedicó muchísimo espacio a la revolución haitiana, ya que esta causó una verdadera ola de terror entre las clases dominantes vinculadas a la explotación de las colonias. Durante casi dos siglos, el *mainstream* de la crítica hegeliana supuso que la referencia histórica para la alegoría del amo y el esclavo era la revolución francesa: otra palmaria demostración de la “colonialidad del poder/saber”.
8. No es nuestra intención rebajar, en ningún sentido, esa herencia extraordinaria que todavía el día de hoy constituye para nosotros el pensamiento ilustrado. Pero le haríamos un flaco favor a la teoría crítica que pretendemos defender ocultando sus insuficiencias (que serán básicamente las mismas que las de la Revolución Francesa inspirada en tal pensamiento) respecto de la cuestión de la esclavitud colonial. En efecto, aún en los *philosophes* más consistentemente “radicalizados” de la Ilustración (en Voltaire, Montesquieu, Rousseau e incluso Diderot, el más consecuente anticolonialista de todos ellos) no hay un análisis “materialista” riguroso –como sí podemos encontrarlo, aún con sus límites “románticos”, en otros terrenos– de la esclavitud colonial. Cuando se habla de “esclavitud” es, o bien una metáfora exclusivamente político-jurídica aplicada a la situación

europea (la “esclavitud” del *bourgeois* bajo el despotismo monárquico), o bien, en el mejor de los casos, el objeto de una condena moral aplicada a los “excesos” de un “abuso de poder”. Las razones económicas estructurales de la esclavitud nunca se pondrán en juego, ni siquiera en ese Rousseau que es capaz de llegar al borde “protopro-marxista” de interrogar a la propiedad privada como posible origen de “la desigualdad entre los hombres”.

9. El (más que “sintomático”) olvido –David Viñas lo llamaría más bien ninguneo– de la Revolución Haitiana, alcanza extremos que trascienden incluso la atribución ideológica al “eurocentrismo”. En su obra *Memoria del fuego*, Eduardo Galeano comete algo así como un error por línea en sus referencias a la Revolución Haitiana. Veamos: “(En la ceremonia de Bois Caiman) la vieja esclava, la íntima de los dioses, hunde el machete en la garganta de un jabalí negro (*No es un jabalí, es un cerdo; la diferencia es etnológicamente abismal: en los rituales de sacrificio se matan animales domésticos y no salvajes, pues la significación del sacrificio es precisamente la “para-humanidad” de la víctima expiatoria*). Al amparo de los dioses de la guerra y del fuego, doscientos negros (*Aunque no es posible, calcular el número exacto, las estimaciones más prudentes hablan de al menos dos mil*) cantan y danzan el juramento de la libertad (*El tema de la libertad no está todavía en juego; la rebelión que empieza en Bois Caiman es una reacción contra la super-explotación del trabajo, pero el programa abolicionista tardará en definirse*). En la prohibida ceremonia de vudú (*No es tan “prohibida”: aunque formalmente los rituales de este tipo no estaban autorizados, los amos casi siempre hacían la vista gorda, considerándolos una “válvula de escape” para las tensiones de la esclavitud*), los doscientos esclavos (*¡Otra vez!*) deciden convertir en patria (“¿Patria”? *Todavía deberán pasar más de diez años para que se plantee, y aún muy borrosamente, el tema de la independencia; de hecho, el mismísimo Toussaint no tomó esa decisión, como veremos, hasta principios de 1801*) esta tierra de castigo. Se funda Haití en lengua *créole* (*Dos gruesísimos errores en seis palabras: de ninguna manera “se funda” Haití en Bois Caiman: pasarán más de trece años hasta la declaración de independencia en 1804; por otra parte, “Haití” no es una palabra *créole*, sino aborigen, lo cual es de primerísima importancia, pues indica una insólita voluntad por parte de los esclavos afroamericanos de rescatar la memoria de los “pueblos originarios” de la isla, que habían sido salvajemente exterminados*). Como el tambor, el *créole* es el idioma común que los arrancados del África hablan en varias islas antillanas. Brotó del interior de las plantaciones, cuando los condenados necesitaban reconocerse y resistir (*De ninguna manera: el *créole* es, en lo esencial, un “invento” de los amos coloniales, en virtud de su necesidad de “comunicarse” con esclavos que, por provenir de muy distintas culturas africanas, hablaban más de veinte lenguas diversas. Justamente, lo interesante de esto es que semejante instrumento se les volvió en contra al estallar la revolución, puesto que ahora fue una herramienta de comunicación y organización entre los esclavos sublevados; pero ese “idioma” –más bien un “idiolecto” más o menos artificial– es muy anterior a la necesidad de “reconocerse y resistir”: pensado en su origen como instrumento de dominación, se transforma en arma de emancipación*). Es interesante que estas formas de (involuntario, por supuesto) “ninguneo” provengan de alguien como Galeano, a quien no se le puede negar su compromiso con las mejores causas.

10. Sartre, Jean-Paul : *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1964.

11. Cfr. Theodor W. Adorno: *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1987.

12. Trouillot, Michel-Rolph: *Silencing the past. Power and the production of history*, Boston, Beacon Press, 1995.

13. Gouldner, Alvin : *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.

14. Taubes, Jacob : *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2005.

15. Foucault, Michel : *Las palabras y las cosas*, Mexico, Siglo XXI, 1972.

16. Rancière, Jacques : *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.

17. Lévi-Strauss, Claude: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1975.

18. Garraway, Doris L.: “*Legitime défense* : Universalism and nationalism in the discourse of the Haitian Revolution”, en Doris L. Garraway (ed.): *Tree of liberty. Cultural legacies of the Haitian Revolution in the atlantic world*, University of Virginia Press, 2008.

19. Césaire, Aimé : *Toussaint Louverture*, La Habana, Instituto del Libro, 1967.

Acerca del desencuentro entre democracia y liberalismo.

Una aproximación histórico-conceptual al debate político en la Argentina del siglo XIX

Por Elías José Palti ()*

Las divergencias que recorrieron estos doscientos años en torno a la conflictiva relación entre liberalismo y democracia, parten de un fondo común; una teleología que intentaba pensar la discordancia entre uno y otro término, atribuyendo al liberalismo el carácter de una “idea fuera de lugar”. Apologetas y detractores coincidían, por esta vía, en el desfase de los presupuestos liberales respecto a la naturaleza esquiva de nuestros pueblos.

Elías Palti reflexiona en este trabajo tanto sobre las similitudes entre las épicas independentistas y las sentencias revisionistas, como también sobre aquello que, sostiene, no ha sido pensado al interior de este debate. Y lo hace a partir de un examen de las relaciones específicas entre dos conceptos de difícil articulación y que dieron lugar a las confrontaciones decimonónicas más cruentas. El liberalismo, a través de su utopía republicana y representativa, operó una sustracción respecto a la democracia. La democracia como forma de gobierno y poder constituyente soberano, como promesa y problema a la vez, fue reducida en su cualidad contradictoria y radical, transformándose en un horizonte unívoco que es necesario volver a interrogar para rebasarla como límite último del pensamiento político moderno.

Uno de los tópicos recurrentes en la historiografía relativa al siglo XIX argentino y latinoamericano es el del desencuentro entre liberalismo y la democracia. Su expresión característica sería el carácter restrictivo del sufragio y, en general, la desconfianza de las élites locales a la participación política de las masas populares. Los estudiosos destacarán así, con espíritu derogatorio, la naturaleza marcadamente antidemocrática de los sistemas políticos entonces instaurados. En última instancia, según señalan, esta tendencia antidemocrática se fundaría en el supuesto compartido de la existencia de cierta incompatibilidad de origen entre los principios liberales y la cultura y las tradiciones locales. En nuestro país, como en el resto de América Latina, el liberalismo sería una “idea fuera de lugar”. Como señala Charles Hale:

La experiencia distintiva del liberalismo derivó del hecho que las ideas liberales se aplicaron a países altamente estratificados, en términos raciales y sociales, y económicamente subdesarrollados, y en los que la tradición de centralismo estatal se encontraba profundamente enraizada. En síntesis, éstas se aplicaron en un ámbito que le era refractario y hostil.¹

Este tópico será reiterado una y otra vez por los historiadores, sin advertir la contradicción en la que de este modo incurrirán. Veremos así la paradoja de que los mismos que le cuestionan a las élites decimonónicas su poca vocación de plasmar en la realidad los ideales liberales-democráticos compartirán, no obstante, con aquellas, esa misma premisa que las llevó a cuestionar la

validez o aplicabilidad en nuestro medio de tales principios. Está claro que si, como señala Hale, la sociedad local no estaba preparada para las formas de gobierno democráticas, no podría criticársele a las élites locales su escasa disposición a hacer efectivas las mismas. La alternativa opuesta no mejora tampoco las cosas. Ésta consistiría en negarle toda validez al tópico de la ideas fuera de lugar y considerar la invocación al mismo por parte de las clases gobernantes del período como sólo una especie de coartada para privar a los sectores populares de derechos políticos. Una y otra alternativas, sin embargo, impiden por igual comprender el tipo de desafíos a que la clase política local se vio enfrentado en la instauración de nuevos regímenes de gobierno. Si la primera propuesta, escéptica en cuanto a las bondades políticas de la sociedad y la cultura latinoamericana, termina avalando (cuando no compartiendo llanamente) sus mismos prejuicios antidemocráticos, su opuesta lleva, en cambio, a atribuir a ellos todos los problemas políticos y reducir así los mismos a meros productos de alguna suerte de malformación congénita suya (limitaciones ideológicas, prejuicios clasistas, etc.). En definitiva, por debajo de ambas explicaciones opuestas subyace una premisa en común: una visión de la historia de corte marcadamente teleológico. Más allá del tipo de argumento a que se apele en cada caso para explicar el fracaso local en instaurar regímenes de gobierno democráticos, por detrás de ellos se trasluce una perspectiva compartida respecto de la historia argentina y latinoamericana como una especie de desviación respecto de un patrón racional de desarrollo. El siglo XIX sería interpretado así

Se hablará así, más que de un alejamiento de los principios democráticos, de la presencia de una “modernidad alternativa”. La falta de democracia será, para ésta, sólo una cuestión de perspectiva. El esencialismo implícito en esta perspectiva sólo conduce, sin embargo, a reforzar el teleologismo que impregna a toda la historiografía latinoamericanista. Su expresión característica es la llamada “filosofía latinoamericana”, la cual se dedicará a descubrir y dar expresión a un supuesto ser latinoamericano oprimido que busca ser rescatado de las mallas de una “razón occidental” alegadamente perversa (un empresa que en ocasiones bordea incluso el límite de lo paródico).

como una marcha cuya meta última presupuesta, aún cuando aquí estaría destinada a alcanzarse, estaría ya preestablecida de antemano: la realización de un cierto ideal eterno de democracia moderna.

Retomando la expresión que Natalio Botana y Ezequiel Gallo eligen como título para el volumen que dirigieron conjuntamente en la serie de *Historia del pensamiento argentino*, éste cabría comprenderlo como un período de transición que llevaría idealmente de la *República posible a la República verdadera*.² Esta premisa aporta el principio de inteligibilidad que vuelve la historia

política del período legible y permite explicar las vicisitudes por las que atravesó. De este modo, sin embargo, termina dislocando el mismo para recolocar e interpretarlo según claves que le son extrañas. Éste se reducirá así a un mero anticipo de lo que vendrá después, una serie de anuncios más o menos deficientes de principios o valores cuyo sentido sólo en el siglo siguiente se nos revelaría. En fin, un siglo descentrado respecto de sí, que contiene las claves última de su interpretación en otro lado.

Lo cierto es que este punto de vista resulta incompatible con cualquier

abordaje más o menos profundo de la historia de político-intelectual del período. Vistos desde esta perspectiva, los debates producidos entonces pierden todo sentido sustantivo. Más que ayudar a su comprensión, los vuelve sencillamente absurdos. En el marco de estas perspectivas teleológicas, el hecho de que los actores del período se hubieran problematizado conceptos como el de democracia sólo podría atribuirse a un lamentable error, una falta de comprensión (por el motivo que fuere) de aquel verdadero concepto suyo que el historiador en cuestión afirma conocer. En fin, la historia político-intelectual del siglo XIX no sería más que la de una larga y lamentable sucesión de malentendidos.

La variante hasta aquí ensayada para quebrar esta alternativa, en principio, obligada, consistirá, precisamente, en radicalizar la idea de la irreductibilidad de la cultura y la sociedad latinoamericanas a los patrones “foráneos”. Se hablará así, más que de un alejamiento de los principios democráticos, de la presencia de una “modernidad alternativa”. La falta de democracia será, para ésta, sólo una cuestión de perspectiva. El esencialismo implícito en esta perspectiva sólo conduce, sin embargo, a reforzar el teleologismo que impregna a toda la historiografía latinoamericanista. Su expresión característica es la llamada “filosofía latinoamericana”, la cual se dedicará a descubrir y dar expresión a un supuesto ser latinoamericano oprimido que busca ser rescatado de las mallas de una “razón occidental” alegadamente perversa (un empresa que en ocasiones bordea incluso el límite de lo paródico). Lo cierto es que, mediante la exotización de América Latina invierte, ésta, en una vena arielista, sólo invierte las connotaciones éticas adheridas a

los términos respectivos sin quebrar aún con el tópico de “las ideas fuera de lugar”. En fin, ésta se inscribe aún, toda entera, a su pesar, dentro de los marcos de las aproximaciones “típico ideales” que se encuentra en su base (siguiendo los parámetros weberianos, si el tipo ideal burocrático racional, que sería el liberal, aquí no funcionaría es porque lo que se impondría en nuestro subcontinente es un tipo de lógica y legitimidad política de tipo carismática, o alguna variante suya que la filosofía local se propondría revelarnos). Está claro que, llegados a este punto, se impone un replanteo radical de la cuestión. Únicamente en la medida en que desmontamos estas perspectivas teleológicas de la historia podemos encontrarle un sentido sustantivo a los debates suscitados en el siglo XIX en torno a la cuestión democrática, y recobrar la naturaleza profundamente dilemática de las cuestiones entonces en disputa. Es aquí también que el recurso a la historia conceptual se vuelve imprescindible. En lo que sigue no intentaremos, pues, resolver cuál de las alternativas antes mencionadas es la correcta, lo que nos llevaría inevitablemente a quedar atrapados dentro de sus mismos marcos teleológicos de pensamiento histórico, sino que buscaremos tomar distancia crítica de éste y volver objeto de análisis el propio tópico de “las ideas fuera de lugar”. Lo que intentaremos aquí es, en fin, traspasar las aproximaciones típico-ideales que se encuentran en su base, desmontar la serie de supuestos en que se fundan, para descubrir aquello que se esconde por detrás del tópico; esto es, intentar determinar cuál era la relación más precisa de orden conceptual que existía en el siglo XIX entre liberalismo y democracia y el tipo de

aporética particular que en estas categorías se pondría en juego (y que, en última instancia, dan sentido a las polémicas suscitadas en torno a ellas).

Liberalismo y participación política popular

Volviendo al tópico de “las ideas fuera de lugar”, hay que decir que, si bien el mismo es de larga data (de hecho, puede rastrearse al período mismo de las guerras de independencia), el consenso historiográfico en cuanto al mismo se afirma sólo de manera reciente. Éste va a ser, más precisamente, el resultado de la proyección retrospectiva de una situación particular, y en cierta forma paradójica, ocurrida en la segunda posguerra: que el establecimiento de la Guerra Fría que serviría en Europa para instituir masivamente y afirmar regímenes de gobierno democráticos,³ inversamente, en América Latina conduciría a volver ésta inviable y a desencadenar una sucesión de golpes militares prácticamente todo a lo largo del subcontinente. Es únicamente entonces que se consolida la idea de la existencia de cierta incompatibilidad de origen entre la cultura y la sociedad locales y los principios democráticos (siendo que hasta ese momento la cosa, en verdad, parecía mucho más complicada; de hecho, la historia política latinoamericana aparecía, en muchos sentidos, como marcadamente más estable y menos traumática que la europea). En el plano estrictamente historiográfico, esto coincide, en América Latina, con la difusión de las corrientes revisionistas (de fuerte impronta marxista). Éstas harían de la crítica de visiones épicas liberales-nacionalistas su tema

fundamental. De la combinación de ambos impulsos surge una perspectiva centrada en torno al postulado de que la independencia se trató, en realidad,

a las visiones épicas de la independencia como la aurora de la libertad le opondrían una imagen en que se destacan más las continuidades que las rupturas. Sea como fuere, ya sea para destacar sus logros o para resaltar sus deficiencias, una y otra se despliegan a partir de expectativas propias respecto de qué debieron haber hecho los actores del período, sin preocuparse por entender hasta qué punto esas expectativas se corresponden o no con lo que aquellos se propusieron efectivamente hacer. En todo caso, el que no se lo hayan propuesto no los redimiría de su culpa por no haber hecho lo que los historiadores creen que debieron hacer. En definitiva, las visiones épicas y las revisionistas comparten un mismo método histórico que parte de un cierto modelo de revolución democrática (la francesa, la norteamericana, la soviética), o mejor dicho, de una cierta imagen de ella, un postulado “tipo-ideal” de revolución, para luego simplemente constatar en qué medida la realidad local se acercó o alejó de él. Este método se funda así en una apelación sistemática al anacronismo, lo que lleva a introducir serias distorsiones históricas.

Específicamente en lo que hace al supuesto desencuentro entre el liberalismo y las masas, la idea de que el Estado liberal fue un mero andamiaje artificial superpuesto a una sociedad tradicional, hay toda una serie de estudios recientes que demuestran claramente lo contrario. Autores como Guy Thomson, Florencia Mallon, Sarah Chambers y otros exploraron los lazos estrechos que inmediatamente tras la independencia se forjaron entre las élites políticas locales y los distintos sectores populares, los cuales se convertirían a partir de entonces

de una revolución inconclusa, que dio lugar a un cambio de orden puramente político (superficial) por debajo del cual, sin embargo, las estructuras económicas y sociales se mantendrían mayormente inalteradas.⁴ En última instancia, el desarrollo capitalista y la modernización política no servirían aquí más que para reforzar patrones tradicionales de dominación. Así,

Natalio R. Botana
Ezequiel Gallo

De la República
posible
a la República
verdadera
(1880-1910)

Biblioteca
del Pensamiento
Argentino

III

Ariel Historia

en actores políticos fundamentales.⁵ Sobre todo los estudios regionales tendrán una importancia decisiva para revelarnos los vínculos fluidos y complejos que se tejieron entre los nuevos estados liberales y los distintos segmentos de la sociedad.⁶

Aún más importantes al respecto han sido los estudios sobre historia intelectual o político-intelectual que buscan incorporar la consideración de la dimensión simbólica en los procesos políticos, es decir, comprender cómo las tramas conceptuales y las prácticas políticas se imbricarán unas a otras.⁷ Y si ello es así es porque los mismos nos llevan ya a problematizar el sentido mismo de los términos aquí en juego (liberalismo y democracia), así como de las relaciones que se establecieron entonces entre ellos; en fin, nos revelan por qué los mismos no admiten una definición inequívoca, que no se tratan de categorías eternas, cuyo significado puede establecerse a priori, sino construcciones históricas de sentidos políticos complejas y cambiantes. Y, de este modo, nos ayudan a desprendernos del viejo tópico de las ideas fuera de lugar, desmontándolo en su literalidad, para descubrir, en todo caso, que se esconde por detrás de él, es decir, evitar tomarlo como una mera descripción de la realidad sino pensarlo a partir de sus premisas y presupuestos.

La idea de la existencia de una contradicción entre la cultura hispánica y el liberalismo, cabe señalar, suele ignorar un hecho curioso: que el término liberalismo fue acuñado originalmente en España (de hecho, la constitución de Cádiz sancionada en 1812 es considerada la primera constitución liberal) y sólo posteriormente se irradió al resto de Europa.⁸ Más precisamente, el

ideario liberal se difundió primeramente en la península como resultado directo de la vacancia real producida en 1808 y en respuesta a la masiva movilización popular desatada por la ocupación napoleónica. Lo cierto es que, contra lo que supone cierta “leyenda negra”, será desde allí que el pensamiento liberal y constitucional se expandirá hacia las colonias hispanas, desatando entonces un fenómeno particular, que Antonio Annino definió como “liberalismo de los pueblos”.⁹

Según señala Annino, las ciudades y comunidades americanas abrazarían el nuevo paradigma político y se apropiarían de las pautas por él establecidas como un instrumento, en realidad, para defender sus privilegios tradicionales y ganar autonomía comunal local. Esto daría lugar, a su vez, a una especie de democracia territorial que terminaría por destruir las jerarquías jurisdiccionales que eran propias del sistema político del Antiguo Régimen.¹⁰ Un fenómeno característico será la proliferación inusitada de los Cabildos impulsada por la resolución gaditana de ampliar ese derecho a todas las poblaciones de más de mil habitantes (aunque también lo admitía para aquellas menores “en caso de necesidad”). Este fenómeno sólo se explica por el hecho de que el liberalismo se implantaría aquí en el contexto de una larga tradición republicana de autogobierno (sólo en el estado de México había más de mil doscientas repúblicas de indios). Y si bien éstas retoman prácticas tradicionales, en el marco del vacío de poder producido entonces las mismas asumirían un carácter novedoso. En algunos casos adoptarían incluso formas asambleísticas que muchos identificarían con expresiones de democracia directa.

El caso rioplatense es especialmente ilustrativo al respecto. Estudios como los de Gabriel Di Meglio y Marcela Ternavasio muestran cómo, ya incluso antes de la ruptura con España, los sectores populares se habían constituido aquí en un factor político clave.¹¹ Estos autores reseñan también los intensos debates a que daría lugar esta efusión de manifestaciones de democracia directa (cuya expresión más característica serían los Cabildos abiertos). Lo cierto es que la cuestión

La democracia remitiría a un plano anterior a toda forma instituida de gobierno, se identificaría, en fin, con el poder constituyente, cuya emergencia supondría la destitución del ordenamiento existente. Habría así una incompatibilidad de principio entre democracia y gobierno. Como muestra Moreno, bajo un régimen instituido, la soberanía sólo podría ejercerse en un plano privado; no así en la arena pública, en que el ciudadano permanece subordinado a la Ley y, en definitiva, sometido a la voluntad de su portadora, la autoridad establecida.

de la relación entre liberalismo y democracia no se puede entender sin enmarcarla en el contexto de la emergencia de las masas populares en el plano político, y abordando simultáneamente la misma desde un plano histórico-conceptual. Únicamente así puede descubrirse, más allá de los indudables prejuicios antidemocráticos de la élite local, la naturaleza de los dilemas políticas que los que entonces se vio enfrentada.

Democracia y emancipación

En primer lugar, el estudio de las fuentes del período nos obliga a matizar la afirmación de la existencia de un rechazo a la democracia. Analizando las mismas, lo que se observa, en realidad, es cierta ambigüedad característica. Por un

lado, encontramos reiterados elogios a la democracia en tanto que el rasgo distintivo que identifica a nuestro sistema institucional. Incluso órganos conservadores como *El Orden* podrían así asegurar, sin necesidad de mayor justificación, que “hay ciertos principios sobre los cuales no es permitida la duda, a los republicanos, sin hacerse reos de *lesa democracia*”.¹² Esta reivindicación de la democracia como un rasgo de identidad coexistirá, sin embargo, casi sin transiciones con recurrentes y acendradas críticas a la misma. Ello, sin embargo, no cuestiona lo dicho anteriormente en cuanto a la existencia de un cierto consenso casi unánime en torno a ella. Para entender esta aparente paradoja, la ambigüedad valorativa de que la democracia fue objeto, es necesario internarnos en el terreno semántico y observar las fluctuaciones *significativas* (y no sólo valorativas) que el término experimentó.

Aquí es necesario introducir una primera distinción entre dos términos estrechamente asociados al concepto de democracia: los vocablos *pueblo* y *plebe*. El segundo, como sabemos, tenía una carga peyorativa. Sin embargo, más allá de las valoraciones opuestas de que ambos términos fueron objeto, existía una diferencia de orden conceptual entre ellos mucho más fundamental y que los historiadores suelen perder de vista al interpretarla simplemente como una muestra de los prejuicios antidemocráticos y antipopulares de las élites locales. La idea de *pueblo* suponía un principio de totalidad. El concepto de *plebe*, en cambio, remitía a un sector particular de la sociedad, que es aquél con que se designaba en la Antigüedad al *demos*.

En efecto, en su origen, la idea de democracia se inscribía dentro de una

teoría de las formas de gobierno, la cual se prolonga hasta el siglo XIX. Esta teoría se articulaba en torno a la pregunta de cuál debía ser aquella parte de la comunidad que gobernara al resto: uno, varios o muchos (siendo que no era en absoluto claro que el gobierno de los muchos, la plebe, sea la mejor de las alternativas). Esta asociación de democracia y “pueblo bajo” se sostenía, en última instancia, del supuesto de que siempre una parte debe gobernar y otra ser gobernada. Que todos puedan ser simultáneamente soberanos y súbditos resultaba simplemente inconcebible. La identificación de un sector particular (como la plebe) con la totalidad social (el pueblo) sólo podía establecerse por medios retóricos, pero para los actores del período éstos mantendrían aún su carácter como tales. Pasarían todavía muchos años antes de que algunos de estos usos retóricos se sedimentaran y naturalizaran en el lenguaje político perdiendo su contenido claramente ideológico.

A lo largo del siglo XIX, se superpondrán ya, en realidad, dos sentidos distintos del concepto de democracia. Analizando las fuentes del período puede observarse una doble cadena asociativa que lleva, por un lado, a comprender la democracia como índice de la soberanía popular, y, por otro, como una forma de gobierno. Ambos sentidos nunca llegarían a identificarse mutuamente. En el primero de los casos, en tanto que índice de la soberanía popular, la democracia constituiría el contenido genérico de todo régimen postradicional. Privados ya de garantía trascendente alguna, los nuevos gobiernos nacidos de la revolución sólo podrían fundar su legitimidad en el consentimiento de los sujetos. Sin embargo, este contenido democrático

genérico aceptaría, por ello mismo, diversas traducciones en el plano institucional. Como decía Juan Bautista Alberdi citando a Florencio Varela: “la democracia reside en la soberanía popular, *principio conciliable con todas las formas de gobierno*”.¹³ “La misma calidad hereditaria del poder”, asegura, “no desvirtúa la democracia, si la sucesión ha sido instituida y puede ser abolida por el pueblo; tal vez es ella un homenaje a la igualdad democrática, como dice Leminier”.¹⁴

La naturaleza problemática de la democracia reside, sin embargo, en el hecho de que este carácter genérico suyo que hace que la misma admita diversas traducciones posibles en el plano institucional, impide, al mismo tiempo, su completa coincidencia con ninguna de ellas. En última instancia, la institución de un orden cualquiera que fuere supondría la cancelación o suspensión transitoria de la democracia en tanto que manifestación de la soberanía popular. Inversamente, su manifestación conllevaría la puesta en suspenso toda autoridad. Como afirmaba Mariano Moreno:

*[Debo] decir que la verdadera soberanía de un pueblo nunca ha consistido sino en la voluntad general del mismo; que siendo la soberanía indivisible e inalienable, nunca ha podido ser propiedad de un hombre solo; y que mientras los gobernados no revistan el carácter de un grupo de esclavos, o de una majada de carneros, los gobernantes no pueden revestir otro que el de ejecutores y ministros de las leyes que la voluntad general ha establecido. De aquí es, que, siempre que los pueblos han logrado manifestar su voluntad general, ha quedado en suspenso todos los poderes que antes los reglan.*¹⁵

La democracia remitiría a un plano anterior a toda forma instituida de gobierno, se identificaría, en fin, con el poder constituyente, cuya emergencia supondría la destitución del ordena-

La democracia no referiría, en realidad, a ningún objeto, nada que la defina de un modo determinado o determinable (ningún conjunto de principios, máximas o instituciones), sino que designa, básicamente, un problema: cómo operar el tránsito hacia la institución de un poder coercitivo, cómo producir la partición de la sociedad, sin dislocar el sustrato igualitario que forma ahora su premisa.

miento existente. Habría así una incompatibilidad de principio entre democracia y gobierno. Como muestra Moreno, bajo un régimen instituido, la soberanía sólo podría ejercerse en un plano privado; no así en la arena pública, en que el ciudadano permanece

subordinado a la Ley y, en definitiva, sometido a la voluntad de su portadora, la autoridad establecida.

De que resulta, que si en actos particulares, y dentro de su territorio, un miembro de la federación obra independientemente como legislador de sí mismo, en los asuntos generales obedece en clase de súbdito a las leyes y decretos de la autoridad nacional.¹⁶

Toda institución de un gobierno supone, de hecho, el término de la igualdad, conlleva necesariamente una escisión operada en el seno la sociedad por la cual los sujetos se recortaran en gobernantes y gobernados. La doble naturaleza del concepto de democracia esconde así otra paradoja más fundamental: si la democracia es la esencia genérica de todo gobierno postradicional, también lo es la aristocracia. Como señalara Cornelio Saavedra en su *Memoria autógrafa*:

En lo más absoluto de aquel sistema [el democrático], hay ciudadanos, que por su conducta ajustada a la moral y a sus leyes, se han hecho acreedores al aprecio y consideración de sus conciudadanos, y éstos los distinguen de los que nos las han merecido en el curso de su vida política [...]. Esta distinción, consideraciones y premios de servicios efectivos [sobre cuyas bases se forman los gobiernos] son los que constituyen el verdadero honor de los hombres sea también cual fuere el sistema que domine a las sociedades.¹⁷

Tras la independencia, la democracia se convertiría así al mismo tiempo en un destino y un problema. En tanto que índice de la soberanía popular, constituiría el contenido genérico de todo gobierno postradicional, el cual, sin embargo, no encontraría nunca, por definición, una expresión en el plano político (“las mayorías”, decía Alberdi, “tienen el gobierno platónico del mundo; las minorías tienen el gobierno real”). En la medida en que la institución de una forma de gobierno involucraría la partición de la sociedad, la democracia aparecería como algo siempre aludido, pero siempre elusivo, inexpresable.¹⁸ Y ello no sólo en cuanto a los modos de su realización práctica, sino que haría a su mismo concepto. Ésta resultaría inevitablemente equívoca, en la medida en que remitiría simultáneamente a dos planos distintos: el de los fundamentos del poder y las formas efectivas de su ejercicio.¹⁹

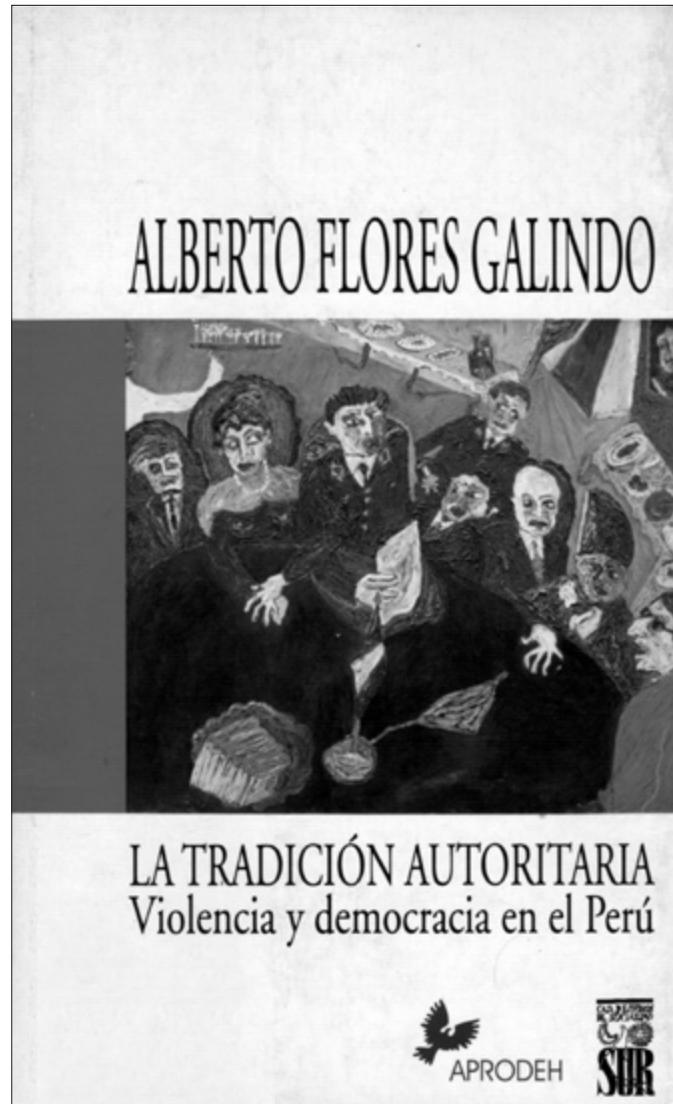
Esto explica la coexistencia (muchas veces en un mismo párrafo), aparentemente contradictoria, de reivindicación y crítica de la democracia. Estas críticas, en que los historiadores de ideas sólo alcanzan a descubrir la

persistencia de prejuicios antidemocráticos, referirían precisamente a aquellos intentos de suprimir esta ambigüedad inherente a su concepto, esto es, a la empresa (entendida como en última instancia irrealizable, por definición) de pretender darle a ese contenido genérico una expresión unívoca en el plano político-institucional.

Llegamos aquí a la reformulación fundamental a que conduce una aproximación al tema de la democracia en el siglo XIX desde un punto de vista histórico-conceptual. La democracia no referiría, en realidad, a ningún objeto, nada que la defina de un modo determinado o determinable (ningún conjunto de principios, máximas o instituciones), sino que designa, básicamente, un *problema*: cómo operar el tránsito hacia la institución de un poder coercitivo, cómo producir la partición de la sociedad, sin dislocar el sustrato igualitario que forma ahora su premisa. Y este no sería en absoluto sencillo de resolver. Para hacerlo sería antes necesario que la noción de democracia perdiera su naturaleza dual. Y ello supondrá, a su vez, un doble movimiento por el cual, por un lado, ésta estrechará su contenido cortando su vínculo genérico con la soberanía popular y se verá reducida a una mera forma de gobierno (la cristalización de la soberanía popular se convertirá así en una mera cuestión de ingeniería política), y, por otro lado, ampliará su sentido convirtiéndose en la única forma legítima: producida esta reducción, el término opuesto a la democracia (su contraconcepto) ya no va a ser la aristocracia o la monarquía sino el autoritarismo.

Vemos aquí también hasta qué punto las perspectivas teleológicas obstaculizan la comprensión histórica. Más

que al descubrimiento progresivo de alguna verdad eterna, del “auténtico” sentido de democracia representativa moderna, los actores del período



se enfrentarán a la tarea, mucho más ardua, de obturar sus inconsistencias inherentes y desarrollar aquellos puntos ciegos a partir de los cuales erigir el conjunto de idealizaciones que permitirán naturalizar expresiones que en su origen eran simplemente contradictorias, como la de democracia

representativa. Una reconstrucción más rigurosa del lenguaje político del período, del sentido que tenían las categorías involucradas, obliga así a replantear el tipo de interrogantes con que abordamos la cuestión. La pregunta que aquí surge ya no es por qué los actores del período no lograron entender (o implementar) la idea moderna de democracia representativa, a la que se la supone autoevidente, sino cómo explicar esta *falla* en el proceso de naturalización por el cual el término democracia va a perder esta doble naturaleza que tendría en su origen. Un intento tal de historización del concepto de democracia sigue resultando, no obstante, profundamente perturbador, puesto que obliga a replantearse creencias fundamentales sobre las que se asienta nuestra propia identidad política presente. ¿Quién podría hoy razonablemente cuestionar, por ejemplo, que el establecimiento del sufragio universal marcó un indudable progreso institucional, señaló un hito medido contra el cual todos los sistemas precedentes aparecen como meros anticipos deficientes suyos? En fin, a diferencia de lo que ocurre actualmente con otros conceptos políticos, como los de representación, opinión pública, nación, pueblo, etc., la idea democrática parece resistir su historización. El proceso de naturalización a que se vio

sometida a lo largo del último medio siglo ha bloqueado cualquier intento de tematización de los debates suscitados en torno a ella bajo otro supuesto que el de la expresión de un malentendido persistente respecto de su verdadero significado, una incompreensión o desvirtuación práctica de principios cuyo sentido se los supone autoevidentes. Esta categoría se erigirá así en el límite último puesto a la empresa de historización del pensamiento político moderno a que se encuentran abocados distintos investigadores en el área. Lo cierto es que, si queremos desprendernos efectivamente de las perspectivas teleológicas que impregnan a la historiografía latinoamericanista, resulta imprescindible confrontarse con este límite. En definitiva, sólo este trabajo sobre los conceptos permite recobrar un sentido sustantivo para los debates del período y calibrar la naturaleza profundamente dilemática del tipo de cuestiones a las que sus actores se enfrentaban. Y, de este modo, rescatar también el caso latinoamericano del lugar de una mera anomalía local, sin relevancia ninguna para la historia político-conceptual occidental, en general, y reinscribirla como parte inherente y constitutiva suya.

(*) UNQ – CONICET

NOTAS

1. Charles Hale, "Political and Social Ideas in Latin America, 1870-1930", en Leslie Bethell, comp., *The Cambridge History of Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), IV: 368.
2. Natalio Botana y Ezequiel Gallo, *De la República posible a la República Verdadera, 1880-1910* (Buenos Aires: Ariel, 1987).
3. El informe de la UNESCO redactado en 1951 expresa esto de manera elocuente: "Por primera vez en la historia del mundo, ninguna doctrina se propone como antidemocrática. La acusación de una actitud o conducta antidemocrática es normalmente dirigida contra los otros, pero políticos prácticos y teóricos políticos coinciden en enfatizar el elemento democrático en las instituciones que defienden o en las teorías que abogan" [Richard McKeon, ed., *Democracy in a World of Tensions*. París: UNESCO, 1951, p. 522, citado por Russell L. Hanson, "Democracy", en Terence Ball, James Farr y Russell L. Hanson, *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 68].
4. Para trabajos en que se aplican las teorías revisionistas-dependencistas a la investigación histórica, véanse: Heraclio Bonilla, comp., *La independencia de Perú* (Lima: IEP, 1972); Marcello Carmagnani, *Formación y crisis de un sistema feudal. América Latina desde el siglo XVI a nuestros días* (México: Siglo XXI, 1976); Alberto Flores Galindo, *Aristocracia y plebe. Lima 1760-1830* (Lima: Mosca Azul, 1984) y Stanley Stein y Barbara Stein, *The Colonial Heritage of Latin America* (Nueva York: Oxford University Press, 1970).
5. Véanse Sarah C Chambers, *From Subjects to Citizens. Honor, Gender, and Politics in Arequipa, Peru 1780-1854* (University Park: The University of Pennsylvania Press, 2004); Florencia Mallon, *Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru* (Berkeley: University of California Press, 1995); Guy P. C. Thomson, "Bulwarks of Patriotic Liberalism; the National Guard, Philharmonic Corps and Patriotics Juntas in Mexico, 1847-88". *Journal of Latin American Studies* 22.1 (1990): 31-68 y "Popular Aspects of Liberalism in Mexico, 1848-1888". *Bulletin of Latin American Research* 10.3 (1991): 265-92. Estos trabajos normalmente se asocian a lo que se da en llamar un "regreso del sujeto". Sobre todo los historiadores norteamericanos especializados en América Latina se abocarán a destacar lo que denominan la "agencialidad de sujetos subalternos".
6. Véase Peter Guardino, *Peasant, Politics and the Formation of Mexico's National State. Guerrero, 1800-1857* (Stanford: Stanford University Press, 1996); Claudia Guarisco, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política, 1770-1835* (México: El Colegio mexicano, 2003) y Eric Van Young, *The Other Rebellion. Popular Violence, Ideology, and the Mexican Struggle for Independence* (Stanford: Stanford University Press, 2001).
7. Véanse Annino, Antonio, ed., *Historia de las elecciones en Iberoamérica, Siglo XIX. De la formación del espacio político nacional* (México: F.C.E., 1995); Annino, et al., eds. *América Latina: Dallo Stato Coloniale allo Stato Nazione* (Milán: Franco Angelli Libri, 1987); François-Xavier Guerra, *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas* (México: MAPFRE/F.C.E., 1993) y Guerra y Annick Lempérière, eds. *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX* (México: F.C.E., 1998). Para una crítica de las limitaciones de la perspectiva desarrollada por Guerra, véase Palti, *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).
8. Al respecto, véase Juan Marichal, *El secreto de España. Ensayos de historia intelectual y política* (Madrid: Taurus/Santillana, 1995).
9. Véase Annino, "Imperio, constitución y diversidad en la América hispana", *Historia Mexicana* 229 (2008): 179-227.
10. Véase José Antonio Serrano Ortega, *Jerarquía territorial y transición política. Guanajuato, 1790-1836* (Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán/Instituto Mora, 2001).
11. Gabriel Di Meglio, *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el rosismo* (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006) Marcela Ternavasio, *Gobernar la revolución. Poderes en disputa en el Río de la Plata, 1810-1816* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2007).
12. "La verdad de la oposición y la sentencia de los partidos", *El Orden* 899, 26 de agosto de 1858.
13. Juan Bautista Alberdi, *Escritos póstumos*. vol. XII, p. 113, itálicas agregadas.
14. Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (Buenos Aires: Biblos, 1984), p. 256.
15. Mariano Moreno, "Sobre el Congreso", en *Escritos políticos y económicos* (Buenos Aires: La Cultura Argentina, 1915), p. 284.
16. Moreno, "Sobre el Congreso", en *Escritos*, pp. 299-300.
17. Cornelio Saavedra, *Memoria autógrafa* (Buenos Aires, Carlos Pérez Editor, 1969), pp. 9-10.
18. Alberdi, *Escritos póstumos* (Buenos Aires: Imprenta Cruz Hnos., 1899), vol. XII, p. 264.
19. Como señala Pierre Rosanvallon, "bien lejos de corresponder a una simple incertidumbre práctica sobre sus distintos modos de funcionamiento, el sentido flotante de la democracia participa fundamentalmente de su esencia. Alude a un tipo de régimen que no ha dejado de resistirse a una categorización libre de discusiones" [Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político* (Buenos Aires, FCE, 2005), pp. 21-22].

La crítica feminista como modelo de crítica cultural

Por Nelly Richard

Nelly Richard ha dirigido por muchos años la *Revista de Crítica Cultural* editada en Chile; una publicación de gran relevancia en la discusión latinoamericana. En ella ha trabajado sistemáticamente dos aspectos cuya correspondencia no es fácilmente reconocible. O bien por las habituales rigideces disciplinarias que segmentan toda posibilidad de cruces y diálogos, o bien porque el vínculo entre prácticas sociales diversas y formas del conocimiento y la expresión estética, a menudo estuvo tramado por la desconfianza o la indiferencia. Es por ello que se vuelve tan importante la labor de ligar experiencias, más allá de sus rutinas, abriendo nuevos campos de problematización.

La proximidad entre feminismo y crítica cultural, entonces, se nos ofrece en este artículo como un necesario encuentro en el que se teje una complicidad. El feminismo, cuando logra sustraerse de las grillas sociológicas de los estudios de género, procura “des-esencializar” el cuerpo de la mujer permitiendo liberar signos, gestos y enunciados tanto de los esquemas de significación dominante, como de los reduccionismos biologistas. Por esta vía, nos dice Richard, el feminismo puede inspirar a la crítica cultural tomando de ella su capacidad de imaginación conceptual, siempre y cuando el espacio crítico conquiste para sí un pensamiento encarnado en las prácticas que lo nutren.

El campo de la reflexión contemporánea se ha visto influenciado por el desplazamiento de la atención, antes colocada en la racionalidad objetiva de los procesos socio-económicos y político-sociales, hacia la nueva dimensión “cultural” (imaginaria y simbólica: figurada) de los regímenes de significación que comunican e interpretan la realidad por vías indirectas.

Según Michelle Barrett, “en los últimos años hemos visto una importante ‘vuelta a la cultura’ (también) en el feminismo. Desde el punto de vista académico, las ciencias sociales han perdido su influencia en el feminismo y la estrella ascendente está en las artes, las humanidades y la filosofía. En este cambio general se observa un señalado interés en los procesos de análisis de la simbolización y la representación, es decir, en el campo de la ‘cultura’”.¹

Me interesa partir con esta cita de M. Barrett (aunque, sin duda, se debe matizar su afirmación según los contextos) para argumentar a favor de este giro “cultural” de la nueva crítica feminista.² No como algo que desvía el combate de las mujeres hacia cuestiones de lenguaje y discurso supuestamente alejadas de las urgencias de las transformaciones sociales y políticas sino, al revés, como una orientación vitalmente necesaria para incidir en las luchas por la significación y la significación que acompañan los cambios de sociedad. Sólo así el potencial emancipatorio del feminismo logrará abarcar las figuraciones imaginarias y simbólicas de las economías subjetivas que, mezclando políticas y poéticas, desbordan las categorías de “identidad” y “diferencia” preorganizadas por la sociología del género.

Políticas del significado y emancipación subjetiva

Uno de los primeros rasgos que convierten a la crítica feminista en un modelo de crítica cultural, se debe al uso político que le da al análisis de discurso para desmontar a la “mujer” como signo. Según varios autores ligados a las corrientes postestructuralistas, el “análisis de discurso apunta a la reorientación

de las ciencias sociales que, en la actualidad, se encuentran desafiadas por el reconocimiento de los límites de las trayectorias social e intelectual de la modernidad”.³ El análisis de discurso sustenta, hoy, la formulación de teorías anti-esencialistas

que examinan prácticas e identidades en el cruce entre lenguaje, hegemonía, representación, cultura, valor y poder. Entendemos por “discurso” un conjunto múltiple de prácticas significantes inscritas en materialidades diversas (no exclusivamente lingüísticas) y, también, el campo de realización simbólica, material y comunicativa de las ideologías en el que surgen los conflictos de interpretación que se libran en torno al uso social y político de los signos. La crítica feminista se ha beneficiado, más que ninguna otra, del análisis de discurso porque éste le ha permitido destejear las maniobras ocultas de los signos que, supuestamente neutros, fingen que la razón abstracta del pensamiento

Los aportes del análisis de discurso al feminismo respondieron a su necesidad teórica de des-naturalizar el “cuerpo”, locus privilegiado de la “experiencia” de las mujeres para el feminismo esencialista que lo considera un territorio primigenio, una superficie virgen –aún libre de marcaciones de poder– sobre cuya desnudez se inscribirían a posteriori las categorías formuladas por la cultura.

universal es una razón superior porque imparcial y desinteresada. De ahí que Giulia Colaizzi afirme que “el feminismo es teoría del discurso, y que hacer feminismo es hacer teoría del discurso, porque es una toma de conciencia del carácter discursivo, es decir, histórico-político, de lo que llamamos “realidad”, de su carácter de construcción y producto y, al mismo tiempo, un intento consciente de participar en el juego político y en el debate epistemológico para determinar una transformación en las estructuras sociales y culturales de la sociedad”.⁴

Los aportes del análisis de discurso al feminismo respondieron a su necesidad teórica de des-naturalizar el “cuerpo”, *locus* privilegiado de la “experiencia” de las mujeres para el feminismo esencialista que lo considera un territorio primigenio, una superficie virgen –aún libre de marcaciones de poder– sobre cuya desnudez se inscribirían *a posteriori* las categorías formuladas por la cultura. El femi-

nismo teórico ha sabido rebatir esta naturalización del cuerpo al demostrar que todo cuerpo original es un cuerpo ya significado por la diferencia sexual en el acto mismo de tener que corresponderse, realistamente, con las definiciones y las clasificaciones que ordena el dualismo de género.

El modo en que cada sujeto concibe y practica las relaciones de género está mediado por todo un sistema de representaciones que articula la subjetividad a través de prácticas sociales y formas culturales. Los signos “hombre” y “mujer” son construcciones discursivas que el lenguaje de la cultura proyecta e inscribe en el escenario de los cuerpos, disfrutando sus montajes de signos tras la falsa apariencia de que lo masculino y lo femenino son verdades naturales, ahistóricas.⁵ Nada más prioritario, entonces, para la conciencia feminista que rebatir la metafísica de una identidad originaria que ata el signo “mujer” a la trampa naturalista de las esencias y las sustancias. Y para cumplir dicha tarea, la crítica feminista debe aprender a desmontar las estratagemas del discurso, asumiendo que lo discursivo-representacional es el medio a través del cual se formula la ideología sexual que busca confundir naturaleza y significación en la categoría supuestamente invariable de lo femenino. Un segundo rasgo que asocia la crítica feminista a la crítica cultural es su énfasis transdisciplinario. Siendo la lógica de diferenciación genérico-sexual una lógica universal que lleva la oposición masculino-femenino a funcionar como un invariante que atraviesa el pensamiento filosófico y la organización social a la vez, la teoría feminista debió forjar instrumentos de reflexión suficientemente transversales para analizar los distintos sistemas de jerarquía, oposición y negación que rigen la generalidad del mundo del conocimiento.

Al participar de lo que Michel Foucault llamó la “insurrección de los saberes sometidos”⁶, la crítica feminista no puede sino romper los marcos de

La crítica feminista transgrede, dentro de la academia, los recortes de los campos de estudio con los que las disciplinas buscan circunscribir sus objetos al manejo especializado de un saber bajo resguardo academicista. Pero, además, la crítica feminista se aventura en trabajar, fuera de la academia, las relaciones entre la universidad y otras zonas de cultura y poder (movimientos sociales, demandas ciudadanas, luchas democráticas, grupos subalternos, etc.), estimulando prácticas críticas que combinan las construcciones de objetos con las formaciones de sujetos.

vigilancia epistemológica y desobedecer los protocolos de disciplinamiento académico que controlan las fronteras de inclusión-exclusión que separan los saberes pertinentes y calificados de los saberes impertinentes o descalificados. La crítica feminista parte sacudiendo los límites de las disciplinas universitarias que resguardan la integridad de los corpus académicos, para detectar los vicios de las sistematizaciones funcionales encargadas de reproducir la autoridad del canon e incorporar lo desechado por ellas a zonas intermedias.⁷ Es decir que la crítica feminista transgrede, dentro de la academia, los recortes de los campos de estudio con los que las disciplinas buscan circunscribir sus objetos al manejo especializado de un saber bajo resguardo academicista. Pero, además, la crítica feminista se aventura en trabajar, fuera de la academia, las relaciones entre la universidad y otras zonas de cultura y poder (movimientos sociales, demandas ciudadanas, luchas democráticas, grupos subalternos, etc.), estimulando prácticas críticas que combinan las construcciones de objetos con las formaciones de sujetos. Son estas prácticas críticas del feminismo las primeras en haber desbordado los archivos y las bibliotecas del conocimiento a salvo, rompiendo así con el principio de “no interferencia” que, según Edward Saïd, aísla el saber universitario de lo que él llama “la resistencia y heterogeneidad de la sociedad civil”.⁸ Quizás no encontremos mejor ejemplo que la revista mexicana *Debate feminista*—dirigida por Marta Lamas— para ilustrar esta fuerza de desorganización de la separación convencional entre la acción y el pensamiento mediante una capacidad de intervención-invencción diseminante en territorios múltiples.

Los índices mismos de la revista *Debate feminista* (“desde la literatura”, “desde la filosofía”, “desde el lenguaje”, “desde la mirada”, “desde la crítica”, pero, también, “desde la calle”, “desde la política”, “desde el activismo”, “desde el cotidiano”, “desde otro lugar”, etc.) testimonian de este deseo de cruzar lo crítico-intelectual y lo político-social, para que la teoría arme conexiones plurales con las máquinas de agitación y sublevamiento que dinamizan sus usos ciudadanos en el afuera de la página impresa.⁹

Las nuevas producciones críticas del feminismo teórico son también un modelo de crítica cultural por cómo prefieren las vueltas y las revueltas de una textualidad híbrida¹⁰ a la exposición científico-social de los conocimientos moldeados por la industria del *paper* que suele aplicar el sociologismo de género a las agendas temáticas de las políticas públicas. Tal como lo sugiere Ana Amado a propósito de Donna Haraway, son cada vez más las feministas que despliegan sus teorías “como una ficción apasionada, sin reconocer fronteras entre la reflexión especulativa, la estética y la política”,¹¹ recurriendo para ello a figuraciones del pensamiento, a “conceptos-metáforas” que se mueven en sutil rebeldía contra las guías investigativas de las demostraciones-de-saber que controlan el registro científico-social de los datos numerables y verificables. La crítica feminista busca, en palabras de Rosi Braidotti, “manejar fluidamente una variedad de estilos y ángulos disciplinarios, y en muchos dialectos, jergas y lenguas diferentes”¹² para que su “política de resistencia periférica a las formaciones hegemónicas”¹³ del conocimiento vaya acompañado de nuevas formas de decir—inventivas, riesgosas

porque sinuosas en su gusto por las torsiones de lenguajes, estilos y voces –para desajustar con ellas los parámetros de comunicabilidad dominante del conocimiento garantizado.

La crítica feminista es crítica cultural en un doble sentido: 1) es crítica de la cultura, en tanto examina los regímenes de producción y representación de los signos que escenifican las complicidades de poder entre discurso, ideología, representación e interpretación en todo aquello que circula y

La libertad creativa que juega con la metafóricidad de las palabras y las imágenes hace que el arte y la literatura sean capaces de vislumbrar lo aún no integrado a la circulación comunitaria por los lenguajes normalizadores del ordenamiento social.

se intercambia como palabra, gesto e imagen, y 2) es una crítica de la sociedad realizada desde la cultura, que reflexiona sobre lo social incorporando la simbolicidad del trabajo

expresivo de las retóricas y las narrativas a su análisis de las luchas de identidad y de las fuerzas de cambio. Nada de eso se entiende sin compartir el supuesto de que la “cultura” es el teatro oblicuo de las figuraciones indirectas que le dan una voz quebrada a lo social, entrometiéndose en sus pliegues más difusos, en sus urdimbres semi-ocultas, en los huecos donde rastrear las huellas de lo inconexo, lo escindido, lo residual, lo disperso, etc. que se escapan de los reticulados aprisionadores de la razón práctica que sólo describe lo directamente objetivable. La dimensión crítico-estética de lo cultural que investiga el feminismo desafía el reduccionismo socio-político de las categorías funcionales del análisis de género, haciendo jugar un excedente de sentido que genera desconciertos, paradojas y ambivalencias en el mundo seriado,

unidimensional, de la racionalidad comunicativa. El trabajo intensivo de la crítica feminista sobre las relaciones entre lo crítico, lo político y lo estético va destinado a expresar mundos de experiencia que no quieren sacrificar lo vago ni lo divagante a favor de lo exclusivamente recto, ni tampoco renunciar a las brechas de indeterminación que le permiten sacudir los repertorios de los nombres y cuerpos ya clasificados a lo todavía-sin-formular de subjetividades en proceso. Ya lo decía Julia Kristeva: “¿Por qué la literatura? Es porque frente a las normas sociales, la literatura despliega un saber y a veces la verdad sobre un universo reprimido, secreto, inconsciente. Porque duplica así el contrato social revelando su no dicho, su inquietante extrañeza. Por qué del orden abstracto y frustrante de los signos sociales, de las palabras de la comunicación corriente, hace un juego, espacio de fantasía y de placer... El papel de las experiencias estéticas debería incrementarse no sólo para hacer de contrapeso al almacenamiento y la uniformidad de la información, sino para desmistificar la comunidad del lenguaje como herramienta universal, totalizante, niveladora”¹⁴. La libertad creativa que juega con la metafóricidad de las palabras y las imágenes hace que el arte y la literatura sean capaces de vislumbrar lo aún no integrado a la circulación comunitaria por los lenguajes normalizadores del ordenamiento social. Sorprendentemente, el “más que eso” y el “nunca del todo” del arte y de la literatura, de una subjetividad feminista en permanente descuadre de roles y guiones, se topan con la multiplicidad batallante de muchos otros nombres y cuerpos “fuera de lugar”. Estos otros nombres y cuerpos –restados o sobrantes– son los



Mujer, por
Onaire Colectivo Gráfico

que no se sienten parte de la democracia, al haber sido rechazados por el orden del consenso, tal como lo señala brillantemente Jacques Rancière: “Si la literatura testimonia de algo que importa a la comunidad, es por el dispositivo que

La práctica feminista de las organizaciones de mujeres se ha resentido de este socavamiento crítico de las categorías de identidad que, al volverse discontinuas e inestables en lugar de coherentes y seguras, fragilizan el trazado colectivo de las líneas de acción que necesitan de la operabilidad estratégica de un “nosotras” para reunir lo disperso en torno a objetivos comunes.

introduce la heteronomía en el yo (una heteronomía que separa todo sí de sí mismo). Y es allí donde se anuda la pregunta de la literatura con la de la democracia: una y otra instauran, por sobreimpresión en la cuenta de las partes de la comunidad y

la completitud de los cuerpos, consintiente y conveniente, la existencia de seres sin cuerpos, que no son propiedades de cosas intercambiables, ni convenciones de una relación de intercambio”.¹⁵ El “más que eso” del arte y el “nunca del todo” de la democracia, lo siempre incompleto de la demanda feminista, figuran el litigio de los cuerpos y los nombres “sin lugar”. Estos cuerpos y nombres “fuera de su propio” (J. Rancière), lo sabe el feminismo, ocupan cualquier margen de descentramiento para reclamar contra las jerarquías oficiales de distribución del valor y la representación culturales. La crítica de la cultura surge del conflicto entre el dictamen de la transparencia (el realismo práctico del orden social –funcionalizable y planificable– que demanda lenguajes operativos) y las sombras de opacidad que rodean las fallas y los sobresaltos de lo refractario a las economías del cálculo. Y es por ello que la crítica feminista no puede

limitarse ni a denunciar los estereotipos masculinos dominantes ni a estimular representaciones alternativas de las mujeres como única tarea necesaria del feminismo, aunque también y a la vez –en un gesto doble, desdoblado– éste debe seguir cumpliendo con el imperativo de las luchas antidiscriminatorias y seguir promoviendo la igualdad de género cumpliendo esas tareas necesarias. La crítica feminista como crítica cultural debe salirse de la consigna de las identidades y las diferencias pensadas como categorías ya fijadas por un orden binario de afirmación y negación –“sí” o “no”– que no admite las interrogaciones y vacilaciones del “quizás”, del “tal vez”, etc. La crítica feminista como crítica cultural debe usar las asimetrías y los descalces de la perspectiva de género para sacudir los códigos de estructuración del sentido y de la identidad, subrayando las fisuras e intervalos que contradicen la noción –hegemónica– de una representación total de los nombres y los cuerpos que los llama a coincidir lisa y llanamente consigo mismos. La creación de subjetividades rebeldes a las definiciones unívocas de “identidad” y “diferencia” requiere activar el plural heterogéneo del sentido que se aloja en los pliegues de lo simbólico-cultural, movilizar las dinámicas internas y externas de confrontación de los signos mediante disyunciones de enunciados, para que la crítica feminista se deslice fuera de las totalizaciones identitarias en homenaje a lo suspensivo y lo intermitente.

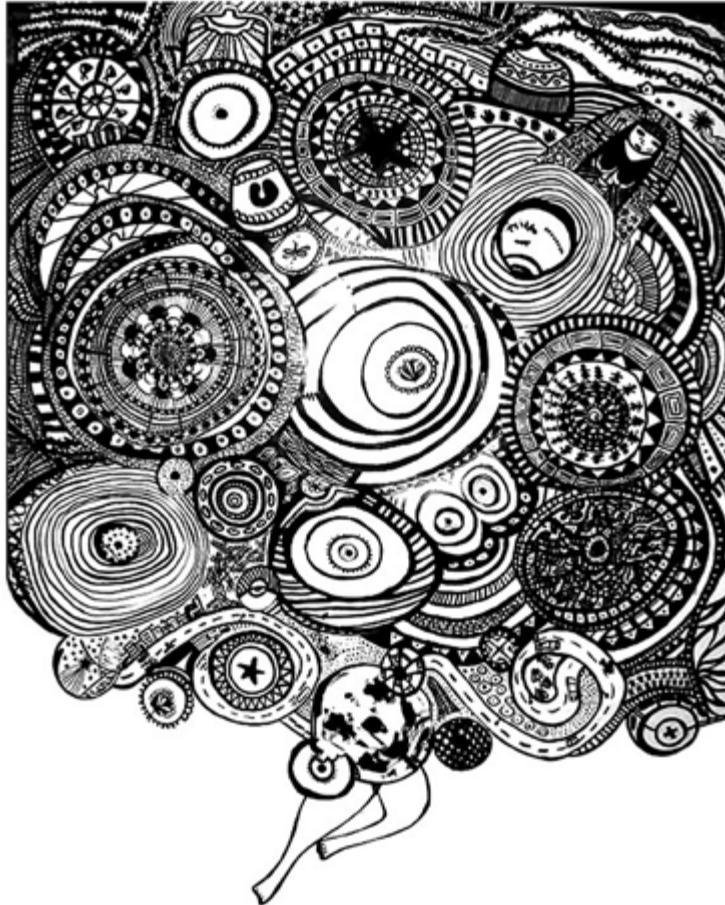
Identidad, diferencia: la alteridad como línea de fuga

La crítica feminista de los años setenta que se dedicaba al arte y la literatura se

preocupó sobre todo de compensar el lugar desfavorecido que la tradición le asignaba a lo femenino en las escalas de representación culturales dictadas por el canon masculino-dominante, mediante un gesto de simetría invertida (aún cautivo del binarismo de la oposición sexual) que, finalmente, buscaba otorgarle prioridad absoluta al segundo término –la mujer– subordinado durante siglos por el discurso patriarcal. La crítica feminista deconstructiva que emerge en los años ochenta, supo cuestionar la defensa del femenino-en-sí que, esencializado por el dualismo de género, planteaba que el cuerpo y la experiencia de las mujeres eran el soporte naturalista de una femineidad auténtica que se retrataba en palabras e imágenes. El feminismo postestructuralista, en diálogo con el psicoanálisis y las filosofías de la deconstrucción, sospecha del yo-mujer como totalidad unificada por un conjunto supuestamente estable de atributos genérico-sexuales contenidos en lo idéntico-a-sí-mismo de lo femenino. El feminismo postestructuralista postula, más bien, que el yo se deshace y se rehace mediante cambiantes posiciones-de-sujeto que construyen sus marcas relacionales, contingentes y transitivas, en la intersección de contextos entre fuerzas heterogéneas y significados disímiles. Al igual que la arena de los signos teorizada por Baktine, todas las identidades son multiacentuadas, en tanto son recorridas por una variedad de intereses y conflictos que exceden la línea principal de la oposición sexual masculino-femenino. Al distanciarse del contenidismo de la identidad y/o de la diferencia que se basa en un núcleo preexistente de propiedades sustanciales de “la mujer” o “las mujeres”,

el feminismo postmetafísico deja de centrarse en la particularidad de cada asignación de género (masculino-femenino) para desplazarse hacia la generalidad de las marcas de identificación-diferenciación del valor sexual que se reparten socialmente en múltiples cadenas de fabricación del sentido. Este es el momento teórico en el que, dentro del feminismo, “la diferencia se redefine, no como masculino versus femenino, no como biológicamente constituida, sino como una multiplicidad, ambigüedad y heterogeneidad” que, “en lugar de simplemente mostrar, como en aproximaciones más tradicionales, los temas y las representaciones de la opresión de la mujer”, convierte al sujeto “en la sede del desafío y la otredad”¹⁶ de lo que lo desconfigura interna y externamente.

La práctica feminista de las organizaciones de mujeres se ha resentido de este socavamiento crítico de las categorías de identidad que, al volverse discontinuas e inestables en lugar de coherentes y seguras, fragilizan el trazado colectivo de las líneas de acción que necesitan de la operacionalidad estratégica de un “nosotras” para reunir lo disperso en torno a objetivos comunes. Aquel combate feminista orientado a darles poder a las mujeres –a fortalecerlas socialmente como sujetos dueños de su “yo”, con todo lo que esto supone de autodeterminación– se vio afectado por el debilitamiento postmoderno de las narrativas de identidad que, desde lo fragmentario y descentrado, se entienden ahora como identificaciones siempre parciales y ocasionales. Sin la categorialidad plena de un “nosotras” integrador, el feminismo teórico debe entrar a sospechar de la “representación”, en su doble sentido –estético y político– de semejanza y delegación.



Amar Luchar Vivir, por
Onaire Colectivo Gráfico

El feminismo se trasladó primero de la identidad de las mujeres (un conjunto de propiedades cerrado sobre el núcleo homogéneo de una femineidad esencial) a la diferencia (lo femenino como reverso asimétrico de lo masculino-patriarcal que busca reivindicarse, separatistamente, en base a un sistema de referencia aparte). El feminismo pasó luego de la diferencia absolutizada como femenina, a las diferencias que se multiplican en cada mujer y entre las mujeres. Hoy la teoría feminista abarca el plural multidiferenciado del conjunto de identidades y diferencias que traspasan la simple oposición sexual al interconectar distintas coordenadas de poder, hegemonía, cultura y resistencia. Este acento en la multidiferenciación del sujeto y de las prácticas de identidad le permite a la teoría feminista usar el género no para reafirmar una “propiedad” de la diferencia sexual, sino como una fuerza que impulsa cada territorio subjetivo a moverse creativamente entre centralidad y márgenes, entre unidad y fragmentación, entre autonomía y heteronomía, etc.

Esta nueva perspectiva de género –fluctuante e intersectada– sirve para que la crítica feminista entendida como crítica cultural ensaye la tensión del límite entre el adentro y el afuera de los marcos fijados como dominación o subalternidad. Esta tensión del límite hace oscilar el género entre pertenencia y diseminación, entre comunidad y des-identidad, entre la grupalidad del “ser parte de” un “nosotras” y la excentricidad del margen que reclaman los “otros inadecuados” (Trinh T. Minh-ha) en un ejercicio deliberado de des-ubicación de sí mismos.

Al asumir los múltiples fraccionamientos que desunieron los significados

“mujer”, “identidad”, “diferencia” y “representación”, la teoría feminista sabe que debe cuestionar la linealidad –engañosamente transparente– del vínculo entre “ser”, hablar “como” y “en nombre de”. Sin el referente pleno de identidades y diferencias enteras, el feminismo debe subrayar los cortes, las fisuras, las escisiones y las dislocaciones que, en todo proceso configurativo de la subjetividad, se resisten a las identificaciones completas y suturadas. Al des-naturalizar la relación entre cuerpo, experiencia, sujeto, representación, verdad y significado, la crítica cultural feminista lucha contra la programaticidad de las designaciones y asignaciones fijas con las que el sociologismo del género buscaba dominar la reflexión sobre opresión sexual, mujer y cambios sociales. Las líneas de fuga y alteridad que pluralizan cada yo impidiendo el cierre representacional de una identidad “toda”, le deja espacios a la “subjetividad abierta de los inconcluidos”¹⁷ (J. Rancière) que prolifera en los bordes más disgregados de lo que la sociedad exige como lo numerable, gobernable y sistematizable. La crítica cultural feminista ya no se limita a que el sujeto marginado del reparto sexual hegemónico (la mujer) coincida realísticamente –o sociológicamente– con la categoría de marginalidad que le asigna la lógica representacional de la subordinación y la discriminación de género. Quiere, más bien, invitar a los sujetos y las identidades disconformes con lo que reparte el consenso de las identidades clasificadas a constituirse a partir de la separación entre lo asignado y lo reinventable, entre lo unánime y lo divergente, entre la clasificado y lo inclasificable, etc. Para esto, la crítica feminista debe acoger la dimensión ideológico-cultural de

los conflictos de valor, significación, poder, representación e interpretación que acompañan las prácticas sociales y políticas de identidad, resistencia y oposición. Pero, además, la crítica feminista debe interesarse en las figuraciones imaginarias y simbólicas, en los modelajes expresivos, de aquellos nuevos montajes de la percepción y la conciencia que despiertan la imaginación de los signos al no hacer coincidir gestos y enunciados con una matriz de significación única. Es así como la crítica cultural feminista genera tumulto y discrepancia en lo ya ordenado y repartido por las clasificaciones sociológicas que hacen de la pertenencia y la pertinencia su única base de entendimiento para reconocer identidades y diferencias.

Partimos diciendo que la crítica feminista, al asumirse como crítica cultural, amplía su capacidad de desensamblar los entramados discursivos que anudan signos, representaciones e intereses en torno a la diferencia sexual. De manera recíproca, la crítica cultural encuentra en la crítica feminista el modelo de una “diferencia situada” cuyos tránsitos por los mundos cruzados del activismo teórico-académico, del militantismo social y de la creación estética, la llevan a alternar registros de la voz y posiciones subjetivas siempre variadas y variables. En ambos casos, son las fuerzas de la alteridad las que llevan la no-correspondencia y el desfase a ser el escenario en que cada sujeto puede ser otro para sí mismo.

NOTAS

1. Sigue M. Barrett diciendo: “El tipo de sociología feminista que tiene más público, por ejemplo, se ha apartado de un modelo determinista de la “estructura social” (llámese capitalismo, patriarcado o mercado de trabajo dividido según el género, o lo que sea), y se ocupa de asuntos de la cultura, la sexualidad o la actividad política, contrapesos evidentes al énfasis en la estructura social”. Michelle Barrett, “Las palabras y las cosas” en *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*. Michelle Barrett, Anne Phillips (comps.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 216.
2. T. Eagleton dice lo mismo de otra manera: “Para las demandas políticas del feminismo, (la cultura) es algo central en la gramática en que se enmarcan. El valor, el discurso, la imagen, la experiencia y la identidad son aquí el lenguaje mismo de la lucha política”. Terry Eagleton, *Después de la teoría*, Barcelona, Random House, 2005, p. 59.
3. Jacob Torfing, “Un repaso al análisis de discurso” en *Debates políticos contemporáneos. En los márgenes de la modernidad*. Coordinadora: Rosa Nidia Buenfil, México, Plaza y Valdés, 1998, p. 31.
4. Giulia Colaizzi, “Feminismo y teoría del discurso: razones para un debate” en *Debate feminista* N° 5, marzo 1992, México, p. 105.
5. M. Wittig dice: “Hemos sido obligados, en nuestros cuerpos y en nuestras mentes, a corresponder rasgo por rasgo, a la idea de naturaleza que se nos ha establecido”. Monique Wittig citada por J. Butler en: Judith Butler, “Variaciones sobre sexo y género” en *Teoría feminista y teoría crítica*, editoras: Seyla Benhabib y Drucilla Cornella. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1990, p. 202.
6. Dice M. Foucault: “Por saberes sometidos, entiendo dos cosas: por una parte, quiero designar los contenidos históricos que han estado sepultados, enmascarados en el interior de las coherencias funcionales o en sistematizaciones formales. (...) Los saberes sometidos son estos bloques de saberes históricos que estaban presentes y soterrados en el interior de los conjuntos funcionales y sistemáticos. (...) En segundo lugar, por saberes sometidos, pienso que debe entenderse también otra cosa y, en cierto sentido, una cosa diferente: toda una serie de saberes calificados como incompetentes o insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la científicidad exigida”. Michel Foucault, *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979, p. 129.
7. La crítica cultural feminista se reconoce en el gesto descrito por L. Arfuch: el de “habilitar los tránsitos, los desplazamientos, la valoración de los márgenes, de lo intersticial, de lo que resiste al encerramiento en un “área restringida” del saber y por ende a la autoridad de un dominio específico”. Leonor Arfuch, *Crítica cultural entre política y poética*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 208.
8. Edward Saïd, “Crítica secular” en *Punto de Vista* N° 9, diciembre 1987, Buenos Aires, p. 24.
9. Sólo cabe lamentar que una revista como *Debate feminista* no esté habitualmente incorporada como referencia a los debates académicos de los estudios culturales latinoamericanos ya que, sin lugar a duda, le quitaría monotonía a su agenda temática proponiendo materiales que recorren en inexploradas direcciones la separación trazada por el latinoamericanismo entre las humanidades y las ciencias sociales.
10. Esta dimensión híbrida se debe a que “la palabra, más allá de su (obligada) pretensión de exactitud, está marcada por la duplicidad, la falta, el desvío, el desvarío... Esta preeminencia de la dimensión simbólica, como distancia crítica de toda afirmación, ... es inherente a toda indagación del campo cultural”, L. Arfuch, *op. cit.*, p. 209.
11. Ana Amado, “Cuerpos intransitivos. Los debates feministas sobre la identidad”, revista *Debate feminista* N° 21, abril de 2000, México, p. 235.
12. Rosi Braidotti, *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 78.
13. *Ibid.*, p. 48.
14. Julia Kristeva, “El tiempo de las mujeres” en *Debate feminista* N° 10.
15. Jacques Rancière, *Política, policía, democracia*, Santiago, Ediciones LOM, 2006, p. 53.
16. Mary Jacobus, “La visión diferente”, en *Orramente: lectura y escritura feminista*, Coordinadora: Marina Fe.
17. J. Rancière, *op. cit.*, p. 35.

Ciudadanías postcoloniales como símbolo y alegoría del capitalismo postcolonial^(*)

Por Miguel Mellino

En los últimos tiempos, y en el contexto de los incesantes movimientos migratorios, ciertos pensamientos han sido retomados para la elaboración de una teoría crítica de las formas globales de ciudadanía. Hablamos del postcolonialismo, corriente que si bien retoma aquellos legados de la teoría anticolonial, como Franz Fanon, intenta pensar las nuevas formas de la colonialidad en las metrópolis contemporáneas. Ellas se constituyen, en su universalidad unitaria, sobre procesos complejos de gobierno de lo social: exclusión, guetificación, racialización y un conjunto de técnicas que producen al “migrante” como tal. Pero el migrante no es sólo víctima de esos procesos, sino también sujeto activo de una impugnación a las formas de subordinación de la diferencia, que muchas veces aparece bajo la forma de un cosmopolitismo multicultural y pluralista. Miguel Mellino, antropólogo argentino e investigador de la Universidad de Nápoles, analiza teorías postcoloniales, encontrando en ellas una reflexión capaz de problematizar la ambivalencia de la migración y su potencialidad política, en la lucha por la reapropiación del espacio público. Una ciudadanía conflictiva que es, al mismo tiempo, símbolo y alegoría del capitalismo postcolonial.

Consideraciones introductorias

El título de este artículo está tomado directamente del trabajo de Lisa Lowe acerca de los movimientos migratorios asiático-americanos a los Estados Unidos, *Immigrant Acts*.¹ Su “crítica materialista a la institución norteamericana de la ciudadanía”, desde el punto de vista de la historia de las migraciones asiático-americanas, me pareció muy interesante, y creo que algunas de sus percepciones teóricas son muy útiles para poner el foco en aquello que está en juego en las luchas migratorias en torno a la cuestión de la ciudadanía, incluso en Europa. La expresión *Immigrant Acts* implica, por supuesto, un dilema; siguiendo la línea de Judith Butler, podría decirse que se trata de una “contradicción performativa”. Refiere simultáneamente a las leyes estatales migratorias y a las “agencias migratorias políticas y culturales” en contra de esas mismas leyes restrictivas; es decir, la “restricción, exclusión y expropiación” así como “el empoderamiento y la subjetivación”. Según Lisa Lowe, la inmigración ha sido el terreno para la restricción legal y política de los asiáticos como un Otro en los Estados Unidos y, simultáneamente, “el lugar de emergencia de un rechazo crítico al estado-nación del cual estas legislaciones son la expresión”. En síntesis, si la ley es el aparato que une y sella la universalidad de la nación como cuerpo político, entonces el inmigrante producido por esta ley (y obviamente por el imaginario cultural nacional) es percibido como margen y amenaza al todo simbólico, es precisamente el sitio de elaboración de la crítica a esa universalidad. Lo que quiero remarcar aquí es que, siguiendo la línea de Lisa Lowe,

“la institucionalización nacional de la unidad se convierte en parámetro de las condiciones de heterogeneidad de una nación”. Es desde este punto de partida que se propone considerar al “inmigrante” (asiático-americano) a la vez como un *símbolo* y como una *alegoría*. Debemos aclarar que para Lowe, “inmigración como símbolo y alegoría” no implica metaforizar a los “inmigrantes reales”, sino que, en sus propias palabras, “halla en estas contradicciones de la inmigración, tanto la intervención crítica en el paradigma nacional

en conjunción con lo internacional, como el nexo teórico que desafía al capitalismo global desde lo local”. En este sentido, la *alegoría*, no toma sólo una instancia singular de una conformación migratoria, sino que atraviesa formaciones raciales individualizadas y amplía la posibilidad de un pensamiento y una práctica siguiendo líneas raciales y distinciones naturales. En suma, lo que me interesa aquí es la idea de Lowe acerca de la migración como locus de encuentro entre las “fronteras nacionales” (aunque podríamos decir de forma más general, la *soberanía*) con su exterior, entendido como aquel sitio en que tanto la ley como el cruce de las fronteras se constituyen como su “crítica negativa”.

Sólo para mencionar la otra fuente principal de este artículo, me gustaría sugerir que la idea de Lisa Lowe de que “la institucionalización nacional de la unidad se convierte en parámetro de las

Si la ley es el aparato que une y sella la universalidad de la nación como cuerpo político, entonces el inmigrante producido por esta ley (y obviamente por el imaginario cultural nacional) es percibido como margen y amenaza al todo simbólico, es precisamente el sitio de elaboración de la crítica a esa universalidad.

condiciones de heterogeneidad de una nación”, me recuerda la distinción de Jacques Rancière entre “policía y política” o entre “policía y democracia”, especialmente tal como lo plantea en *Disagreement*² y más recientemente en *Hatred of Democracy*.³ Sin profundizar excesivamente sobre el significado de estas oposiciones, diría brevemente que esta concepción de la *política* como “rechazo continuo de *multitudes* a las fronteras impuestas por la esfera pública”, como “lucha sin pausa de las

Desde mi punto de vista, los discursos tradicionales acerca de estas supuestas nuevas formas y prácticas de la ciudadanía, si bien expresadas desde una perspectiva política progresista, usualmente quedan atrapadas en un enfoque de las políticas migratorias extremadamente culturalista, es decir, no pueden enfrentar la dimensión material a través de la cual estas nuevas ciudadanía están emergiendo de manera efectiva. Es por esta razón que propongo aquí la noción de “ciudadanía postcoloniales”, en lugar de la expresión más vaga, “nuevas ciudadanía”, para nombrar estas “prácticas constitutivas” de ciudadanía, inherentes a la condición migrante o global presente en Europa.

muchas cabezas de la *hydra* (Lineabugh, Rediker 2004) contra el confinamiento de la vida de sujetos no-públicos a la dimensión privada”, me resulta muy útil para el desarrollo de este trabajo. En definitiva, para Rancière, “política” (y democracia), significa esencialmente disputar o desafiar a “la policía” en la cual se funda el orden institucional de la ciudadanía (occidental), siempre y en todas partes; excluir de la vida pública aquellas “vidas” o sujetos en los que el poder político se funda, es el rol principal de “la policía”. Pero para Rancière, es sólo esta condición la que ratifica, por así decirlo, la cualidad de esas “vidas” y sujetos como “vidas políticas y sujetos”. Desde este punto

de vista, podríamos decir que la política significa, antes que nada, luchar contra la constante “privatización de la vida pública, de lo Universal, de la Ciudadanía, de lo Común” ejercida por “la policía”.

Para concluir estas consideraciones introductorias, creo que las percepciones de Rancière y de Lowe son muy útiles para comprender la “condición postcolonialista” contemporánea en Europa. Tomando como punto de partida su trabajo, propongo considerar las “Ciudadanía europeas postcoloniales” como símbolo y alegoría del capitalismo postcolonial. A partir de esta cuestión, pero principalmente siguiendo las luchas contemporáneas alrededor del status del trabajo migrante en Europa, podremos vislumbrar aquello que está en juego en el capitalismo postcolonial.

Lo postcolonial, como “pris de parole”

Intentaré precisar lo que entiendo aquí por “ciudadanía postcoloniales” en la Europa contemporánea. Como es sabido, las nuevas ciudadanía son un tópico común en referencia a una condición social y cultural (caracterizada por el transnacionalismo, las relaciones diaspóricas, la hibridación, alta movilidad, plurilocalización), que parece *sobredeterminar* (utilizando el concepto althusseriano) comunidades migrantes y postmigrantes de las ciudades europeas. Usualmente, el objetivo principal de remarcar lo emergente y lo auto-afirmativo de estas nuevas ciudadanía —de estas nuevas prácticas de ciudadanía— es por un lado hacer foco tanto en la condición multicultural, transcultural o global que de

manera irreversible caracteriza nuestros espacios urbanos europeos, pero también (al menos en los discursos y perspectivas menos eurocéntricos) en la implosión definitiva de lo nacional, de la idea moderna de ciudadanía, debido a sus límites intrínsecos e históricos. Desde mi punto de vista, los discursos tradicionales acerca de estas supuestas nuevas formas y prácticas de la ciudadanía, si bien expresados desde una perspectiva política progresista, usualmente quedan atrapados en un enfoque extremadamente culturalista de las políticas migratorias, es decir, no pueden enfrentar la dimensión material –y radicalmente conflictiva o antagonista– a través de la cual estas nuevas ciudadanía están emergiendo de manera efectiva. Es por esta razón que propongo aquí la noción de “ciudadanía postcoloniales”, en lugar de la expresión más vaga, “nuevas ciudadanía”, para nombrar estas “prácticas constitutivas” de ciudadanía, inherentes a la condición migrante o global presente en Europa.

La idea de resaltar esta noción de “ciudadanía postcoloniales” tiene el fin de remarcar la condición postcolonial de la Europa contemporánea, especialmente cuando observamos los retos que produce la migración internacional en cuanto a los discursos políticos hegemónicos acerca de la “ciudadanía europea”. Pero a través de esta idea de “ciudadanía postcoloniales”, me gustaría sugerir, por sobre todo, que los migrantes y postmigrantes contemporáneos, son al mismo tiempo *sujeto y objeto* de nuevas formas de ciudadanía.

Si tomamos como punto de partida nuestros dos objetos principales de análisis aquí planteados –los movimientos migratorios y la crisis de las

ciudadanía modernas–, lo postcolonial puede ser entendido como *símbolo* de la condición contemporánea. Por un lado, sirve para subrayar los efectos principales de los movimientos migratorios de los últimos cincuenta años en el plano social, cultural, político, económico e incluso *jurídico* de las viejas metrópolis. En otras palabras, lo postcolonial debería ser *interpelado* (para usar otro concepto althusseriano), como un *síntoma* de la *des-homogeneización* social, cultural y económica de los espacios internos de las anteriores ciudades metropolitanas. Desde este punto de vista, podríamos decir que la presente condición postcolonial tiene sus raíces en algo así como una “presión colonial invertida” (Bauman, 2005), es decir, en la “presión contra-colonial” ejercida por los movimientos migratorios de la posguerra sobre los anteriores centros coloniales. A través de este uso del término postcolonialismo, hacemos hincapié en aquello que puede ser definido, siguiendo a Lyotard y a Fanon, como una “represalia colonial” contra los antiguos poderes coloniales: la explosión de la cuestión colonial, dentro del mismo territorio europeo. En palabras de Stuart Hall, podríamos decir que la condición postcolonial actual está intrincadamente anudada con la “emergencia de los márgenes en el centro”, pero también con el “regreso de los fantasmas coloniales de la raza y el racismo, en el mismo ombligo de la bestia”.

Creo que, al contrario de lo que un cierto sentido común podría sugerir, lo postcolonial no puede ser entendido como un mero sinónimo de neocolonialismo, sino que tiene la capacidad de dar voz a un determinado tipo de sentimiento anticolonial



Sueño eterno, por Onaire Colectivo Gráfico

o movimiento político anticolonial. De hecho, el definir o describir la condición global presente a través del término postcolonial no tiene, de ninguna manera, el objeto de legitimar la idea –principalmente asociada al término neocolonial– de actuales regímenes de poder perfectamente capaces de imponer su propio gobierno (neocolonial o postcolonial) a sujetos condenados a permanecer pasivos o sumisos. Aquí, lo postcolonial está pensado, principalmente, como la prosecución de una histórica lucha anticolonialista, por parte de los migrantes postcoloniales y las comunidades y sujetos postmigrantes, si bien, debe ser aclarado, a través de medios y políticas muy distintas a aquellas utilizadas en el pasado y, más importante aún, esta vez, dentro del mismísimo territorio de las antiguas sociedades colonialistas.

De ahí que, al considerar al postcolonialismo desde este sentido específico, estamos subrayando el hecho de que, pueblos no occidentales, comunidades europeas migrantes y postmigrantes, rechazan ese “delirio maniqueísta” que caracterizó a las sociedades coloniales. Me refiero a la lucha abierta, a través de diversas prácticas y enfrentamientos, del proyecto político colonial de un mundo social y espacialmente “dividido en compartimentos” (Fanon), por una línea global de color, rígida y jerárquica. En otras palabras, en esta acepción, lo postcolonial sostiene la ruptura y el inevitable fracaso de todas las políticas actuales que apuntan a lo que David Roediger llamó una “administración racial de la Ciudadanía” (David Roediger, 1999, 2008).

De cualquier manera, al insistir desde el comienzo en la extrema relación que existe entre las migraciones de

las posguerra y la condición postcolonial actual, mi intención es subrayar más claramente que el prefijo “post” en postcolonial, sugiere aquello que Michel de Certeau ha llamado un “pris de parole”, o lo que puede ser definido, en la mejor tradición del operarismo italiano, como una “Agencia constitutiva”. Trasladándose por todo el espacio mundial, atravesando –algunas veces ilegalmente– diversos tipos de límites y fronteras, los inmigrantes postcoloniales rechazan el espacio asignado para ellos en las periferias (del sistema mundial, de las ciudades en las que viven o de los sistemas culturales y sociales de los que forman parte) y, así, ponen radicalmente en cuestión la mismísima práctica política postcolonial del confinamiento (espacial o temporal) como vehículo principal de segregación social, cultural y económica (Said, 1993).

Desde este punto de vista, resulta evidente que el prefijo “post” en lo postcolonial, está expresando una “crítica radical a la ciudadanía”, a una ciudadanía concebida como un “bien exclusivo o selectivo”, como un “recurso escaso” que pertenece a algunos, puesto que es negado a otros. Utilizando el radical lenguaje anticolonial de Fanon, podríamos alegar que las “ciudadanías postcoloniales” promovidas por los inmigrantes postcoloniales representan una demanda política de “ciudadanías completas”, radicalmente antagonistas a las actuales “formas exclusivas de ciudadanía” (en su versión tanto nacional como europea). Estas “formas exclusivas de ciudadanía” impulsan una proliferación continua de espacios diferenciales (y de circulación humana) y la interminable producción de (también jurídicamente) sujetos diferenciados y

jerarquizados. En síntesis, las actuales “ciudadanías postcoloniales”, encarnadas en las prácticas políticas y sociales de los inmigrantes postcoloniales, socavan toda posibilidad de asumir “formas neocoloniales de ciudadanía” como formas pacíficas de mando o gobernanza sobre las poblaciones actuales.

Lo postcolonial como persistencia (neo)colonial

No obstante, resulta muy claro que no debemos enfrentar los términos postcolonial y neocolonial, aunque parece casi evidente que los usos corrientes de esta palabra –en estudios culturales o postcoloniales– postulan solamente (o principalmente), sus significados de “anti” o “post” (usado este último en un sentido cronológico, de “posterior” al colonialismo). De cualquier manera, quiero sugerir que la noción de postcolonialismo perdería la mayor parte de su poder si fuera concebido como lo opuesto o como desvinculado del neocolonialismo.

Si, como observamos antes, lo postcolonial puede ser entendido como uno de los efectos principales del “pris de parole” o subjetivación de los inmigrantes postcoloniales, es también correcto afirmar que representa al mismo tiempo lo contrario, es decir, “la persistencia, en el actual espacio global contemporáneo, de dispositivos coloniales de subordinación y explotación”. Así, a través de esta segunda acepción, lo postcolonial puede ser interpelado como un síntoma de aquello que podemos llamar “la heterogeneidad constitutiva del capital global contemporáneo” (Ong, 2004, 2006; Dirlik, 2005; Davis, 2005,

Mohanty, 2005; Sanyal, 2007; Mezzadra, 2009). En otras palabras, al definir la condición global presente como postcolonial, pretendo también llamar la atención sobre las filtraciones o “espacios estriados” medulares de la globalización capitalista contemporánea. Para resumir, entonces, al definir la condición global contemporánea como postcolonial, mi objetivo es también resaltar el hecho de que no deberíamos pensar la globalización capitalista actual meramente como la producción de un espacio global “uniforme” o “homogéneo”.

Para aclarar a lo que me refiero aquí por “heterogeneidad constitutiva del capital global contemporáneo”, puede resultar útil recordar brevemente dos ensayos de la antropóloga Aihwa Ong: *Splintering Cosmopolitanism: Asian Immigrants and zones of autonomy in the American West*⁴ (2004) y *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty* (2006).

Basando sus conclusiones teóricas en una investigación etnográfica acerca de las migraciones chinas a la costa oeste estadounidense y canadiense, Ong sostiene que, con el fin de evitar las habituales mistificaciones acerca de la expansión mundial de la globalización neoliberal, deberíamos abordar la globalización capitalista contemporánea a través de la idea de un “ensamblaje global” antes que de un “espacio global”. Según Aihwa Ong, la idea de un “ensamblaje global” funciona mejor que la de un “espacio global” para describir “esa interminable, contingente y cambiante articulación de un complejo de elementos altamente heterogéneos (tecnologías, territorios, poblaciones, modos de producción económica), que está en la base de la constitución del capital global

contemporáneo. Es decir, funciona mejor para describir el hecho de que el capital global contemporáneo podría desplegarse libremente por todo el mundo con sólo articular diferentes regímenes laborales, diferentes modos de producción económica, diferentes categorías de inmigrantes, “diferentes espacios de soberanía”. En este sentido, lo que Aihwa Ong nos dice es que el despliegue de la globalización neoliberal está atado fuertemente a la producción en desarrollo de “soberanías graduales”, es decir, a la continua proliferación de zonas, territorios, poblaciones y sujetos jurídica y jerárquicamente diferenciados.

Es importante recordar aquí que estos procesos de fragmentación, deshomogeneización y jerarquización descritos por Ong, están desarrollándose también hacia dentro de los espacios nacionales de los países capitalistas occidentales más avanzados. De aquí que, en este sentido, lo postcolonial puede ser interpelado, precisamente, como un síntoma de la “desagregación de la soberanía” contemporánea (Sassen), de la actual descomposición de las ciudadanías y los “sujetos jurídicos”, dentro de los mismos límites de los países capitalistas avanzados.

Así, definir la Europa actual como “Europa Postcolonial” nos fuerza a tomar como punto de partida para nuestro análisis político, económico o cultural, esta proliferación, jurídicamente legitimada, de diferentes categorías de sujetos hacia dentro del espacio territorial de la Unión Europea –esto es, la producción activa de ciudadanos, semi-ciudadanos, residentes e indocumentados o inmigrantes ilegales, todo dentro del mismo espacio jurídico–, y así, el proceso de des-homogeneización o desagregación de los estados-nación

europeos como algo radicalmente diferente al pasado reciente de los países occidentales.

Resulta muy claro que, a través de esta segunda significación, el concepto de “ciudadanía postcolonial” en relación con la actual condición migrante y postmigrante en Europa, pasa a asumir el sentido opuesto respecto de la primera definición: en este caso, resalta la infiltración hacia dentro de los límites en las sociedades europeas de la fragmentación jurídica propia de los antiguos estados coloniales, esto es, un tipo de reconfiguración posmoderna de la distinción jurídica colonial entre el ciudadano (el europeo) y el sujeto (pueblos colonizados, nativos). Es por esta razón que académicos como Etienne Balibar, Saskia Sassen o Chandra Mohanty, al referirse al proceso migratorio contemporáneo, nos invitan a hablar de una “re-colonización de la migración”. Por ejemplo, Aihwa Ong describe estos procesos de jerarquización de la ciudadanía –esta nueva jerarquía de movilidad– como la emergencia de un “cosmopolitismo astillado”. Para Ong, este “cosmopolitismo astillado” está intrínsecamente vinculado a la creciente “capitalización de la ciudadanía” (Rose, 1999), a un proceso de re-estratificación de la humanidad, impulsado por las transformaciones neoliberales de las sociedades y las economías. En este proceso, el derecho a la libre circulación internacional es otorgado o negado a los inmigrantes, sólo basándose en su específico capital económico, cognitivo o humano. Lo que estamos afirmando, por tanto, es que la idea de un “mundo sin fronteras”, caracterizado por la “libertad de circulación”, no tiene lugar ni en la agenda política o económica de los regímenes neoliberales, ni

tampoco, ahora podemos decirlo, en la del capitalismo postneoliberal. Como resulta evidente, la meta principal de las “políticas migratorias”, sostenidas y diseminadas por las instituciones internacionales más importantes (como la Organización Internacional para las Migraciones, las Naciones Unidas o la Organización Internacional del Trabajo), no es “llevar a cero”, por así decirlo, la migración, sino más bien, promulgar un “Régimen de control global” sobre los movimientos migratorios, basados en requerimientos “justo a tiempo”, o lo que podemos llamar de “calidad total”. Se trata de la configuración de un “modelo migratorio” basado no sólo en la “amenaza de la deportación” cuando “el desempleo aumenta nuevamente” o cuando los síntomas de una crisis política, social o económica se vuelven evidentes, sino principalmente de la “inclusión activa y jerárquica” del trabajo inmigrante a través de la misma “producción jurídica de su ilegalidad”. Pues, como el antropólogo Nicholas de Genova nos recuerda en su investigación etnográfica sobre las migraciones mejicanas a Estados Unidos, “es la condición de deportabilidad y no la deportación ‘real’ del trabajador migrante lo que lo hace un tipo disponible *diferenciado* de mercancía” (De Genova, 2005).

Lo que a mí me gustaría resaltar es que, teniendo en mente esta significación específica, el concepto de “ciudadanía postcolonial” sugiere de forma muy clara la “crisis aguda” o la “implosión radical” de las concepciones modernas de ciudadanía. Considerado desde este punto de vista, el concepto de “ciudadanía postcolonial” indica una creciente restricción y jerarquización de derechos que ha dado lugar a la emergencia, dentro del espacio

europeo, de la distinción jurídica colonial entre ciudadano y sujeto. Y, obviamente, debemos aclarar, que al día de hoy debemos lidiar con procesos de jerarquización de la ciudadanía que atraviesan no sólo las *fracturas* raciales y étnicas de nuestras sociedades, sino también otras marginalidades, como el status de trabajador precario (vulnerable) “nativo” demuestra claramente. A esta altura, no hace falta decir que la producción de estas “ciudadanías postcoloniales”, pensadas como dispositivos de control de la movilidad, del derecho y la libertad de circulación, tiene como designio no sólo fortalecer el estado de excepción permanente (de *vida desnuda*, en la definición conocida de Agamben), siempre esencial para la violenta autodefinición de la humanidad y la comunidad política occidental (como han sostenido muchos discípulos de Giorgio Agamben en el campo de los estudios migratorios), sino que tiene como objeto principal la “inclusión o incorporación diferencial” de los trabajadores migrantes al mercado laboral nacional y global. Es claro que esta segmentación del mercado laboral sostiene y refuerza la racialización de los espacios sociales y urbanos, así como “las prácticas de gobierno” totalmente penetradas por la securitización; en términos más foucaultianos, involucra una “administración racial y de la seguridad” de las poblaciones y la ciudadanía, dirigida a la movilización de la diferencia cultural, de género y de raza, sólo para su mayor valorización capitalista.

Si bien esta racionalidad de la “gobernanza postcolonial”, muestra usualmente su faceta más regresiva y autoritaria durante períodos de creciente tensión política (aumento y proliferación del disenso), o durante

la profundización de crisis económicas particulares (recesión, depresión, colapso financiero), me parece evidente que puede ser pensada como un “mecanismo de poder” estrechamente relacionado con la “gestión diaria” del proceso más general de neoliberalización de las sociedades contemporáneas. Se trata de las “formas ordinarias” de “controlar la crisis permanente” (Hall, 1978) de un modelo de acumulación basado en la ética del individualismo posesivo y los derechos de propiedad; con la privatización y mercantilización de cualquier recurso material o inmaterial, tal como teóricos como David Harvey, Kalyan Sanyal, Toni Negri y Peter Linebaugh lo han expuesto recientemente. Un modelo basado en la “continuidad y proliferación de poderosos engranajes de acumulación primaria” (Harvey, 2005; Sanyal, 2007), en la “reconstitución de la ‘renta absoluta’ como la figura central de la explotación capitalista” (Negri, 2009), en el incesante “asalto a cualquier clase de bien común” (Linebaugh, 2008).

Ciertamente, es esta “no-excepcionalidad de la excepción” la que hace vano, y también políticamente problemático, cualquier clase de “discurso progresista anti-racismo” que aborda las formas modernas y contemporáneas de racismo como “una mera actitud psicológica, como una patología social constante” (Fanon, 1964, 49) o, para utilizar las palabras de Michel Foucault, “como el simple producto de una operación ideológica por la cual el estado o la clase dominante buscan concentrar en un enemigo mítico la animosidad social y la virulencia que de otra manera podría dirigirse hacia ellos mismos, o afectar de forma incontrolable el cuerpo social”

(Foucault, 1976, p. 168). Desde mi punto de vista, parece evidente que el racismo contemporáneo no puede ser considerado como el efecto de una “fabricación política trivial”, ni como el resultado de un “mero engaño ideológico”; el racismo, podríamos decir en palabras de Fanon, siempre trata de “violencia material y dominación” (Fanon, 1964) o, nuevamente citando a Michel Foucault (1976), reivindica una “tecnología específica de gobierno”, la cual tiene sus raíces políticas en la configuración de “mecanismos modernos de biopoder”.

De esta manera, a través de esta segunda significación del concepto de “ciudadanía postcolonial”, mi intención es remarcar el intento político de imponer hacia dentro del espacio europeo, una “administración racial de la población” (David Roediger, 1999, 2008). Podemos concluir que lo que esta segunda significación de “postcolonial” nos sugiere es la persistencia de una condición colonial en el mundo contemporáneo, es el continuo re-aseñamiento de un proceso inconcluso de descolonización en las relaciones internacionales entre las naciones centrales y periféricas, pero principalmente, hacia dentro del mismo espacio de las antiguas sociedades colonialistas. En suma, la “condición postcolonial”, igual que la idea de migraciones europeas postcoloniales, simboliza la emergencia de “fracturas coloniales”

Podemos concluir que lo que esta segunda significación de “postcolonial” nos sugiere es la persistencia de una condición colonial en el mundo contemporáneo, es el continuo re-aseñamiento de un proceso inconcluso de descolonización en las relaciones internacionales entre las naciones centrales y periféricas, pero principalmente, hacia dentro del mismo espacio de las antiguas sociedades colonialistas.

(Blanchard, Bancel, Lemaire, 2005), en el corazón mismo de Europa. No obstante, sería más bien erróneo asumir que la actual “condición postcolonial” es simplemente una reproducción del antiguo sistema colonial. Hoy en día, resulta evidente que estas “fracturas coloniales”, podrían funcionar tanto a través de continuidades como de discontinuidades con las del pasado colonial: estas “fracturas coloniales”, se descomponen y recomponen continuamente a sí mismas, frecuentemente a lo largo de nuevos ejes espaciales y a través de prácticas, discursos, narraciones y representaciones muy diferentes de aquellas producidas por el pasado colonial. En conclusión, teniendo en mente lo que estamos planteando acerca de estos dos significados intrínsecos de postcolonialismo, sin dudas, planteo la “condición postcolonial” como un momento histórico caracterizado por una “transición permanente”, particularmente como

un momento histórico inaugurado por las últimas luchas descolonizadoras. Desde esta perspectiva, el postcolonialismo indica al mismo tiempo la persistencia de una condición colonial en el mundo contemporáneo (la actualidad material de dispositivos “neocoloniales” de poder y explotación) y las insurgencias y prácticas políticas y culturales, dirigidas a liberarse de ella. En este sentido, las actuales “ciudadanías postcoloniales”, impuestas y resistidas por los migrantes postcoloniales, son los principales síntomas de este estado de transición constante; en otras palabras, del carácter permanentemente transicional del capital global contemporáneo. Por todo lo expuesto, creo que podemos considerar a las actuales “ciudadanías postcoloniales europeas” como *símbolo y alegoría* del capitalismo postcolonial.

(*) Traducción: Gabriela Mocca

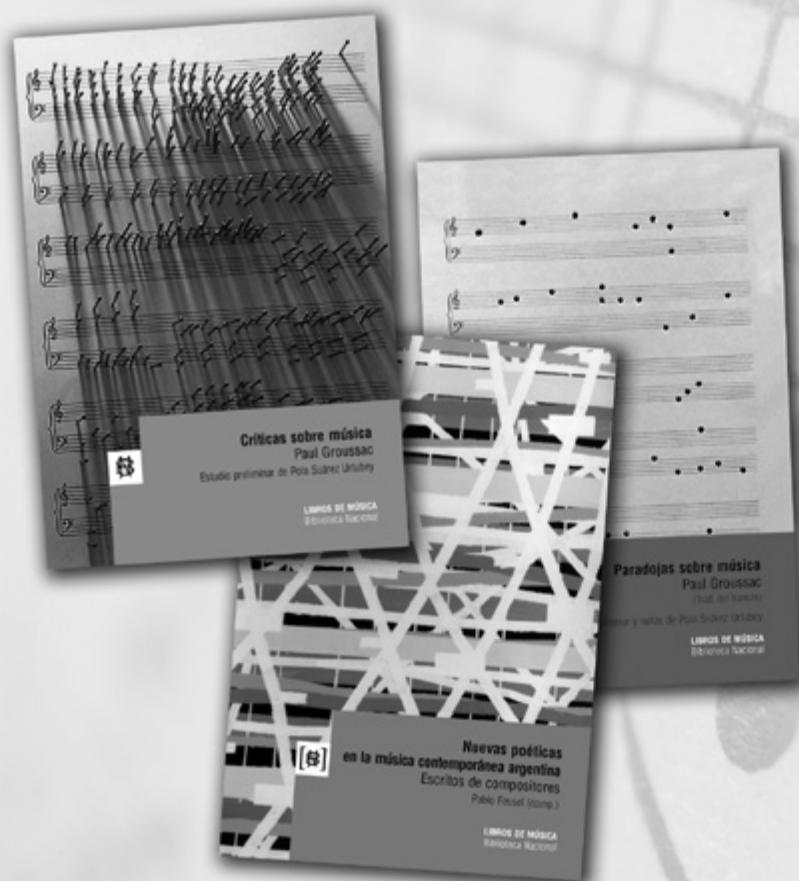
NOTAS

1. N. del T.: Significa al mismo tiempo: “Leyes para los inmigrantes” y “Actos de los inmigrantes”.
2. *Desacuerdo. filosofía y política*, Jacques Rancière, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
3. *El odio a la democracia*, Jacques Rancière, Editorial Amorrortu, 2006.
4. N. del T.: *Cosmopolitismo astillado: inmigrantes asiáticos y zonas de autonomía en el occidente americano y Neoliberalismo como excepción. Mutaciones en la ciudadanía y en la soberanía*.

LIBROS DE MÚSICA

La perpetua ambición de la crítica quizá sea llegar al mismo plano de intensidad y bravura que la obra que examina. A veces, este sentimiento es una confesión apenas insinuada. A veces, un programa de acción de suerte dispar. Y siempre un misterio del arte.

Un crítico cabal se preguntará por su novela secreta así como un músico verdadero acoge siempre la visita enigmática de la literatura. Cómo recibir esos dones, equilibrarlos, sofocarlos o cederles el lugar de un dilema siempre irresuelto –pero vivificante– es una parte esencial de lo que suele llamarse inspiración. Este tema no puede declararse resuelto ni abandonarse a ensueño. A él se refieren los libros de esta colección, que nos invitan a reflexionar sobre la música cuando la sobrevuelan las pasiones de la escritura.



CUADERNOS DE MÚSICA

El símbolo –la alegoría, la imaginación– sitúa la notación musical, que documenta cifras sugerentes más que locuaces y dispone una lectura que provoca autorías en duda y una fisicalidad efímera y abstracta. La colección Cuadernos de música le sugiere la idea de patrimonio histórico-cultural a este fenómeno, a partituras que en su andar complejo, influyente y al mismo tiempo oculto por la música argentina invocan la preocupación por su accesibilidad, preservación y pensamiento.



Próximo título de la colección:

Lulú

Edición facsimilar de la revista de teorías y técnicas musicales, publicada en 1992, dirigida por Federico Monjeau. Comentarios y notas preliminares de Beatriz Sarlo, Horacio González, Esteban Buch, Pablo Fessel, Diego Fischerman, Pablo Gianera, Juan Pablo Simoniello.

Anotación marginal a una interrogación incesante: ¿existe una filosofía latinoamericana?

*Por Gerardo Oviedo**

No deja de resultar extraño que una discusión sobre la naturaleza del acto de filosofar desde este lado del Océano Atlántico haya convocado tantas pasiones. La pregunta por las posibilidades de una filosofía latinoamericana ha recorrido un largo sendero de intercambios y controversias. Nacionalismos, tradicionalismos, “metafísicas sustancialistas”, romanticismos, cosmopolitismos y academicismos, forman parte del repertorio de los puntos de vista puestos en juego en las sucesivas polémicas respecto al quehacer filosófico de estas latitudes.

Gerardo Oviedo reseña con puntiliosidad el estado de la discusión sobre esta cuestión, yendo a explorar autores tan diversos como, en algunos casos, poco explorados; tanto los que afirman la posibilidad de un latinoamericanismo filosófico como aquellos que la niegan recorriendo los matices que oscilan entre uno y otro extremo de esta polarización. El objetivo de esta indagación es volver a preguntarse por un pensamiento latinoamericano que, aún en el contexto postmetafísico, reclama su derecho a fundar una perspectiva situada respecto a la filosofía occidental: un pensar desde los “arrabales del universalismo” que también reclama su soberanía respecto a la propia tradición latinoamericanista.

I

Nuestra época dictamina que los dominios del “ser” y de la “nación” no pueden ser ya superpuestos en un mismo espacio de experiencias ni bajo un único horizonte de anhelos y expectativas. Ya rota o conjurada esa unidad imaginaria en cuya superficie semántica se habían dado cita, al calor de jornadas de lucha y dramas de militancia, la voluntad y el concepto, hoy estamos forzados a reconstruir sus fragmentos y astillas recurriendo a clarificaciones historiográficas débiles y a críticas post-metafísicas radicales. Que no pueden dejar de nombrarse en plural. Aquellos restos, de esquirlas esparcidas devinieron gotas que se esfuman, evanescencias en el aire. Entretanto, el Ser ha muerto, yace recluso o bien su nominación pertenece a la jerga de una secta filosófica entre otras. Cuánto de ello representa un estado del conocimiento, un estado de cosas o un estado de ánimo no podemos considerarlo aquí. Bástenos consignar que la exorbitante pregunta por la posibilidad de una filosofía latinoamericana no cesa de proferir su vacilante sentido. La interrogación por su identidad y por su autonomía puede inscribirse en una más amplia pregunta, según la encontramos ya célebremente formulada por José Carlos Mariátegui, “¿existe un pensamiento hispanoamericano?”, reconducida de manera no menos célebre al campo filosófico, entre otros también por un intelectual peruano, Augusto Salazar Bondy, “¿existe una filosofía de nuestra América?”.

En lo que sigue no ofreceremos sino apenas una anotación al margen de semejante estado interrogativo cernido sobre la posibilidad y validez de una

filosofía latinoamericana. Debido a que nuestra aproximación no persigue reconstruir sin reproches un estado bibliográfico de la discusión, ni tiene por objeto retrotraerse a la averiguación de la gramática profunda de un determinado régimen de discurso, se limitará a apostillar el *corpus* de un profuso debate que al parecer insiste en no darse por clausurado, ya sea por sus peticiones y propósitos, ya por sus conatos y perseverancias. Con todo, nuestra anotación marginal no ha de sustraerse al

registro de ciertos hitos textuales a los que el especialista no negaría su status de puntos imprescindibles dentro de la trayectoria de una querrela intelectual aún en curso. De ahí que repararemos en determinados vértices bibliográficos de la polémica, no obstante desistir de la meta de confeccionar el balance de una controversia. No renunciaremos en cambio a arriesgar cierta impresión inicial que nos infunde esta incesante disputa por la filosofía latinoamericana, apelando a algunos lugares clásicos.

En vista de ello quisiéramos adoptar, más o menos libremente, un criterio historiográfico propuesto desde otro contexto de discusión por Elías Palti, respecto a no limitarse a la perspectiva genealógica de filiaciones de origen y destino, antecedentes y consecuentes, y ampliar el ángulo hacia un enfoque “polemológico”.¹

Al colocarnos en la dimensión del sustrato de representaciones que

Bástenos consignar que la exorbitante pregunta por la posibilidad de una filosofía latinoamericana no cesa de proferir su vacilante sentido. La interrogación por su identidad y por su autonomía puede inscribirse en una más amplia pregunta, según la encontramos ya célebremente formulada por José Carlos Mariátegui, ¿existe un pensamiento hispanoamericano?

interactúan dentro del Pólemos narrativo y retórico del debate filosófico del latinoamericanismo, nosotros mismos no pretendemos sobrevolar por encima de las controversias, sino más bien encarnarnos en ellas y tomar posición. Percibimos que dicha aproximación polemológica ha sido encarada por el filósofo uruguayo Javier Sasso en su libro *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. En palabras que son suyas, queremos entonces “intervenir en el pleito”. En dicha investigación, Javier Sasso ha puesto en la mira una de las notas constitutivas del interrogante por la filosofía latinoamericana; a saber, que su respuesta procede en términos historiográfico-filosóficos. Y en este plano, en términos de una polémica por las estrategias de construcción narrativa de sus tradiciones y *corpus* textuales. La de Sasso es una tentativa, al cabo incumplida, pero efectiva, de situarse frente a las estrategias retóricas y narrativas de las filosofías latinoamericanistas con el fin de producir una desarticulación analítica del debate, apta para nuevas reconstrucciones argumentativas no sustancialistas ni genealógicas, o dicho de manera más directa, despojadas de contenidos tributarios de los relatos homogéneos e integradores del nacionalismo cultural. Con lo que el libro de Sasso, muy sutilmente, pone en escena un aspecto central en las representaciones intelectuales del discurso filosófico latinoamericanista: su conexión íntima con las imágenes narrativas del nacionalismo culturalista del siglo XX (que Sasso asocia con un hegelianismo subrepticio y rampante). Sin su voluntad culturalista emancipatoria, que no desmereceríamos en exceso si la calificáramos genéricamente de neorromántica, gran parte del latinoamericana-

nismo filosófico del siglo XX, y aún del actual, se vería privado de su fuerza performativa y generativa, o si se nos permite decirlo con otro tono, desfiguraríamos el núcleo intuitivo más activo de su potencia intelectual. Ello más allá, evidentemente, de sus formaciones conceptuales específicas. Fuera de esta actitud práctico-normativa e incluso militante, resta el ejercicio normal de una disciplina en sentido universalista, con arreglo a las condiciones profesionales y las competencias técnicas de producción académica internacional. De esta distinción nos servimos para separar el “latinoamericanismo filosófico”² de la inmensa masa de la producción filosófica “sin más” existente en Latinoamérica, y ello siguiendo una diferenciación básica y preliminar aceptada por el uso, que también ha sido convenientemente refinada.³

Precisamente Javier Sasso diferencia una posición universalista respecto de una americanista,⁴ señalando la pretensión de objetividad epistémica y de legitimidad institucional que pretende hacer valer la primera frente a la segunda en cuanto a la definición de la actividad filosófica. Con ello Javier Sasso va directo al grano. Ahora bien, en su opinión, “el universalista entiende que su adversario incurre en una literatura ensayística que, bajo el nombre de Filosofía, se limita a proclamar preferencias culturales e ideológicas, por lo que lo producido de esta manera no puede ser considerado como perteneciente propiamente al filosofar, e incluso es ilegítimo hacerlo pasar institucionalmente como tal.”⁵ Por contraposición, Sasso anota que el americanista acusa al universalista de “elaborar un pensamiento desarraigado de su medio”, sin que pueda sorprender que esta “crítica culmine

haciendo uso de las nociones de alienación o de inautenticidad como armas arrojadas en la querrela.”

A la hora de tomar parte en la querrela, pues, no seríamos del todo consecuentes con el carácter situado del filosofar latinoamericano si nuestro propio punto de partida en la discusión no fuera a su vez situado. Con ello queremos decir que principiaremos nuestra visita a la célebre pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana desde aquellos pensadores argentinos que asumieron para sí este estado de interrogación querellante como acicate reflexivo de su propia práctica intelectual. Razones de espacio nos fuerzan a consideraciones sumarias.

II

Quisiéramos comenzar entonces por una intervención que en su momento hiciera Oscar Terán precisamente en torno a la pregunta “¿Filosofía latinoamericana?”. Terán no quería precisamente dar una respuesta desprevenida sino que, más bien, venía a desbaratar a la interrogación como tal. No le eran indiferentes a Terán las tesis de Borges sobre la tradición argentina, a la que entretanto el filósofo consagró su vida intelectual. En el caso de la filosofía latinoamericana, empero, Terán podía ser lo suficientemente cauto como para advertir que “los pequeños países como el nuestro ejercitan el arte dudoso de preguntarse una y otra vez por aquello que los hace ser lo que son”, sin que dicha constatación le impidiera rescatar a quienes “se empeñaron en conectar a la Argentina con las corrientes occidentales productoras del saber filosófico.”⁶ Esta valoración, que no pasaría desapercibida en sus

contrarréplicas,⁷ se completaba en una triple operación de deslinde. Por un lado, Terán introduce la previsible indicación de que, por contraposición a un contextualismo localista extremo, “las ideas están siempre fuera de lugar”, aunque por el otro lado plantea la nada previsible formulación de que filosofar, “entre nosotros, pues, es plagiar y adaptar, operando ese bricolage que Lévi-Strauss considera propio del pensamiento salvaje”. Pero Terán acoplaba esta relevante observación, asimismo, a la todavía menos prevista circunstancia de que, de nuevo entre nosotros, “ese vacío de producción filosófica original no bloqueó una reflexión instalada en ese género peculiar de mezcla que llamamos ‘ensayo’ y que, desde el *Facundo* hasta *Radiografía de la Pampa*, trató de dar cuenta de los estupores con que una sociedad y algunos intelectuales se enfrentaron.” El último aserto ya no es un giro específico de la inflexión nacional—aunque difícilmente reprocharíamos el canon argentino que propone Terán— sino que da cuenta de una de los rasgos centrales del *modus cognoscendi* del pensamiento latinoamericano, o sea, su epistemología de “mezcla” y su insoslayable y acaso inherente propensión al ensayismo.

Por cierto que esta intervención de Terán se hincaba sobre una poderosa corriente de discusión que en la propia Argentina inquiría la posibilidad del filosofar latinoamericano, particularmente en la generación fundadora de filósofos académicos y sus discípulos inmediatos, pertenecientes a la etapa de la “normalización filosófica”.⁸ Y pronto con la más joven generación formada en el marco de dicha academización profesional, cuando sus miembros experimentarían

la radicalización político-cultural y el vuelco al marxismo de los años sesenta, desde un medio universitario juzgado insatisfactorio.⁹

En la década del cuarenta, Francisco Romero, ocupado en su propia operación normalizadora, ofrece un diagnóstico de las corrientes con-

Un ejemplo diáfano es Carlos Astrada. Con su teoría de la cultura latinoamericana como una construcción bifronte y autonomista, Carlos Astrada quiso inscribir el discurso filosófico de la modernidad en una perspectiva radicalmente situada sin resignar su apertura a la universalidad. Astrada piensa el suelo originario de las culturas precolombinas en términos de restos o vestigios fragmentarios que han de filtrarse y sedimentarse en los posteriores flujos de las corrientes culturales coloniales y luego independentistas y modernizadoras.

temporáneas de la filosofía latinoamericana sin más horizonte que el de hacer el elogio de la progresiva profesionalización académica de los estudios y las dedicaciones, cuyas limitaciones y obstáculos ciertamente no se le escapan. Con todo, su encuadre reconoce la dimensión práctica de la cultura latinoamericana, no obstante

considerarla un lastre antes que una nota morfológica, discrepando en dicho punto con las posiciones defendidas al mismo tiempo por el filósofo español José Gaos desde México. De modo que si por un lado reconoce que la historiografía y la literatura representan “como la toma de conciencia por el hombre de su propio ser y de su propio mundo, en un esfuerzo de comprensión, expresión, tipificación y destaque de las esencias americanas”, lo que de veras desvela a Romero es que recién en su época —en su generación— se comprueba que “la filosofía empieza a entrar en sus cauces normales”, en tanto se “emprende por todas partes

un trabajo más lento y metódico que el anterior, caracterizado ante todo por el conocimiento, cada vez más directo y al día, de lo que va ocurriendo en los países de producción original”.¹⁰

La valoración moderada de Francisco Romero, todavía más renuente en profesores como Risieri Frondizi, que desacreditaban la pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana,¹¹ distaba sin embargo de gozar de hegemonía en el propio campo filosófico argentino de la época. Un ejemplo diáfano es Carlos Astrada. Con su teoría de la cultura latinoamericana como una construcción bifronte y autonomista, Carlos Astrada quiso inscribir el discurso filosófico de la modernidad en una perspectiva radicalmente situada sin resignar su apertura a la universalidad. Astrada piensa el suelo originario de las culturas precolombinas en términos de restos o vestigios fragmentarios que han de filtrarse y sedimentarse en los posteriores flujos de las corrientes culturales coloniales y luego independentistas y modernizadoras. Sostiene que todo acontecer de la experiencia latinoamericana se halla sujeto a la influencia de la Paideuma de sus culturas precolombinas, del influjo multiseccular de su imaginación popular, capaz de prospecciones temporales futuras. Astrada cree “que la veta telúrico-emocional y ‘conceptiva’, que aflora de lo americano autóctono, no se ha perdido del todo”, y se muestra igualmente convencido de “que cuando la filosofía interprete y esclarezca en su recóndito sentido los nuevos datos que la arqueología, la antropología y etnología irán aportando, se podrán lograr inferencias más claras y concluyentes sobre la entrañada índole de estas culturas”. De modo que para Astrada es la filosofía la llamada a determinar el

valor de ese acervo y la posición “peculiar de la cultura de Latinoamérica, lo cual le dará lugar propio, autónomo en el ámbito ecuménico de las culturas, pero con la vigorosa tendencia ínsita en ella a su integración universalista”.¹² Astrada postula al respecto la presencia de una “simbiosis a partir de la violencia del impacto inicial de la conquista”, que “no se ha llevado a cabo sin tensiones conflictuales de gran trascendencia y atinentes precisamente a la suerte que vienen corriendo los elementos aluvionales de la aculturación o transculturación.” Ello prueba según Astrada que en “nuestra cultura en formación, nueva y muy vieja, tenemos el fenómeno observado y verificado por etnólogos y antropólogos, de la función cada vez más preponderante que asume el soporte humano—indígena residual, y mestizo— de la infraestructura cultural.” Nuestra condición histórico-antropológica dual y mestiza, mezclada, resultado de una transculturación concerniente al existente americano a nivel de su contribución ecuménica en la temporalidad mundial, determina su puesto universal destinado a “la irrupción autonómica de Latinoamérica en la convivencia con todos los ámbitos étnicos, continentales y culturales.” Latinoamérica, dice Astrada, “con su extracción cultural originariamente dual, bifronte, será sí misma o no será”.

Esta perspectiva de una filosofía latinoamericana autonomista y ambiguamente creadora ya entrevista por Carlos Astrada cobra intensa vida, a los pocos años, como un proyecto intelectual de intención política con el surgimiento de la llamada Filosofía de la Liberación. Aquí nos limitaremos a señalar su momento de irrupción en Argentina¹³, vinculado con la

aparición de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* y los pensadores latinoamericanos reunidos programáticamente en torno a dicha publicación.¹⁴ Enrique Dussel plantea en el “Manifiesto” del número primero de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* que “sin lugar a dudas un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina”, y que el mismo no “se trata ya de un pensar que parte del ego, del yo conquisto, yo pienso o yo como voluntad de poder europeo imperial”, sino que más bien es “un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente.” En una suerte de apoteosis profética del compromiso revolucionario, Enrique Dussel asevera que el pensamiento filosófico “que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario”.¹⁵

Es ilustrativa del ideario crítico y transformador que animaba el grupo liberacionista la posición asumida por Leopoldo Zea, quien declara que la “liberación, como respuesta a la dependencia en que han vivido nuestros hombres y pueblos, es un viejo sueño latinoamericano del que se ha ido tomando conciencia para poder transformarlo en realidad, como diría Marx”.¹⁶ Para el filósofo uruguayo Arturo Ardao “el problema de la emancipación mental que la generación romántica se planteará al día siguiente de la independencia política, se reformula en nuestros días en términos nuevos”, lo que implicaría un proceso de reasunción “o prolongación, de los

tradicionales empeños de emancipación mental, a partir de la toma de conciencia de una dependencia histórica global, externa e interna, de la que la intelectual es un aspecto cargado de responsabilidad social.”¹⁷

Francisco Miró Quesada explicita este clima de convicciones (marxistas) últimas cuando nombra a título de ejemplo figuras relevantes contemporáneas del liberacionismo, tales como

La dictadura militar argentina y sus contrapartes latinoamericanas no implicaron solamente un proceso socioeconómico y político de transformación neoliberal cuyos efectos recién en esta década del 2000 comenzaron a revertirse, sino también una cesura profunda en los horizontes normativos y por cierto en los “puntos de vista” teórico-prácticos de muchos de los intelectuales que protagonizaron ese dramático ciclo histórico.

Dussel, Arturo Roig y Augusto Salazar Bondy, y afirma que “en todos ellos se nota, a pesar de que utilizan ideas diferentes, un rasgo común: el afán de fundamentar filosóficamente la revolución, la convergencia entre la teoría como fundamento y la praxis

que, aunque puede constituirse por diferentes motivaciones, queda iluminada por la razón”.¹⁸ Un punto clave de esta representación es abordado por el filósofo mexicano Abelardo Villegas cuando sostiene que se “debe trocar la noción existencialista de compromiso, de la filosofía como compromiso, por el de la filosofía como saber transformador de la realidad, aclarando también, en cada caso, cuál es el tipo peculiar de transformación que se pide a la filosofía”.¹⁹ O sea, si tal compromiso de la filosofía contribuye efectivamente a una praxis revolucionaria de intención socialista o populista. Sabemos que los artículos mencionados enuncian un espacio de

expectación histórica que muy pronto, en la Argentina y en el resto del Cono Sur, se vería violentamente interdicto. El trágico interregno de las reacciones militares y de las contraofensivas imperialistas comportará también una inflexión profunda no sólo en las carreras y destinos personales sino a veces en los propios núcleos de convicción ideológica que animaban esos proyectos intelectuales. El referido cambio de horizonte epocal puede ilustrarse con las diferencias conceptivas y sobre todo con el modo en que es afectado el núcleo de expectación y promisiones prácticas que dista entre la edición del segundo número de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* de 1975 y un artículo de Jorge Dotti aparecido en la revista *Punto de vista* en 1983. La dictadura militar argentina y sus contrapartes latinoamericanas no implicaron solamente un proceso socioeconómico y político de transformación neoliberal cuyos efectos recién en esta década del 2000 comenzaron a revertirse, sino también una cesura profunda en los horizontes normativos y por cierto en los “puntos de vista” teórico-prácticos de muchos de los intelectuales que protagonizaron ese dramático ciclo histórico. Si se nos permite apelar a una caracterización grosso modo, es visible la torsión histórica de las coordenadas prácticas de referencia en el fin-de-siglo XX, manifiesta en forma de debilitación de la temática social y del compromiso político-ideológico a favor de la concomitante repotenciación de la temática identitaria y del compromiso ético-cultural.

Las experiencias democratizadoras a nivel nacional y sub-continental son correlativas a la emergencia de una nueva figura intelectual en la escena

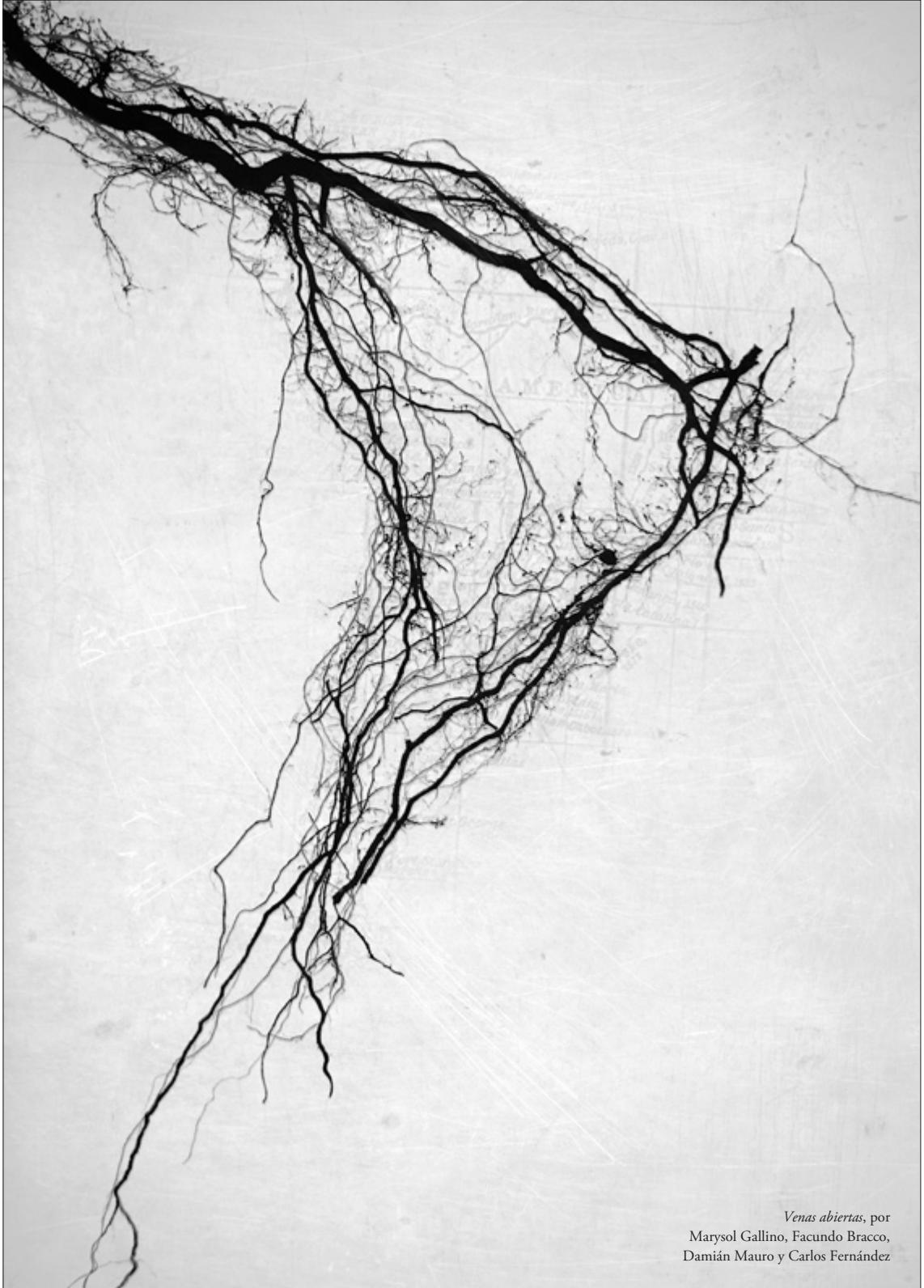
cultural: la identidad. Precisamente en su artículo “Filosofía nacional: profesionalización y compromiso”, Jorge Dotti, tras evocar la consabida frase del joven Alberdi respecto a conquistar una filosofía para conquistar una nacionalidad, parte de una constatación que creemos transferible a la dimensión latinoamericana, cuando dice que “si algún sentido tiene lo de una ‘filosofía argentina’, debe radicar (no exclusiva pero sí fundamentalmente) en la autorreflexión, en la meditación de la propia identidad como tarea imprescindible para lograrla”.²⁰ La observación de Dotti se inscribe, con esa sola verificación, en un horizonte axiológico ya completamente desplazado del que aún podían tributar Carlos Astrada o el joven Dussel, quienes subordinarían ese vector identitario, para nosotros tan visible y patente, a la tarea más esencial—desde la perspectiva epocal de aquellos— de clarificación del ente emergente americano en sus proyecciones comunitarias y en sus posibilidades práctico-normativas y político-ideológicas. Jorge Dotti, una generación más joven que Astrada, ya tiene ante la vista una doble experiencia que torna a esa concepción un horizonte temporalmente traspasado. De un lado, la tragedia contemporánea de las voluntades políticas de transformación de los años setenta, particularmente de las vanguardias juveniles insurgentes, que señala bastante más que un clima de agotamiento de los idearios románticos nacionalistas o revolucionarios. Del otro lado, gracias a la reapertura republicano-liberal, el comienzo de una nueva oleada de academización de los estudios filosóficos (donde el propio Dotti será una figura prominente) que ahora tiene como condición epocal precisamente la renovación de las

energías democratizadoras extendidas a la vida académica (las universidades nacionales serán una vez más “normalizadas”). Claro que la referencia de Dotti al romántico Alberdi tiene como objeto precisamente poner en escena esa desconexión entre concepto y praxis que en la década del ochenta del siglo XX ya no puede darse sin más por supuesta. En fin, ahora ese mismo nexo presunto entre intelección filosófica y esfera público-política, entre profesión académica y compromiso militante, es precisamente lo que debe someterse a mediación reflexiva. Este nuevo horizonte histórico-discursivo o cuando menos ese punto de vista en que se sitúa tan sutilmente Dotti es también el nuestro, aunque acaso ya en sus curvas o líneas de fuga finales. Precisamente en un siglo que se inicia con los cambios y reorientaciones experimentados en América Latina, y particularmente en la Argentina tras la crisis socio-política de 2001-2002, nos asiste otro espacio de posibilidades. En este nuevo horizonte de expectativas la idea de una “filosofía latinoamericana”—desde una perspectiva interna a la misma— está llamada a aportar inteligibilidades que no pueden reducirse sin embargo a una mera provisión de rendimientos ideológicos aptos para nuevas objetivaciones de la voluntad, queremos decir, en sus aspectos más instrumentales y coyunturales. La embocadura contemporánea del latinoamericanismo filosófico en la problemática ética e intercultural aporta al respecto indicios precisos de que su disposición teórica dista de estrecharse en la construcción de nuevos sujetos activistas y en una productividad de acontecimientos apta para estrategias de conquista del poder, como todavía pudo estimarlo viable con su conversión

“liberacionista” hasta mediados de la década del setenta, previa al quiebre terrible que impusieron las dictaduras del Cono Sur. Ahora bien, la efectua- ción práctica del latinoamericanismo filosófico resulta inherente al temple de su proyecto histórico en-el-mundo y a su archivo real de experiencias, o dicho de otra manera, sus remisiones políticas y en general militantes constituyen un rasgo central de la construcción de su identidad como movimiento intelectual y herencia cultural. Por lo que ese agujijón práctico no puede mutilarse sino al precio de una distorsión del sentido de la tradición. Que la filosofía actual –pero también la crítica literaria o la historiografía– aparezca fundamentalmente como un actor institucional académico atenido a las reglas internas del campo y el ejercicio disciplinado del *métier*, antes que como una voz culta público-política susceptible de encarnarse en voluntades movilizadas y procesos transformadores, como aún pudo serlo la filosofía latinoamericana hasta dos generaciones atrás (de nuevo Carlos Astrada y los números iniciales de la *Revista de Filosofía Latinoamericana* pueden ser invocados paradigmáticamente), implica la aparición de un espacio de experiencias donde se ha escindido la vieja unidad axiológica entre “profesionalización” y “compromiso”, que centró las expectativas prácticas de buena parte del discurso filosófico de la modernidad del siglo XX. ¿Es pertinente y posible reconstituir esa unidad hoy descentrada y desgarrada, ya al desamparo nihilista de tantos gestos de despedida asidos a la multitud de puntas del actual pensamiento post-metafísico?

También la actualidad del diagnóstico de Jorge Dotti se muestra en la intervención polémica de su artículo en cuanto

se refiere a la dimensión del filosofar como práctica intelectual institucionalizada, y su correlato con las creencias dominantes del oficio. En su evaluación Dotti adopta lo que podríamos llamar una “perspectiva externa”, puesto que se desliga de los compromisos internos de los sustantivos identitarios (“Filosofía Argentina”; “Filosofía Latinoamericana”), ahora puros ideologemas a ser descriptos y contextualizados, y se coloca como el observador neutral que registra y clasifica una grilla de representaciones e imágenes. Asistido de tal objetivismo analítico y por cierto poseedor de un refinado sentido crítico, Dotti puede trazar un diagnóstico que, de nuevo, hoy mismo guarda su poder clarificador por sus alejamientos y equidistancias de las narrativas neorrománticas del siglo XX, todavía centradas en la formación de un Sujeto destinatario del discurso o de una “funcionalización” normativa y activista del contexto performativo o pragmático de la teoría. De acuerdo con esta clave, Jorge Dotti retorna a posiciones más cercanas al normalismo profesionalista al modo de Francisco Romero, pero con una lectura más estilizada y no meramente remedada de aquél. Con todo, ni Romero era tan esquemático y menos lo es Dotti, de manera tal que le es posible a éste reconocer que la diversidad de lecturas, lejos de ser un elemento insidioso, más bien “enriquece el discurso de nuestros pensadores, abriéndolo –digamos así– al pluralismo exegético.” Dotti muestra que la “originalidad argentina”, cerca del fatalismo borgeano, no es una operación sustractiva de lo foráneo hasta llegar al núcleo de lo “autóctono”, sino mejor un fenómeno “inevitable”. Esta tesis pone en práctica una visión articulada por las propias



Venas abiertas, por
Marysol Gallino, Facundo Bracco,
Damián Mauro y Carlos Fernández

Si decimos que la originalidad del latinoamericanismo filosófico es fatalmente “inevitable” (correlativa a la inevitabilidad de su determinación politicista), este argumento simple tiene la virtud, por su eficacia explicativa, de salvar dos obstáculos en un solo movimiento. De un lado permitiría trasponer la mera prevención ante la recepción-copia, dado que toda circulación local de una fuente occidental produce efectos novedosos por sí misma (la imitación pura es una ilusión). Y del otro lado, como efecto de ello, propiciaría la despreocupación por –o el abandono de– la búsqueda de una esencia prístina inalcanzable en virtud de su irrealidad.

investigaciones historiográfico-filosóficas de Dotti, dotada por cierto de una percepción sumamente productiva. Dotti estima que el “hecho mismo de hacer operar un cuerpo de ideas, cual-

quiera fuera su proveniencia, en nuestro ámbito sociocultural lleva inevitablemente consigo el recomodamiento del sentido originario; más aún, de recreación del significado, una función ideológica inédita condicionada por las circunstancias locales.” Se trata por tanto de una “elaboración, entonces, que está ‘condenada’ a ser original, tanto en su pobreza como en su riqueza filosóficas y más

allá de sus antecedentes genealógicos.” Esta caracterización sin embargo no es morfológica ni regulativa sino histórico-intelectual, por lo cual carece para Dotti de peso normativo. Dotti precisa, sin que ello posea carga axiológica ni efectos vinculantes, que a fin de trasponer una “gnoseología ingenua” (tal la idea de “dependencia cultural”), debe admitirse que “las operaciones de recepción son complejas y la concretización acontece en textos peculiares y renovados, que no permiten adscribir a priori ni tampoco definitivamente efectos socioculturales determinados a la figura teórica recibida.” Esta condición ontológica de la teoría de la recep-

ción expresa no sólo una inquietud “metodológica”, sino la preocupación de Dotti por seguir pensando las nuevas condiciones de una reunificación posible entre profesionalización y compromiso, esta vez, sobre la base de una plataforma ampliada de la práctica filosófica. En suma, que articule el universalismo teórico con sus lecturas situadas y operativas. Una filosofía racionalmente apta para nuevos servicios republicanos, por así decirlo. Para Dotti ello cuajaría –en 1983– en “la necesidad de pensar-actuar, para decirlo kantianamente, la ‘síntesis trascendental’ entre democracia y nación”. ¿Es transferible la búsqueda de dicha síntesis trascendental –al cabo pendiente–, ahora, es decir para nuestro horizonte abierto en el siglo XXI, entre democracia y unidad latinoamericana?

Retomando la tesis de la “inevitabilidad de la originalidad”, en rigor una postulación borgeana que Dotti no estaba de ningún modo obligado a explicitar como inspiración, nos parece una representación provechosa para ser aplicada al campo del latinoamericanismo filosófico. Si decimos que la originalidad del latinoamericanismo filosófico es fatalmente “inevitable” (correlativa a la inevitabilidad de su determinación politicista), este argumento simple tiene la virtud, por su eficacia explicativa, de salvar dos obstáculos en un solo movimiento. De un lado permitiría trasponer la mera prevención ante la recepción-copia, dado que toda circulación local de una fuente occidental produce efectos novedosos por sí misma (la imitación pura es una ilusión). Y del otro lado, como efecto de ello, propiciaría la despreocupación por –o el abandono de– la búsqueda de una esencia prístina

inalcanzable en virtud de su irrealidad. Entre ambos extremos de la *ilussio*, la recepción pura de la fuente original universal y la pureza de una originalidad autóctona, se mueve la auténtica, por inevitable, “originalidad latinoamericana”. Se trata del efecto de lo inusitado o imprevisto salido productivamente del “reacomodamiento”, como lo llama Dotti, que causa la fuente original cuando es interpretada y aplicada en un contexto de recepción desplazado de su contexto de producción, o bien, como denomina al mismo efecto hermenéutico Horacio Cerutti Guldberg, en tanto provoca una “readecuación”²¹ del texto-fuente a un espacio de realidad y sentido distinto, de acuerdo a su productividad impensada en un contexto de recepción situado.

Como conclusión de esta parte, quisiéramos hacer notar que en el latinoamericanismo filosófico destaca justamente su pretensión de reunificar, o en todo caso de no dejar que se disuelva la unidad axiológica entre “profesionalización” –desarrollo de competencias filológicas y pericias científicas, adopción de estándares académicos internacionales, etc.– y “compromiso”, o sea la “funcionalización” pragmático-práctica del discurso filosófico en el horizonte de un proyecto ético-político. A ello hay que añadir otro dato fundamental del tipo de operaciones de recepción que efectúa el latinoamericanismo filosófico: cuenta, ya pasadas dos centurias, con su propio *corpus* de fuentes y con su propio canon, que va desde los imaginarios políticos independentistas hasta la literatura ensayística, además de su genealogía académica. Si se le suma a ello la herencia de la inexcusable aportación de las culturas originarias y aún el profuso legado de la filosofía del

período colonial, entonces el espesor documental y bibliográfico del acervo textual latinoamericanista se acrecienta notoriamente, formando ese vasto *corpus* sin el cual una tradición se torna puramente nominativa.²² Si seguimos hablando en términos de recepción (lo que también debe ser objeto de revisión crítica)²³ entonces es visible que el latinoamericanismo filosófico se mueve en una constante dualidad, ya que acoge fuentes “externas” euro-occidentales y ocasionalmente orientales, pero fundamentalmente opera interpretativamente sobre la herencia semántica de sus fuentes “internas” y de su propio canon. La magnitud de tamaño desnudo hermenéutico no puede tomarse a menos. A modo de ejemplo nomás, la filosofía latinoamericana contemporánea cuenta entre esos esfuerzos con la obra de Arturo Roig, autor volcado desde un universalismo filológico inicial hacia la paciente recuperación y reconstrucción de fuentes provinciales, nacionales y continentales, sin merma de su formación clásica; o de Enrique Dussel, quien –con la misma formación “normal”– es prueba de la amplitud y densidad de una obra que se encuadra precisamente en el esfuerzo por establecer un diálogo filosófico Norte-Sur,²⁴ con la consiguiente carga de lecturas que ello comporta, que dista mucho de ser recíproca. La notable erudición que revelan los escritos de Dussel –rasgo típico de muchos intelectuales latinoamericanos– se explica entonces menos por una mera cualidad subjetiva y privada, que por el carácter culturalmente objetivo del proyecto filosófico en que su pensamiento se ha embarcado, con visos re-fundacionales del discurso filosófico de la modernidad visto desde América Latina.

La trayectoria de Arturo Roig confirma paradigmáticamente el empeño y los esfuerzos de una vida intelectual consagrada a la filosofía latinoamericana de intención autonomista y liberatoria, junto a la preservación de la unidad entre profesión académica y compromiso ético-político. Más todavía, puede decirse que la problematización de Dotti apuntaba a un núcleo normativo que encontraba en Arturo Roig a unos de sus más sólidos exponentes. Si nos remontamos a sus escritos liberacionistas de los años setenta, es significativo que en uno de ellos Arturo Roig inicie su diagnóstico de la época justamente sobre la premisa del compromiso público asumido por el intelectual. Arturo Roig explica en 1975 que la “hora actual se caracteriza por una actitud de compromiso fuertemente sentida por grandes núcleos de intelectuales a lo largo y a lo ancho de todo nuestro continente”, y precisa que dicho “compromiso tiene un doble aspecto: por un lado, lo es respecto del saber mismo en un sentido estricto, y por el otro, es claramente un compromiso con el saber en cuanto función social”.²⁵ El proyecto filosófico de Arturo Roig no ha menguado ese nexo normativo. Cuando Arturo Roig interviene en la querrela por la pregunta “¿existe un pensamiento latinoamericano?”, contesta afirmativamente en la línea de las posturas autonomistas. Arturo Roig recoge el aporte positivo de la tesis de José Gaos, que define la entidad del pensamiento “hispanoamericano” —es decir, que incluye a España— por su perspicacia en tematizar la “propensión ética” y en general su intencionalidad estético-política y pedagógica del filosofar situado e interesado. Gaos y Roig perciben el aspecto afirmativo

del filosofar latinoamericano en su condición práctica y en ello cifran la clave de su originalidad. Arturo Roig valora esa dimensión ética en cuanto no se trata “de una moral de la vida interior, sino de una virtud a la que se le asigna fuerza política y pedagógica.” Incluso lo estético “se nos presenta como recurso ético.” Ello se vincula, en general, con el “inmanentismo, que ha generado la dimensión práctica de nuestra filosofía”, añade Roig, y estima que si existe “una relación muy estrecha con este núcleo ‘ético-estético-político-pedagógico’ que vertebrata el filosofar nuestro, es posible reconocer asimismo una antropología, por cierto no ajena a aquella línea de teoría y praxis.”²⁶ Tampoco se le escapaba a Arturo Roig la fuente de sentido aportada por la conexión entre la pretensión identitaria de la filosofía latinoamericana y las estrategias narrativas de construcción del nacionalismo culturalista. La “historia de las ideas”, esto es, la forma metodológica de autocomprensión con que procede la filosofía latinoamericana según la corriente proseguida por el propio Roig, se articula narrativamente sobre las búsquedas precedentes de las “literaturas nacionales.” La “filosofía latinoamericana” recoge esa experiencia de construcción identitaria de un relato cultural genealógico nacional. Cuando “esa filosofía se aboca a su propia historiografía, mediante la historia de las ideas, ésta se plantea de modo expreso la necesidad de reconstruir las expresiones a nivel discursivo de un pasado agónico con sus afirmaciones y fracasos”, y en tal sentido, dice siempre Roig, constituye “un tipo de filosofar que no teme ser calificado precisamente —aún a riesgo de la diversidad de valores semánticos del término— como ‘nacional’”. Por cierto que para quienes “tengan una

idea estrecha de lo ‘nacional’, que puede ser definido como un modo de ser cultural, tal vez les resulte incongruente que una filosofía latinoamericana tenga tal espíritu”, reconoce Roig, pero la filosofía latinoamericana, o sea, “este saber de nosotros mismos, pretende ser universal; mas dejando atrás los universalismos que pueden ser denunciados como ideológicos, ya sea porque desconocen lo particular, ya porque la particularidad desde la cual se construyen no es determinadamente concreta o es señalada como ambigüedad.”²⁷

Claro que esta tensión entre pensamiento situado de intención práctica y pretensión discursiva de universalidad, característica de la colocación epistémica del filosofar latinoamericano, recorre buena parte de los planteos en torno a la pregunta por su existencia, y del consiguiente *corpus* que ha producido.

III

No pretendemos suscitar una paradoja al resumir aquí un trayecto de la polémica por la cuestión por de la existencia de la filosofía latinoamericana tomando como puntos de referencia bibliográficos a dos filósofos españoles: José Gaos y Carlos Beorlegui. Es que nuestra apuntación marginal a esta querrela intelectual tiene el propósito de problematizar la construcción narrativa del historiador español Carlos Beorlegui. A tal efecto nos situamos en una línea temática intermediada, dados sus referentes genealógicos, por las posiciones de Carlos Astrada y de Arturo Roig, fundamentalmente. Permítasenos delinear apretadamente este recorrido donde José Gaos ocupa un lugar destacado.

Aludimos al principio que ya en 1925 José Carlos Mariátegui había lanzado la pregunta por la existencia de un pensamiento hispanoamericano. Lo cierto es que en el contexto del proyecto de la “unión latinoamericana” que impulsaban un conjunto de intelectuales progresistas a escala continental, el diagnóstico de Mariátegui es más que cauteloso respecto a la afirmación —que atribuye a una posición intelectual argentina representada por el optimismo histórico de Alfredo Palacios—, de la existencia de un pensamiento hispanoamericano. Desde la realidad peruana, Mariátegui más bien confirma que la “producción intelectual del continente carece de rasgos propios”, puesto que se ve despojada de “contornos originales.” No sin cierto desencanto, Mariátegui comprueba que el presunto “pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo”.²⁸

José Gaos, coincidiendo en parte con visiones como las de Mariátegui, constata casi veinte años después que, así como no hay “todavía una filosofía española, o más en general, de lengua española”, tampoco “hay aún una filosofía americana que pueda contraponerse a la filosofía europea”, por más que “se desea, y vehementemente, que las haya”. Su diagnóstico es que ese afán no viene avalado por una comprensión real de la historia cultural occidental, ya que el “deseo, el afán deliberado, expreso, de hacer y llegar a tener una filosofía original, peculiar, de la propia lengua o del propio territorio, más o menos extensamente tomado, parece, pues, novedad no justificada del todo por la historia, al menos”, señala Gaos con palabras estrictamente

contemporáneas a nosotros. Su fórmula es la “filosofía resulta de la nacionalidad o la ‘continentalidad’, sit venia verbo, de sus autores, quizá incluso a pesar de ellos, sin más que ser filosofía, pero auténtica”, en tal manera que si “españoles, mexicanos o argentinos hacen suficiente filosofía, sin más habrá filosofía española, mexicana, argentina, americana”.²⁹ Nótese que la consigna “filosofía sin más” –luego retomada paradigmáticamente por Leopoldo Zea precisamente desde México– introduce el argumento de la fatalidad o inevitabilidad de la originalidad circunstanciada de la filosofía en su universalidad inherente, posición afín a Borges y que llega a nuestros días, como vimos en Dotti o en Terán. Con todo, la posición de Gaos resulta mucho más auspiciosa cuando amplía el campo de referencia y se pregunta no ya por una filosofía americana sino por la más amplia a la vez que inclusiva condición de un “pensamiento hispanoamericano”, en cierto modo rectificando la inquietud pesimista de Mariátegui. En efecto, en otro artículo de intervención en la polémica, José Gaos establece que de “la historia de la filosofía forman parte, de hecho, y de derecho, las filosofías ametafísicas, asistemáticas, ‘literarias’,” y que por lo tanto hay “que fijarse también en ésta” parte, a fin de abarcar “la historia de la filosofía en su integridad no mutilada”, de lo que se concluye que no se “podrá negar al pensamiento hispano-americano contemporáneo el nombre de filosofía.” Ello explica que hasta hoy “ha preferido y sigue prefiriendo el pensamiento hispano-americano contemporáneo géneros más literarios: el ensayo y el artículo de revista general y de periódico; el libro de génesis, estructura y calidades, valores, reducibles a los del ensayo.”³⁰

Lejos estaba sin embargo esta tesis afirmativa de José Gaos de contar con el consenso de los historiadores contemporáneos de la filosofía latinoamericana.³¹ Sin embargo, el filósofo argentino y platense Aníbal Sánchez Reulet, al constatar que se “ha discutido mucho, últimamente, si existe o no una verdadera filosofía latinoamericana”, cree que no puede compararse sin más con la producción europea, sino más bien reconocerla como “la expresión legítima de un mundo nuevo que aspira a conocerse y entenderse a sí mismo.” Para Sánchez Reulet, es menester “subrayar el hecho de que los pensadores latinoamericanos, aunque influidos muy de cerca por el pensamiento europeo, no han sido meros repetidores, ni han aceptado por igual todas las ideas”, y que se ven “preferencias marcadas en que se acusa el perfil de una personalidad propia.” Según el filósofo, “todos ellos tienen un hondo sentido humanista” y se “inclinan, por eso, hacia una forma de pragmatismo ético, que acentúa la finalidad ideal de la vida humana y la necesidad de supe-ditar el conocimiento a los dictados de la razón práctica.”³²

Debemos al filósofo mexicano Leopoldo Zea una de las formulaciones clásicas sobre la existencia de la filosofía latinoamericana, en línea con las posturas de José Gaos, de quien fuera discípulo. Leopoldo Zea da un giro historicista sobre los diagnósticos negativos antropológicos o sociológicos para sostener positivamente que la propia interrogación por la filosofía americana revela ya una genuina inquietud filosófica. Para el filósofo mexicano, podrá “existir una Filosofía Americana si existe una Cultura Americana de la cual dicha filosofía tome sus temas”, y por ende, de “que

exista o no una Cultura Americana, depende el que exista o no una Filosofía Americana.” En tal sentido, piensa Zea, “el plantearse y tratar de resolver tal tema, independientemente de que la respuesta sea afirmativa o negativa, es ya hacer filosofía americana, puesto que se trata de contestar en forma afirmativa no negativa una cuestión americana”.³³ Como variante o vuelco ofrece Zea también una clara formulación de la imposibilidad de la copia pura, o como decimos hoy, de una recepción lineal, cuando se pregunta “el porqué nuestra filosofía es una mala copia de la filosofía europea”, sino es que “en este ser una mala copia acaso se encuentre también lo propio de una filosofía americana”, en tanto “el ser mala copia no implica que sea necesariamente mala, sino simplemente distinta.” También Zea estima, por su carácter clásico, platónico y aristotélico, pero también por la comprobación histórica que ofrece la circunstancia americana, que “toda abstracción metafísica culmina en una ética y una política”, ya que proliferan en la historia de la filosofía los casos “en los cuales la abstracción metafísica sirve de base a una práctica social o política.” Si esto es un llamado a no disociar la unidad de Teoría y Praxis, garantida en el paradigma griego, pero afectada irremediablemente por las escisiones de la Modernidad europea, por la “crisis” y la “ruptura”, indica Zea, de dicha conexión, de nuevo el horizonte de experiencias americano oficia de clave reconstructiva, siempre asistida por un trasfondo marxista. “América –dice Zea–, dada su particular posición, puede aportar a la Cultura la novedad de sus experiencias todavía no explotadas.” Con todo, ello no estaría privado de un horizonte de

universalidad que trasciende una experiencia privativamente americana, en tanto, marca Zea, no “hay que considerar lo americano como fin en sí, sino como límite de un fin más amplio.” De modo que si se procurara hacer “hacer pura y simplemente Filosofía”, entonces “haremos filosofía americana como el griego ha hecho filosofía griega a pesar suyo.” Leopoldo Zea ha insistido y refinado esta tesis en numerosas intervenciones.³⁴

En su célebre *Diccionario de Filosofía*, el español José Ferrater Mora ofrece una caracterización de lo que llama, de acuerdo a su entrada temática, “filosofía americana”, no despojada ciertamente de generosidad y sensibilidad para con la cuestión de su autonomía presunta. El filósofo español advierte que si bien la “filosofía americana es una parte de la filosofía de Occidente y no se ha desviado, por lo general, del ‘tono’ seguido por la meditación filosófica europea moderna”, igualmente “los caracteres peculiares de la formación de la cultura americana han hecho que ésta busque a veces una filosofía particular”, y esta “búsqueda ha seguido varios caminos”.³⁵ Ferrater Mora descubre y pone en primer término el tópico de la “búsqueda” identitaria incesante que años más tarde otro español, Carlos Beorlegui, transformará en hilo conductor de su narrativa filosófico-historiográfica latinoamericana. El tópico de la búsqueda identitaria hallará en un ámbito discursivo adyacente, la producción ensayística latinoamericana, un énfasis semejante por parte de un historiador norteamericano.³⁶ Entretanto, los gestos de autoafirmación o de interrogación filosófica latinoamericana no cesaban de multiplicarse. Desde México, Francisco Larroyo ha

propuesto como criterio la caracterización de un “cuádruple concepto y forma” de la filosofía latinoamericana, que a su juicio legitimaría su razón de ser. Distingue en primer lugar entre “una filosofía americana como función o forma de vida teórica de hombre de América.” En segundo lugar, de “una filosofía americana a título de una peculiar realidad histórica, típica, de ejercer la filosofía en América.” En tercer lugar, de una “filosofía a manera de la posibilidad de un aporte o contribución creadora de Iberoamérica a la filosofía universal.” Y en cuarto lugar, una “filosofía americana en orden a una reflexión filosófica sobre la historia de América”.³⁷ Por su parte el filósofo uruguayo Arturo Ardao, autor clásico en los debates por la filosofía latinoamericana y su historia, propone que no obstante la desmesura del planteo de una “filosofía americana”, sí es pertinente una “filosofía de lo americano”, por cuanto se trataría de “la filosofía del hombre, la historia y la cultura de América.” Ardao estima que si la filosofía americana “se aplica con tanta frecuencia a meditar y teorizar sobre sí misma y sobre la cultura que le es propia, es por lo conflictual y crítico de su marginalidad en el campo de la cultura occidental”.³⁸

Por cierto que un hito clásico del siglo XX en la interrogación por la existencia de una filosofía latinoamericana es la intensa intervención de un breve libro titulado precisamente *¿Existe una filosofía de Nuestra América?* Allí el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy parte del dato del estado de normalización o regulación académica alcanzado por los estudios filosóficos en América Latina a lo largo del siglo XX, pero señala que esta estabilidad institucional no excluye sino más

bien extrema el “problema radical de la autenticidad y la justificación de nuestro filosofar”.³⁹ El balance histórico de Salazar Bondy es negativo por cuanto a su juicio la tradición filosófica de Hispanoamérica arroja como resultado la carencia de una articulación de ideas “que se nutran de su circunstancia histórico-cultural.” Salazar Bondy no encuentra ningún progreso que valga la pena registrar décadas después del primer diagnóstico de Mariátegui. Al contrario, a sus ojos resalta la ausencia de “figuras creadoras que funden y alimenten una tradición propia”, con lo que propiamente no hay tradición. Recusa la práctica de una filosofía “defectiva”, esto es, de “una filosofía inauténtica” y de un “pensamiento mistificado”. Claro que para Salazar Bondy una “conciencia filosófica defectiva e ilusoria hace sospechar la existencia de un ser social defectivo e inauténtico, la carencia de una cultura en el sentido fuerte y propio del término antes definido.” “Este es el caso en Hispanoamérica”, establece Salazar Bondy. El filósofo peruano apela a un esquema bien conocido en su modelo de explicación, cuando sostiene que “es indispensable utilizar el concepto de subdesarrollo, con el concepto correlativo de dominación.” Nuestra dependencia de las potencias centrales, coloniales y neocoloniales, nos demuestran que “somos subdesarrollados” y que formamos “países con una cultura de dominación.” El camino de liberación de esta situación de dependencia y dominio comportaría extender “y provocar una dialéctica general, una totalización de desenvolvimiento, eso que en el terreno político-social son las revoluciones”, propone en definitiva el filósofo peruano desde una sistemática.

También ocupa un lugar clásico la intervención del filósofo peruano Francisco Miró Quesada. Bajo la fórmula de “vivencia del desenfoco”, Francisco Miró Quesada acusa al pensamiento latinoamericano de cernirse abruptamente a la aventura del filosofar sin el suelo heredado de una tradición propia. El dato fundamental que Miró Quesada aporta se refiere a los intelectuales de fines del siglo XIX y principios del siglo XX. La deformación de fuentes que no estaban técnicamente capacitados para comprender “produjo *ab initio* una fisura en el filosofar latinoamericano, un desajustamiento” que concita en todo momento un estar “fuera de foco”, donde el pensamiento europeo se ve “deformado, descolorido, artificialmente ensamblado en imágenes superpuestas”.⁴⁰ Una vez conciente de ello, el pensador latinoamericano franquearía la antropología defectiva que depara su desasimiento de la tradición euro-occidental y se encaminaría, desde una vivencia “anabásica”, a la recuperación de un trayecto propio como condición de la posibilidad de una filosofía auténtica. Al ser la filosofía latinoamericana la apertura y disposición, al cabo el temple de una condición de posibilidad, su autodefinición y legitimación conciernen privativamente a la dimensión del “proyecto”. Para ello se requiere, sin embargo, asumir que “la filosofía occidental es una filosofía tradicional, y la comprensión de sus contenidos presupone una instalación en la perspectiva histórica de su total desarrollo.” Semejante estado de recepción genera una experiencia frustránea que Miró Quesada denomina de “labilidad ontológica”, por cuanto “el ser del filósofo latinoamericano es un ser lábil,

un ser que fluctúa entre la plenitud y la insuficiencia, entre la seguridad y la inseguridad.” Este pensador, mientras “mayores y más difíciles regiones del pensamiento europeo conquiste, más se habrá acercado a la integración que persigue, más se habrá identificado con la manera de ser de la filosofía europea.” Ahora bien, “él, en realidad, no hecho nada”, puesto que detrás “del gran esfuerzo, detrás del incansable afán, el filósofo latinoamericano se encuentra con la tierra fría e indiferente de un pensamiento extranjero”, y entonces con la desazón de hallarse, en esa circunstancia inhóspita, con la sensación –invencible– de “que no se ha hecho nada, porque todo el esfuerzo consistió en apoderarse de lo que habían hecho otros.” Con esta sincera crítica, Miró Quesada configura las coordenadas de una autorreflexión amarga que explicita la angustia existencial que yace detrás de la ontología de la recepción. No es la mera psicología sino el dolor de la experiencia de la conciencia que atañe al “especialista latinoamericano” en Platón o en Scoto, en Marx o en Foucault. Miró Quesada lo narra con toda crudeza, ya que él mismo era un especialista latinoamericano en filosofía europea, y por ello su testimonio es veraz y cabal. Miró Quesada, sospechamos, habla de sí mismo. Sin embargo, en este sinceramiento catártico reside la salida, porque “por el hecho mismo de descubrir y conquistar el pensamiento europeo, se llega a un pensamiento propio”, dado que para “comprender la filosofía europea es necesario re-pensarla.” Provocaría con ello una “metamorfosis a la vez insensible e inevitable de epígono en creador”, y en el campo filosófico, la posibilidad de vivir “una vida nueva, descubrir

horizontes aún no vislumbrados, hollar tierras vírgenes: ése es su indeclinable destino”, a pesar de que sólo descubra, una vez más al final del camino, sólo “lo que los europeos han hecho.” Más allá de estos argumentos pesimistas procedentes de la vital historia de la filosofía peruana, aunque no exclusivamente de ella, desde luego, se han propuesto distintos esquemas clasificatorios. Por caso, Jorge Gracia e Iván Jaksic dan cuenta de que una “de las preocupaciones más intensas del pensamiento latinoamericano de los últimos cien años ha sido su propia identidad cultural y la relación de esa identidad con la filosofía.” Constatan entonces que en general, “el problema de la filosofía latinoamericana se presenta en términos de la siguiente pregunta: ¿Hay filosofía latinoamericana?”⁴¹ Para dar respuesta a esto proponen un esquema tricotómico, donde distinguen una postura universalista, una postura culturalista y una postura crítica. En la postura “universalista”, la filosofía es una ciencia, sea de conceptos o de la realidad, donde los principios e inferencias a los que llega intentan ser universalmente válidos. En la posición “culturalista”, la filosofía, como todo lo que se basa en la experiencia humana, depende para su validez de coordenadas espacio-temporales determinadas, por lo que no hay verdades universales y absolutas, sino que la verdad es siempre concreta y producto de un punto de vista, de una perspectiva individual. En la postura “crítica”, al igual que en la universalista, se rechaza la existencia de una filosofía latinoamericana no porque lo latinoamericano sea incompatible con la filosofía, sino más bien porque hasta ahorra la filosofía en la América

Latina ha sido ideológica, o sea, no ha sido una empresa libre, auténticamente autónoma.

El filósofo cubano-germano Raúl Fonet Betancourt también parte del hecho de que uno “de los primeros problemas que se ve obligado a abordar el estudioso del pensamiento filosófico en Hispanoamérica es, lógicamente, el problema de la existencia o no existencia de una filosofía hispanoamericana, es decir, de una filosofía o modo de filosofar peculiar, propio y original de la América Española”, pero a esta cuestión responde que “la filosofía, en Hispanoamérica, si quiere ser fiel a sí misma y a su función humana fundamental, debe dejar la determinación de la especificidad hispanoamericana a aquellas ciencias humanas que parecen disponer del instrumental adecuado para ello y ejercitarse desde la perspectiva esencial y universal que le es propia, es decir, como interrogación viva por lo que está en juego en todo tiempo y lugar”, ya que, haciendo “esto, interrogando la circunstancia americana sobre lo esencial circunstanciado en ello, el quehacer filosófico situado en Hispanoamérica será, sin embargo, simplemente filosofía”.⁴² En cambio el entusiasta estudioso francés Alan Guy, al interrogarse “sobre la idiosincrasia del pensamiento latinoamericano”, opina que “tres rasgos marcan su originalidad: el gusto por la vida y lo concreto integral, lejos de las logomaquias y los abusos de la abstracción; un amor apasionado por la libertad, que proyecta alcanzar la emancipación económica y social tras haber logrado la independencia política; una inclinación estética fundamental y, a menudo, un don de expresión estilística de primera calidad sin que nunca la forma disfrace u obnuble el fondo.”

Como intelectual europeo, ante ello asume que el “aporte de esta idiosincrasia puede enriquecer intelectualmente a nuestras viejas naciones”, ya que un “nuevo humanismo espiritual puede transformar, *secundum quid*, a nuestra civilización tradicional y dos veces milenaria”, en un marco de “auténtica fraternidad y justicia, renovando ampliamente nuestras costumbres mentales demasiado a menudo carente de horizontes”.⁴³

Ante el problema de la recepción o de las ideas de “trasplante”, como se decía en la vieja historia de las ideas, la filósofa e historiadora peruana María Luisa Rivara de Tuesta estima que “la historia de la filosofía en Latinoamérica presenta un cuadro de desenvolvimiento peculiar—de naturaleza bipolar— que va más allá del modelo dado en determinado tiempo y lugar y ofrece ya una personal manera de aceptación de la filosofía”, puesto que tenemos “de un lado, el afán del filósofo por conocer y estar al tanto de las doctrinas imperantes en Occidente, que es lo que constituye la vertiente academicista de nuestro filósofo; y de otro, validar estas filosofías en el mundo cultural y en la realidad histórica americana, esfuerzo, este último, a través del cual vemos convertida la filosofía en lo que podríamos llamar ideología”.⁴⁴

En su voluminosa *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, el español Carlos Beorlegui introduce al menos dos restricciones axiológicas de peso frente a la pretensión de autonomía discursiva del latinoamericanismo filosófico. La primera restricción concierne al hilo conductor temático de su reconstrucción bibliográfica, que se rige por el motivo de la “búsqueda incesante de la identidad”. Semejante decisión metodológica

implica una primera devaluación del aspecto práctico-normativo y politicista de la pretensión de autonomía de la filosofía latinoamericana, a favor de la cuestión simbólica e imaginaria identitarista. La segunda restricción se manifiesta también en forma de decisión metodológica, aunque esta revista un carácter positivo: el desplazamiento terminológico-semántico de la rigurosa voz “filosofía” por la precisión más amplia al tiempo que laxa de “pensamiento filosófico”. En términos clasificatorios y generales, Carlos Beorlegui distingue, como antes Jorge Gracia, tres posturas fundamentales frente al tema de las filosofías nacionales/regionales. En primer término identifica lo que podríamos llamar la actitud ortodoxa o academicista, que Beorlegui denomina “postura universalista”, según la cual “no hay más que una filosofía para todas las culturas”, rechazando la existencia presunta de filosofías nacionales o regionales, en tal modo que resultaría absurdo asociar una producción filosófica específica a un espacio situado, en tanto la filosofía, “como cualquier otro saber, no tiene patria y debe entenderse y ejercitarse de la misma forma en cualquier región del planeta.” En el otro extremo, Beorlegui señala la “postura nacionalista”, según la cual existen realizaciones espirituales “que se expresan en filosofías y cosmovisiones específicas.” En una posición intermedia finalmente Beorlegui identifica una “postura perspectivística” para la cual “aunque los problemas filosóficos responden a preguntas y respuestas universales, también es cierto que tales planteamientos interrogativos, con sus correspondientes soluciones, poseen una apoyatura circunstancial y epocal”, del mismo modo que desde

esta visión se niega “el carácter esencialista e inamovible de los diferentes puntos de vista perspectivísticos”.⁴⁵ Por nuestra parte quisiéramos declarar que nos sentimos identificados con la posición “perspectivística” y circunstanciada, ya que tanto el formalismo abstracto, logicista o lingüístico, como el nacionalismo étnico-esencialista, constituyen vías riesgosas y equívocas de formular el problema en torno a la índole identitaria del pensamiento filosófico latinoamericano en su dimensión autonómico-universalista. Empero, no nos resulta del todo satisfactoria la “búsqueda de la identidad” sin más como el rasgo caracterológico fundamental que definiría el *modus cognoscendi* propio de la filosofía latinoamericana, tal como lo formula Carlos Beorlegui. Creemos menester introducir una rectificación en este planteo. Primero, en función de una estimación interna del latinoamericanismo filosófico en su pretensión práctica antes que identitaria, inherente a su inscripción cognoscente en la apertura de horizontes histórico-fácticos de posibilidades. Concretamente, de su múltiple encarnación en proyectos éticos y políticos, ya sea moralidades emergentes o formación de voluntades emancipatorias y sujetos libertarios, fuera de cuyo contexto esa incesante indagación reflexiva identitaria flotaría en el aire. Segundo, porque llegamos a apreciar que la colocación epistemológica “bifronte” y “mezclada”, mestiza, además de periférica y marginal, define buena parte de la discursividad filosófica latinoamericana. Con todo, este criterio no puede pretender para sí una totalización del proceso narrativo y debe limitarse a indicar su propia inserción en la trama de significados cuya interpretación se disputa en el

marco de un abigarrado conjunto de corrientes y líneas de pensamiento, con sus consiguientes nudos y entramados bibliográficos.

IV

Hemos visto que Arturo Roig reconoció la identificación de la autocomprensión histórico-cultural de la filosofía latinoamericana con la forma reflexiva que ya venía elaborando implícitamente la historiografía de la literatura latinoamericana. Creemos que de ello todavía podemos adoptar iluminaciones y figuras conceptuales. Permítasenos una breve digresión a partir de Ángel Rama. Nuestra idea del mestizaje fronterizo (con lo que recogemos la idea de la “mezcla” que postulaba Terán) en tanto abre la perspectiva brifonte, puede tematizarse en términos de “transculturación narrativa”, tal como lo viera Ángel Rama. Recordamos que el propio Carlos Astrada había asociado la posición “bifronte” de la cultura latinoamericana por su peculiar proceso de “transculturación”. De nuevo, lo que para el campo cultural general el antropólogo cubano Fernando Ortiz llamó “transculturación”, y que el crítico uruguayo Ángel Rama transfiriera al campo de la literatura en términos de “transculturación narrativa”, literaria, también es un fenómeno que cabría inferir, si no implicara cargarnos de un énfasis taxonómico excesivo, como de “transculturación filosófica”. En el sentido que le confiere Rama, la “transculturación narrativa” involucra una “concepción de las transformaciones” que “traduce visiblemente un perspectivismo latinoamericano”, desde el cual se revela la “resistencia a considerar la cultura propia, tradicional, que recibe

el impacto externo que habrá de modificarla, como una entidad meramente pasiva o incluso inferior, destinada a las mayores pérdidas, sin ninguna respuesta creadora.” Por el contrario, Ángel Rama percibe el círculo de operaciones culturales donde se verifican “pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones”, esto es, una inmanencia productiva en la mediación receptiva de los modelos originales. Dichas “operaciones son concomitantes y se resuelven todas dentro de una reestructuración general del sistema cultural, que es la función creadora más alta que se cumple en un proceso transculturante”.⁴⁶

La posición mestiza, bifronte y “transculturada” de la cultura latinoamericana, así entrevista por Carlos Astrada y por Ángel Rama, entre otros, tal vez admita precisarse en sus rasgos de periferia occidental. Un caso representativo nos lo ofrece el problema de la literatura nacional en Jorge Luis Borges, tal como ha sido tematizado por Beatriz Sarlo. Nos servimos ahora de esta digresión crítico-literaria sólo a título ilustrativo y complementario del tema de la autodefinition cultural percibida desde los márgenes. Beatriz Sarlo problematiza la figura de Borges como escritor “universal” expurgado de adherencias nacionales. Pero Beatriz Sarlo comprende perfectamente que esta lectura, beneficiaria de la circulación europea de la obra de Borges, tiene como contraparte una merma considerable de la autocomprensión que el propio escritor desplegó respecto de su cultura literaria situada “en las orillas”, y por consiguiente, del proyecto estético-ideológico descendido que ello comportaba. De la valiosa reconstrucción que hace Beatriz Sarlo de esa posición en los márgenes y de la paradoja que conlleva una univer-

salidad sin centro, sólo nos interesa aquí el punto en que su interpretación se vincula con la especificidad bifronte de la colocación cultural periférica de Borges, y con la cuestión de la relativización receptiva de la originalidad del texto-fuente tal como la abordaron Dotti y Terán desde una postura cuasi-borgeana. Beatriz Sarlo particularmente repara en la tensión que “atraviesa a Borges y constituye su particularidad: un juego en el filo de dos orillas”, en donde aparece “la figura bifronte de un escritor que fue, al mismo tiempo, cosmopolita y nacional”.⁴⁷ ¿Podría creerse que esa “figura bifronte” de un intelectual cosmopolita y nacional, que con tanta perspicacia detecta Sarlo, sería tan sólo una cualidad privativa del discurso borgeano que “desestabiliza las grandes tradiciones occidentales”, y no más bien un rasgo común al tipo de cultura intelectual universalista-argentina que aquél encarna y produce más allá de su impronta individual? ¿Y no sería aún más apropiado advertir esa condición marginal y descentrada que sin embargo lee al centro occidental, ahora en el universalismo americanista, precisamente como lo postulara un contemporáneo de Borges, Carlos Astrada? Sarlo consigna que lo “que hace Borges es inventar una tradición cultural para ese lugar excéntrico que es su país”, en donde “el cosmopolitismo es la condición que hace posible una estrategia para la literatura argentina”, cuando desde “la periferia, imagina una relación no dependiente respecto de la literatura extranjera”, esto es, que sea capaz de dialogar “de igual a igual con la literatura occidental.” ¿Habría en ello no ya una programática estética sino aún una suerte de implícita ontología de la cultura que así puede situarse en una relación no heterónoma de recepción

del canon filosófico occidental? El propio Borges tiene la respuesta también frente al tema del sentido originario de las fuentes canónicas. Beatriz Sarlo interpreta la paradoja de Pierre Menard y su reescritura imposiblemente literal del Quijote, por medio de la cual Borges destruiría la idea de identidad fija de un texto. Muestra que la idea de autor y la de escritura original comporta “un efecto frágil (y no sustancial) relacionado con la enunciación: emerge en la actividad de escribir-leer y no está enlazado a las palabras sino a los contextos de las palabras.” Consecuencia radical de esta hipótesis cultural es que “la productividad estética e ideológica de la lectura hace imposible la repetición”, con lo cual no “hay modo de que un texto sea idéntico a su doble”, ni tampoco “ningún espejo que ofrezca una transcripción exacta.” De esta manera, todos “los textos son absolutamente originales, lo cual equivale a afirmar que ninguno puede aspirar a esta cualidad distintiva.” Desde los márgenes sudamericanos, más precisamente rioplatenses, ello “equivale a reivindicar un nuevo tipo de colocación para el escritor y la literatura argentina, cuyas operaciones de mezcla, de libre elección”, indica Sarlo, “no tienen que respetar el orden de prelación jerárquica atribuido a los originales.” Así pues, si “ninguna originalidad puede ser reclamada por ningún texto, si todo sentido nuevo surge de la lectura o de la escritura en contexto, la inferioridad de ‘las orillas’ se desvanece: el escritor periférico tiene las mismas prerrogativas que sus predecesores o sus contemporáneos europeos.” ¿Pero es que ello habría de valer para un Borges que se ubica frente a Stevenson y Kipling pero no para un Astrada que se sitúa frente a Hegel y Heidegger? Sarlo habría dado con una

clave cultural profunda yacida en el archivo lectural borgeano que sin duda excede, en su intuición ontológico-hermenéutica, el marco de experiencias estéticas del escritor. Su análisis se abre a una esfera de validez cultural mucho más amplia que incluye con particular relevancia al discurso filosófico, esto es, a la lectura y la escritura filosóficas salidas de la periferia cultural latinoamericana. Volviendo a la perspectiva interna al discurso filosófico latinoamericano, Arturo Roig ha tematizado esta colocación epistémica y ha indicado que si la filosofía universal, tal como lo viera eurocéntricamente Hegel al hablar de América, no se ocupa “de lo que es y de lo que será”, sino “de lo que ha sido y de lo que es eternamente”, lo que quedaba en entredicho en esta filosofía crepuscular era la función utópica misma de su sabiduría. Frente a ello se hace preciso levantar “una filosofía auroral, una eofilosofía, surgida no del mero nivel discursivo, sino del desarrollo mismo de una historia en la cual no sólo se da lo novum, sino también lo alterum”, propone Roig, en tanto dicha filosofía habría de “surgir en los pueblos colonizados y de la experiencia de las clases sociales oprimidas”.⁴⁸ La implicancia principal del argumento de Roig nos remite a su concepto de la “Filosofía Latinoamericana” y su tarea de preguntar por los modos de objetivación mediante los cuales los pueblos de América han organizado y realizado su vida social, así como su cultura material y simbólica. El estudio de la filosofía latinoamericana nos abre al horizonte de un mundo conflictivo, atravesado de contradicciones, dentro del marco de una historia compartida, no ajena a aquella conflictividad, pero en la que nunca faltaron ideales de humanización. Los ideales humanistas latinoamericanos

giran en torno de un saber crítico que se viene desarrollando ya desde el siglo XVII y que ha tenido y tiene como principio motivador las diversas formas de emergencia de los sectores marginados: clases sociales, grupos étnicos, mujeres, en los que siempre se han dado y se dan, aun cuando de modo episódico y no sin grandes tragedias, formas decodificadoras del discurso vigente. Para Arturo Roig la Filosofía Latinoamericana no sólo es un estudio de los modos de objetivación textual e intelectual de ese sujeto colectivo emancipatorio en gestación y retorno, sino que pretende ser, además y fundamentalmente, un saber crítico. Este consiste en un rescate, en particular, de un tipo de “mirar excéntrico o ectópico”, incrustado en la perspectiva de un “sujeto capaz de una mirada ectópica” que “tenga fuerzas para reformular un proyecto identitario”. Sobre este plano Roig estima pertinente “regresar a la necesaria relación ente mirada ectópica, mirada de descentramiento del sujeto, y mirada utópica.” Según Roig, se trata no de ir hacia los “lugares” o tópicos en donde podemos abrevarlos, olvidando las dos miradas ectópica y utópica, sino fuentes vivas y siempre nuevas desde las cuales tal vez podamos darle forma, “con una mirada neotópica precisamente, a ese pensar que no se avergüenza de declararse ancilla emancipationis.”⁴⁹ Desde esta perspectiva, y retomando la célebre pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana, es cierto que es preciso visitar “incesantemente” los textos que más radicalmente asumieron esta interrogación, como fue el caso de Augusto Salazar Bondy. Ahora bien, lo que Salazar Bondy no pudo ver, quizá por su determinismo dependencista, en fin, por su mecanicismo,⁵⁰ es

que la presunta mimesis receptiva pura respecto a la fuente original encubre precisamente la desestabilización creativa que su mera circulación produce en un contexto de interpretación distinto y nunca constante, ni siquiera desde una gnoseología del dominio neocolonial, sin duda activa pero no integral ni absoluta. Salazar Bondy concibe a la recepción como un fenómeno de aculturación pasiva. Esto es, como una asimilación mimética, copista, sin contraparte ni participación en el círculo de remisiones del texto-fuente a contextos de experiencia desplazados, y sin la consiguiente transposición de léxicos teóricos hetero-centrados desde una razón euro-occidental, respecto a lenguajes simbólicos des-centrados y periféricos, marginales, con sus efectos de sentido geo-culturales inéditos y novedosos, imprevistos y por tanto desestabilizadores. Ello lo prueba el uso del propio Marx en tanto texto-fuente original, de cuya universalidad el propio Salazar Bondy es beneficiario, por cierto desde una veta de significado impensado desde su versión eurocéntrica. Salazar Bondy, en su sincero afán de denuncia de una cultura alienada y dependiente, más que periférica, se ciega a lo que otros pensadores latinoamericanos percibieron como “universalismo bifronte”, “transculturación narrativa”, o “mirada ectópica”. Si no fuera del todo “inauténtico” insistir en que nuestra autonomía trans-cultural ectópico-bifronte concierne a un pensar situado desde los arrabales del universalismo occidental. A un irremediable filosofar desde las orillas.

(*) Docente UBA, Doctorando en Filosofía UNC.

NOTAS

1. Cf. Palti, Elías, *La nación como problema. Los historiadores y la 'cuestión nacional'*, Buenos Aires, FCE, 2002.
2. Preferimos de momento hablar de "latinoamericanismo filosófico" más que de filosofía latinoamericana para implicar semánticamente las posiciones teóricas que afirman su identidad y autonomía discursiva. Así se ha utilizado por ejemplo en Jalif de Bertranou, Clara A., (comp.), *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, EDIUNC, 2001.
3. Cf. Biagini, Hugo E., "La expresión 'filosofía latinoamericana'", en *Filosofía americana e identidad. El conflictivo caso argentino*, Buenos Aires, Eudeba, 1989; "La filosofía en situación", en *Identidad argentina y compromiso latinoamericano*, Lanús, Edunla, 2009.
4. Esta distinción de uso consagrado, a pesar de que pueda achacársele cierto esquematismo simplificador, sigue resultando útil para la inteligibilidad inicial del problema. La vemos aplicada, por ejemplo, en el filósofo mexicano Abelardo Villegas cuando distingue "dos grandes tendencias" en la filosofía latinoamericana: por un lado la línea "occidental", atendida al cultivo de las fuentes clásicas y modernas, la crítica filológica y la permanente actualización bibliográfica (incluidos los "frecuentes viajes a Europa"); y del otro lado, una tendencia americanista o centrada "sobre la realidad americana" y el "acontecer cada vez más dramático de nuestra historia". Véase: Villegas, Abelardo, "Prólogo", en *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.
5. Sasso, Javier, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Ávila, 1998, p. IX.
6. Terán, Oscar, "¿Filosofía latinoamericana?" (1985), en *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 95.
7. Cf. Biagini, Hugo E., "La filosofía latinoamericana: su génesis y reconstrucción", en *Historia ideológica y poder social*, 2 Vol., Buenos Aires, CEAL, 1992.
8. Para una aproximación crítica al período puede verse Ramaglia, Dante, "Alejandro Korn y la 'normalización de la filosofía'", en Jalif de Bertranou, Clara Alicia (ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2007.
9. Una visión general a la vez que interna del fenómeno en Terán, Oscar, "Introducción por la filosofía", en *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina 1956-1966*, Buenos Aires, Puntosur, 1991.
10. Romero, Francisco, "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano" (1942), en *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, Raigal, 1952, pp. 11-15.
11. Cf. Frondizi, Risieri, "¿Hay una filosofía iberoamericana?", en *Ensayos filosóficos*, FCE, México, 1986.
12. Astrada, Carlos, "Autonomía y universalismo de la cultura latinoamericana", en *Kairós*, Buenos Aires, Año 1, N° 2, noviembre de 1967, pp. 21-22.
13. La filosofía argentina tiene una singular incidencia en la génesis de la Filosofía de la Liberación, corriente heterogénea que tiende a erigirse en la línea teórica principal del latinoamericanismo filosófico actual. Véase Miranda, Jesús, "Filosofía latinoamericana", en Salas Astrain, Ricardo (coord.), *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. II, Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2005.
14. Para un panorama general y una hipótesis de lectura sobre la primera etapa de la *Revista de Filosofía Latinoamericana*, véase Arpini, Adriana, "El surgimiento de la 'Filosofía de la Liberación' en las páginas de la Revista de Filosofía Latinoamericana. Primeros posicionamientos", en Jalif de Bertranou, Clara Alicia (ed.), *Argentina entre el optimismo y el desencanto*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2007.
15. "A manera de Manifiesto" [Enrique Dussel], en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Provincia de Buenos Aires, N° 1, Tomo 1, Enero-Junio de 1975, p. 3.
16. Zea, Leopoldo, "La filosofía actual en América Latina", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Provincia de Buenos Aires, N° 2, Tomo I, julio-diciembre 1975, p. 180.
17. Ardao, Arturo, "Función actual de la filosofía en Latinoamérica", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 2, pp. 189-190.
18. Miró Quesada, Francisco, "Función actual de la filosofía en América Latina", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 2, p. 208.
19. Villegas, Abelardo, "Proyecto para una filosofía política de América Latina", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, N° 2, p. 193.
20. Dotti, Jorge, "Filosofía nacional: profesionalización y compromiso", en *Punto de vista*, Buenos Aires, N° 18, agosto de 1983, p. 15.
21. Véase Guldberg, Horacio Cerutti, "'Readecuación' del discurso filosófico en el contexto latinoamericano", en *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, UNAM, 1997 (1° ed. 1986).
22. Con lo que la pregunta por la filosofía latinoamericana remite cuanto menos a su condición de tradición intelectual o patrimonio heredado de textos. Véase Fernández Nadal, Estela, "Filosofía latinoamericana", en Biagini, Hugo E., y Arturo A. Roig (dirs.), *Diccionario del Pensamiento Alternativo*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

23. Desde la perspectiva historiográfico-intelectual se percibe una tentativa preliminar en dicha dirección con las respuestas brindadas a la “Encuesta sobre el concepto de recepción”. Jorge E. Dotti, Alejandro Blanco, Mariano Plotkin, Hugo Vezzetti y Luis I. García”, en *Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, N° 8/9, primavera de 2008.
24. De la profusa producción de Enrique Duseel, pueden verse entre otros los siguientes títulos: *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Aurora, 1985; *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, México, Siglo XXI, 1994; *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión*, México, Trotta-UNAM, 1998; “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Lander, Edgardo, (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2003.
25. Roig, Arturo, “Función actual de la Filosofía en América Latina”, en *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo, 1975, p. 135.
26. Roig, Arturo, “¿Existe un pensamiento latinoamericano?”, en *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, (Edición corregida y aumentada), Buenos Aires, El Andariego, 2008, p. 155 (1° ed. 1993).
27. Roig, Arturo Andrés, “La historia de las ideas y la filosofía latinoamericana”, en Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano, *Revista Análisis*, vol. XXVIII, N° 53-54, Bogotá, Universidad Santo Tomás, enero-diciembre 1991, pp. 180-181.
28. Mariátegui, José Carlos, “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?” (1925), en AA.VV., *Ideas en torno de Latinoamérica*, Vol. 1, México, UNAM, 1986, p. 495.
29. Gaos, José, “¿Filosofía ‘Americana?’” (1942), en AA.VV., *Ideas en torno de Latinoamérica*, Vol. 1, México, UNAM, 1986, p. 460.
30. Gaos, José, “Caracterización formal y material del pensamiento hispanoamericano. Notas para una interpretación histórico-filosófica”, en *Cuadernos Americanos*, México, N° 6, noviembre-diciembre de 1942, pp. 59-61.
31. Por ejemplo, desde Ecuador el historiador Ramón Insúa Rodríguez cree que la originalidad de la filosofía latinoamericana estriba en su seguimiento de los ritmos filosóficos europeos, ya que nunca “Hispanoamérica se ha mostrado cerrada e impenetrable a las corrientes filosóficas extranjeras”, sino que “siempre, con más o menos retraso, llegaron las doctrinas predominantes de Europa y la Historia de su Filosofía se ajusta a los ciclos históricos de la Filosofía universal.” Insúa Rodríguez, Ramón, “Prólogo”, en *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Ecuador, Universidad de Guayaquil, 1945, p. 3. Por su parte, desde Bolivia el historiador Manfredo Kempff Mercado confirma que la “mal llamada ‘filosofía americana’ nos pertenece, pues, al igual que la europea, sólo por el hecho de que la filosofía es esencialmente universal.” Kempff Mercado, Manfredo, “Introducción”, en Historia de la filosofía en Latinoamérica, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1958, p. 38.
32. Sánchez Reulet, Aníbal, “Introducción”, en La filosofía latinoamericana contemporánea, México-Washington, Unión Panamericana, 1949, pp. 18-19.
33. Leopoldo Zea, “En torno a una filosofía americana” (1942), en Gracia, Jorge J. E., e Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, Caracas, Monte Ávila, 1983, p. 188.
34. Todavía a fines de los años sesenta, Zea verificaba que si bien hasta “hace poco tiempo, apenas unos años atrás, hubiera resultado ocioso y absurdo hablar de Filosofía Americana; más todavía si ello implicaba una referencia a la filosofía en Latinoamérica”, finalmente “el interrogante sobre la existencia de una filosofía americana se ha hecho sentir con extraordinaria fuerza en estos últimos años.” Ahora bien, insiste Zea, se “trata de una pregunta –y una preocupación– que implica una interrogación más amplia: por las posibilidades de la propia cultura americana.” Zea, Leopoldo, “Introducción”, en *Antología de la filosofía americana contemporánea*, México, B. Costa-Amic, 1968, p. IX. Veinte años más tarde, Zea retoma didácticamente el tópico recordando que al “preguntarnos sobre la existencia de una posible filosofía americana o latinoamericana estamos ya, necesariamente, partiendo de una cierta idea de lo que se entiende por filosofía”, aunque ello no debe obstar para aceptar que lo “importante será la autenticidad de la reflexión: lo propiamente filosófica se dará por añadidura.” Zea, Leopoldo, “¿Existe la filosofía latinoamericana?”, en *Filosofía latinoamericana*, México, Trillas, 1987, p. 19.
35. Ferrater Mora, José, “Filosofía Americana”, en *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1958, p. 518.
36. Cf. Stabb, Martin S., *América Latina en busca de una identidad. Modelos del Ensayo Ideológico Hispanoamericano 1890-1960*, Caracas, Monte Ávila, 1969.
37. Larroyo, Francisco, *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1958, p. 209.
38. Ardao, Arturo, “Filosofía americana y filosofía de lo americano”, en *Filosofía de lengua española*. Ensayos, Montevideo, Alfa, 1963, pp. 74-77.
39. Salazar Bondy, Augusto, “Una interpretación”, en *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968, p. 104.
40. Miró Quesada, Francisco, “El problema de la filosofía latinoamericana”, en *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974, p. 26.
41. Gracia, Jorge e Iván Jaksic, “El problema de la identidad filosófica latinoamericana”, en *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, ed. cit., p. 11.

42. Fernet Betancourt, Raúl, "El problema de la existencia o no existencia de una filosofía hispanoamericana", en *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Fepai, 1985, p. 28.
43. Guy, Alan, *La filosofía en América Latina*, Madrid, Acento, 1998, pp. 90-91.
44. Rivara de Tuesta, María Luisa, *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, Tomo III, Lima, FCE, 2000, p. 79.
45. Beorlgui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006, p. 35.
46. Rama, Ángel, *Transculturación narrativa en América Latina*, Buenos Aires, El Andariego, 2007 (1º ed. 1982), pp. 39-47.
47. Sarlo, Beatriz, *Borges, un escritor en las orillas*, Buenos Aires, Emecé/Seix Barral, 2007 (1º ed. 1995), p. 13.
48. Roig, Arturo Andrés, "El discurso utópico y sus formas en la historia intelectual ecuatoriana", en *La utopía en el Ecuador*, (Estudio introductorio y selección de Arturo Roig), Quito, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1987.
49. Roig, Arturo Andrés, "Globalización y filosofía latinoamericana", en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Universidad del Zulia, 2001 p. 181.
50. Arturo Roig apunta su crítica al planteo de Salazar Bondy en virtud de su irremisible "mecanicismo". Véase "Filosofía y Alienación en América Latina", en Roig, Arturo, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, (Edición corregida y aumentada), Buenos Aires, El Andariego, 2008 (1º ed. 1993).



[La colección *Índices & Bibliografías* pretende presentar, tanto al lector avezado como al ocasional visitante curioso, un conjunto de investigaciones sobre los fondos de materiales que pueblan los depósitos de la Biblioteca y que esperan ser redescubiertos en las modalidades más diversas y originales. Se trata de un trabajo que rescata y clasifica un conjunto de temas que suscitan intereses específicos, o bien repertorios bibliográficos sobre publicaciones o autores singulares. Un trabajo que, en suma, explora interrogando; una arqueología de los volúmenes que constituyen las colecciones de la Biblioteca Nacional.]



Próximo título de la colección:

Borges, libros y lecturas
Catálogo de su biblioteca personal en la Biblioteca Nacional

Catálogo de la colección de obras que pertenecieron a la biblioteca personal de Jorge Luis Borges, donadas a la Biblioteca Nacional al momento de dejar su dirección en el año 1973. Los libros aquí reunidos poseen huellas de una meticulosa lectura, manuscritos germinales que pueden rastrearse a través de su obra. Estas notas, como en un juego fotográfico, se contraponen a su literatura como un negativo.

Libros del Bicentenario

La Biblioteca Nacional propone la experiencia de la Máquina del Bicentenario. Ponga una moneda en la ranura y verá aparecer un libro en la bandeja de la máquina. Una vieja máquina, en este caso ya en desuso, de expender cigarrillos. También ellos fueron misteriosa moneda de cambio, como lo recuerda casi todo el cine del siglo XX, buena parte de la literatura universal y célebres tangos que no desaparecieron de la memoria urbana. En toda gran urbe, un ciudadano es aquel que rebusca en su último bolsillo una moneda esquivada. Si aparece, aquí tiene la máquina que se la devuelve en forma de libro, con un evocativo estuche de cigarrillos.

Próximos títulos

Escritos políticos

Simón Bolívar

Las fuerzas extrañas

Leopoldo Lugones

Crónicas

Roberto J. Payró

Cuentos

Haroldo Conti

El organito

Armando y Enrique Santos Discépolo

Cuentos

Joaquim Machado de Assis

Antología de la joven poesía cubana

Autores varios

Poemas

Juan L. Ortiz

Las vanguardias estéticas

Manifiestos

Jorge L. Borges y otros

Vida de San Martín

Contada para los muchachos de América

Reediciones

Antología personal / Juana Bignozzi

Cosas de mujeres / Fogwill

El ombú / Guillermo Enrique Hudson

El potrillo roano y otros cuentos / Benito Lynch

Esquema de una explicación de un poema de Chaplin y otros escritos / José Carlos Mariátegui

Cuentos de la selva / Horacio Quiroga

Lenguas vivas / León Rozitchner

Cuentos breves / Diego Tatián

Las buenas costumbres / David Viñas

Apariencias y costumbres / Eduardo Wilde

América Latina y sus tonos. Entre aves migratorias, mestizajes y balbuceos

Por María Pia López

A mediados de la década del 90, emergía un fenómeno singular que no proveía orientaciones claras. Una imagen de capuchas y armas irrumpía con un lenguaje sorpresivo, difícil de descifrar en su originalidad. ¿Se trataba de una insurgencia más que se sumaba al largo cúmulo de experiencias pretéritas o, por el contrario, estábamos ante la presencia de una creación inédita que reclamaba nuevas formas de comprensión? ¿Cómo puede pensarse algo que anunciaba una innovación y que, a la vez, se reconocía en las tradiciones de la historia más conmovedora del continente? ¿Estábamos frente a un nuevo tipo elaboración política y conceptual, o se trataba más bien de una “estetización posmoderna” que poetizaba la lengua de la política? Armas, comunidad y una nueva forma expresiva que proponía reelaborar los dilemas políticos de su época, parecían conformar una disposición específica entre palabra y experiencia. María Pia López parte de este cruce producido por el neozapatismo para recorrer las formas en que en América Latina fue pensado el problema del lenguaje en su relación con los acontecimientos que intentaba nombrar y con los sujetos concretos que los encarnaban. Problemas de traducción, de tonalidades, de profanaciones forman parte de una complejidad imprescindible de ser abordada, cada vez, en los desafíos políticos por venir.

¿En qué lengua se escribe en presente? ¿O cuáles es la lengua que permite habitar el presente? Preguntas fundamentales de la escena contemporánea latinoamericana. Mejor dicho: si siempre fueron relevantes hoy se revelan enunciados dramáticos. Porque lo actual se nos presenta deshilachado, conjunción de indicios, vetas contradictorias, o, en otros momentos, arropado en uniformes heredados, anacrónicos más que intempestivos. Entonces, nosotros: habitantes en busca de la lengua con la cual decir los acontecimientos, con la cual expandir desde el núcleo mismo del presente aquello que permitiría redimirlo.

Una de las experiencias más profundas de los años de hegemonía del neoliberalismo fue la que se embanderó festejante como fin de la historia o se enunció críticamente como era del pensamiento único. Vivir la experiencia, de eso se trató, de un tiempo escindido del devenir, convertido en pura repetición, presentado como espectáculo de un ejército en marcha, triunfante y arrasador, ante la mirada a veces cómplice de los vencidos. Una ocupación. Así podríamos considerarla (a condición que pensemos el colaboracionismo como su sustrato político). En esos años muchas cosas se anidaron en los vericuetos de la clandestinidad social. Un movimiento, en México, rompió la homogénea aceptación de las mutaciones neoliberales. No fue el único, pero sí el más relevante en lo que hace a la pregunta por la expresión o el dilema de la lengua. El EZLN no sólo es la expresión política y autonomista de las comunidades indígenas de Chiapas, también es la revisión radical de la relación entre la lengua y la política, entre el presente y la herencia, entre las

palabras y los acontecimientos. Se lo puede ver en los escritos que produjo, en los documentos y las entrevistas, en los discursos y los relatos: desde el comienzo fueron artífices de un lenguaje hecho de gramáticas varias, de historias distintas, de preguntas inéditas. En una entrevista que le hizo un poeta, el vocero del neozapatismo decía que el quehacer del EZ estaba en el quehacer del lenguaje. Y que esa conciencia hacía que a cada paso se interrogaran si las palabras usadas eran las mejores o, al menos, las adecuadas. Esa pregunta, formulada por un movimiento indígena armado, no fue profundamente escuchada. Desdeñada, quizás, como ademán retórico o tirada al desván de las poesías malogradas. Pero no: ahí estaba el más central de los llamados, la solicitud a una reflexión que los movimientos políticos suelen mantener soterrada, más preocupados por el hacer práctico que por las condiciones narrativas de ese hacer.

Esa reflexión permaneció casi sin escucha. Incluso casi sin ecos permanece aún cuando el siglo XXI hereda mucho de lo que abrió, singularmente, el zapatismo. Sin embargo, no se abrigó esa intuición, no se la acompañó para que se despliegue. No se atendió, suficientemente, a los riesgos que porta esquivar el dilema. Esa intuición, digo, la de que el destino del quehacer de un movimiento social

Como sea, no es necesario glosar a Bajtin para saber que toda traducción es conflicto y que, a la vez, toda lengua es coexistencia de tonos diversos, heteroglosia. Entonces: que es gramática ordenadora, encuentro alojante –materno amparo, como ha pensado León Rozitchner– y, también, rumor disperso y enfrentamiento constante. Pensarla en su porosidad transformista no es lo mismo que situarla en su anterioridad normativa.

y de una época política se juegan en el terreno del lenguaje. El zapatismo, sabiéndolo, constituyó sus relatos, apeló a moralejas, hizo fábulas, puso



José Carlos Mariátegui

en cuestión el sentido de los términos que provee el arcón de los lenguajes políticos –la democracia, el poder, la justicia, la obediencia–, obligó a recorrer de nuevo los enlaces entre una y otra palabra –viendo disensión o antagonismo allí donde se descontaba un engarce, como entre política y poder–, jugó con la literatura, recordó las mitologías precortesianas y puso a la palabra y su audibilidad como umbral para la emancipación social. No hay crisis que viva ese movimiento que pueda atenuar esos descubrimientos: una política capaz de producir lo contemporáneo tiene que tener una

perseverante reflexión sobre la lengua y, por lo tanto, no hay trato de la lengua que no sea una política. Quizás pudieron pensarlo porque el EZ fue encuentro y colisión entre gramáticas. O sea, entre pensamientos que debían ser traducidos o que debían constituir un espacio de traductibilidad en el cual forjar esa política que sólo era posible pariendo una lengua otra y nueva. Alguna vez el vocero escuchó “tu palabra es muy dura, no la entendemos”.¹ Mucho de renuncia hubo entonces para que el EZ emergiera. Renuncia de lo que endurece la palabra, de lo que la rigidiza, de lo que la estanca en una pertenencia indubitada o en la certeza de una verdad.

Espacio de traducción, entonces, o de contaminación. Como sea, no es necesario glosar a Bajtin para saber que toda traducción es conflicto y que, a la vez, toda lengua es coexistencia de tonos diversos, heteroglosia. Entonces: que es gramática ordenadora, encuentro alojante –materno amparo, como ha pensado León Rozitchner– y, también, rumor disperso y enfrentamiento constante. Pensarla en su porosidad transformista no es lo mismo que situarla en su anterioridad normativa. Y una singularidad surge cuando se advierte el magma de su mutación. Gilberto Freyre piensa que el idioma del Brasil surgió en los arrullos que las esclavas negras dispensaron a los niños de las casas grandes. En las bocas africanas el portugués, dirá, se ablandó. Se musicalizó y se empeñó en diminutivos. El poder de una lengua de la colonización se endulzó al interior de otra relación de sumisión, pero ésta revertida sobre un mundo afectivo que incluía el horror y la ternura. *Casa grande y senzala* se escribe contra la dureza de la palabra. Siempre alguien señala: *tu palabra es*

dura. Aunque sea un niño que todavía balbucea. Espacio de traducción, también, ese. Y que coloca, frente a frente, el mundo de los amos y el de los esclavos, pero para pensar desde su articulación la fundación profunda de la nación. Hay Brasil porque se habla distinto que en Portugal. Son las poblaciones negras la superficie –y el fondo, que es lo mismo– en el que se conjuga la nación, a través de la violencia de la esclavitud, la mixtura racial, la circulación cultural –gastronómica, musical– y la creación lingüística. Algo así veía también Lezama Lima cuando pensó al Alejandrinho y su nocturna invención de Ouro Preto: el momento más alto del tenso encuentro entre lo portugués y lo africano y el surgimiento de una expresión, finalmente, americana.²

Alguien indica la dureza, alguien macera, desplaza, anida una mutación. Sabiendo que decimos alguien por pura fórmula porque se trata de procesos soterrados que de vez en vez dejan ver sus obras: un documento zapatista, una iglesia en Ouro Preto o un cultivo que migra. Como el tabaco cubano y su transculturación. Fernando Ortíz escribió el *Contrapunteo del tabaco y del azúcar*. En el prólogo Malinowski le agradece la invención del término transculturación, que venía a resolver los problemas que arrastraban los conceptos que aludían al trajinar de las culturas. El antropólogo agradecía la síntesis y el anudamiento, en una sola palabra, de procesos múltiples y complejos.³ Dos palabras me interesa retener, ahora, de ese libro. La del título, la del concepto. La primera, contrapunteo, es confrontación musicalizada, arborescencia múltiple y tensa sobre una misma armonía, y configura dos mundos que se distinguen y oponen como rostros de Cuba. El cultivo y uso

del tabaco arrastra formas sociales libres y compromisos políticos emancipados; el del azúcar es el mundo de la plantación, la esclavitud y el autoritarismo. En uno el trabajo es colectivo y está salpicado de lecturas y debates, sindicalizaciones obreras e iniciativa privada; en el otro se sustenta sobre la migración forzada y su régimen cruento, sobre la acumulación de capital a gran escala y el aplastamiento de las resistencias. La contraposición es aún más radical que la de la casa grande y la senzala. En el Brasil de Freyre, configurado por estas arquitecturas raciales y sociales, los tránsitos son lo fundamental: los caminos que van de la barraca de los esclavos a la casa de los amos y a la inversa, los flujos de la lengua y del deseo, más que los del trabajo que separa. Por eso, en el fondo es alegre y por eso, también como lo cuestiona Darcy Ribeiro, olvida el trabajo de la plantación. En la Cuba de Ortíz se trata de dos destinos, dos formas de vida. Las hojas de tabaco se presentan como portadoras de una promesa emancipatoria mientras que la dulzura de la caña arrastra la peor de las amarguras: el encadenamiento de la nación y de sus trabajadores. Contrapunteo entonces.

La otra palabra: transculturación. Nombra migraciones: Traslados forzados de poblaciones, despojo de sus culturas anteriores, producción de un intercambio nuevo; migración electiva de europeos que conjugan otras lenguas y creencias; viaje de las formas de producción, de los cultivos y de las mercancías, que allí donde se asientan se asocian con costumbres y lenguas diversas. Son las migraciones las que fundan y funden culturas. Las que producen esos espacios de mixtura y traductibilidad. Leopoldo Lugones había percibido eso en *El payador*: los

utensilios, las vestimentas y las palabras, pasaban de una cultura a otra, resignificadas, adecuadas, pero aún así, portadoras de su pertenencia anterior, lo cual permitía considerarlas en un

José Carlos Mariátegui, hombre de traducciones, el que supo decir la paradoja y el enlace entre términos que aparecían contrapuestos, sin embargo no evitó mostrarse reticente ante las mixturas raciales que creía afectaban la potencia de la cultura incaica. Percibió el mestizaje como atenuación o degradación antes que como surgimiento de una inédita posibilidad. Pensó, también, desde el dualismo.

linaje. Así como vio la potencia de la migración cultural —o de, para usar el concepto técnico: de la transculturación— apartó la mirada de los migrantes desarraigados que llegaban, ahora sí, para producir una intolerable transformación de la Argentina.

Como tantas veces, el de Lugones es de los pensamientos más contradictorios. Piensa una cultura hecha de recepciones y dones, de palabras como aves migratorias, y, a la vez, una tradición nacional que pudiera preservarse contra los gritos incomprensibles que la chusma vocea en el zaguán. Pero más bien lo suyo es síntoma de un problema, antes que menoscabo personal. Síntoma, sí. Porque la pregunta por la expresión americana supuso estas dualidades, esta complicación de definir de qué se trata ese espacio de traductibilidad y cuáles son las traducciones productivas y cuáles aquellas que sumergen la cultura en una pantanosa indefinición. José Carlos Mariátegui, hombre de traducciones, el que supo decir la paradoja y el enlace entre términos que aparecían contrapuestos, sin embargo no evitó mostrarse reticente ante las mixturas raciales que creía afectaban la potencia de la cultura incaica. Percibió el mesti-

zaje como atenuación o degradación antes que como surgimiento de una inédita posibilidad. Pensó, también, desde el dualismo. Una suerte de contrapunteo entre la costa y la sierra. Dos mundos, dos formas productivas, dos sistemas clasistas y raciales, dos configuraciones míticas. Pensó, también, el enlace entre el mundo incaico y la teoría europea. Pero en cierto sentido imaginaba las formas prístinas de los enlaces antes que las contaminaciones soterradas en las que operan las culturas.

El arte es, como supieron y quisieron las vanguardias de los años veinte, el espacio de esa traducción estilizada, compuesta por sus aristas más nítidas y no por sus grises más lodosos. Es el enlace que los antropófagos brasileños enuncian con el *tupí or no tupí*: enlace entre lo mejorcinho de la cultura occidental y el fondo ignoto del Brasil, lo tupí guaraní. O el Mariátegui de *Amauta*. Cuando José María Arguedas se distancia amorosamente (manteniéndose como lector admirado pero asumiéndose como crítico) de la obra mariáteguiana lo hace señalando esa invisibilización de la transculturación realmente producida, es decir: producida en la vida social y no sólo en el espacio artístico.

Arguedas, mestizo, con el quechua como lengua materna-adoptiva, pensó al Perú como hecho de mixtura. Ya no había mundo incaico al que retornar: la sierra no era el espacio de una cultura resistente en el silencio, sino el de un intercambio que había modificado, profundamente, a dominados y vencedores. La antropología aparece como la práctica en la que elabora esa intuición: en las danzas, en los ritos, en la música y en la lengua va a encontrar hilos de orígenes distintos antes que una identidad inmutada.

Pero es en la literatura donde la intuición se despliega como política, y se escribe desde el interior de ese mundo mestizo no para abolir la traducción sino para hacerla más explícita, más reflexiva, más exigida de pensarse como momento de la emancipación.⁴ Escribir en castellano pero con una gramática capaz de traducir la cosmovisión andina. Construir, como analizó Ángel Rama⁵, una literatura que en sí misma sea espacio de traducción, de comunicación. No es la obra de arte como síntesis cultural contra el mestizaje social que degrada las culturas, sino la obra como anticipación del núcleo más potente de ese mestizaje, el núcleo que permitirá liberarlo de sus tramos más desvaídos, de sus concesiones más obvias. No deberíamos pensar a Arguedas aquí contra Mariátegui o contra Oswald de Andrade, sino como aquel que pudo decir con más claridad la idea que estaba en sus búsquedas y que no terminaron de reconocer al no percibir la realidad efectiva del mestizaje. Porque ya las vanguardias latinoamericanas, cuando intentaron ligar el arte y la vida no lo hicieron para imaginar obras reflejantes de las tramas sociales, sino para emancipar al arte de sus circuitos institucionales y a la vida de sus rutinas cotidianas y sus extendidas coerciones. En esa saga podemos pensar a Arguedas, a su intento de convertir su biografía y su escritura en espacio de traducción. Como eco del Perú mestizo, como anticipo de un mestizaje emancipado.

¿Es necesario explicitar que la traducción, pensada así, carece de toda concesión a una hibridación confortable, pero también que estos conceptos nos alejan de toda tolerancia relativista? Es necesario, creo, para sostener la

pregunta por la lengua como superficie de la política. Ni la idea de transculturación, ni los contrapunteos, ni las “y” que pueblan esas confrontaciones, ni el mestizaje arguediano, ni las aves migratorias lugonianas, se plantean fuera de relaciones conflictivas y de una violencia social que no puede pensarse sino con modos violentos del pensamiento, con trastocamientos del lenguaje y con imágenes de ruptura. Las escrituras que he mencionado aquí albergan truncamientos, escolios,

Ángel Rama



abismos, balbuceos. Incómodas lecturas —potentes escrituras que requieren un lector aherrojado por la angustia de la expresión⁶—, pero también incómodas posiciones: no se trata de concurrir solícitos al mercado de las múltiples expresiones culturales, ni a la exposición universal de los exotismos, sino la de cavar la lengua para encontrar un fundamento libertario pero arrojando a los costados todo aquello que molesta, que ciega, que impide respirar. ¡Festijemos esos pensamientos incómodos

Cuando el zapatismo del siglo XX dice que la política es un quehacer del lenguaje está revisando esa tradición. Y lo hace con explícita conciencia de que una lengua es una trama de hilos diversos y que la política es un cierto tejido de esa lengua. Voz pequeña, rumor selvático, que debía transitar por el ruido del mundo. Su dilema sigue siendo el nuestro. Se juega la expresión, pero también la posibilidad de que esta época rinda sus posibilidades y no acrezca sus cerrojos.

frente al confort de los que toleran! Frente a la debilidad del relativismo del espectáculo —en el que todos tenemos un lugar asignado— erigir, de eso se trata, la pregunta por la potencia de las diferencias y por el futuro de una lengua mestiza, cuyos afluentes aun no podemos precisar.

Cuando el zapatismo del siglo XX dice que la política es un quehacer del lenguaje está revisando esa tradición. Y lo hace con explícita conciencia de que una lengua es una trama de hilos diversos y que la política es un cierto tejido de esa lengua. Voz pequeña, rumor selvático, que debía transitar por el ruido del mundo. Su dilema sigue siendo el nuestro. Se juega la expresión, pero también la posibilidad de que esta época rinda sus posibilidades y no acrezca sus cerrojos.

“Época” es una palabra enrarecida, porta una obviedad que merece

sospecha, parece deudora de una cronología cuando, en realidad, resulta del laboreo de un relato que logra enlazar afinidades que no son evidentes hasta que la narración las conjuga.⁷ ¿O no es una incompletud de la época su carencia de lenguaje propio? Quizás sea su carácter: esa inconclusión, ese haz de términos balbuceantes, hechos de retazos. Se ha dicho, se dice: posneoliberalismo, posurbanismo, posmodernidad, posfordismo. Aunque de fealdad chirriante, no las recuerdo acá por una inquietud estética, sino porque que ellas enuncien los trazos de la época indica que exageran o apenas aluden. Esto es: si hay mutación, entonces la cuestión no es sólo temporal, no puede reducirse a “lo que vino después de...”, lo que es posterior, como indica el prefijo. Si no la hay, no sería necesario decir más que lo que ya dicen los viejos términos: modernidad, neoliberalismo, fordismo. La lengua expresa el titubeo de lo real porque es lo real mismo que aun no puede darse un nombre ni procurarse una interpretación. Porque los cambios coexisten con lo inmutado y porque en esta época habitan temporalidades heterogéneas. Entonces está lo antiguo y lo futuro, los indicios de lo que vendrá junto con la insistencia de lo perenne. Está la comuna, el mercado neoliberal, la economía estatal, el socialismo del siglo XXI y la resistencia indígena del XVI. La lengua tambalea, opera por agregado y por retorno, anuncia el cambio y lo deniega. No sabemos cómo nombrar la época, incluso en lo mejor que la distingue.

No sabemos. Y a todos irrita el tartamudeo. Ahí el peligro: la fuga ante el balbuceo, la búsqueda de un amparo en un lenguaje ya dado o en una ficción certera. En estos tiempos habría que

aprender a vivir en la intemperie tanto como a escuchar el tartamudo rumor de lo que ocurre. Sólo en ese aprendizaje se podría constituir la lengua para que la época se reconozca en sus intenciones futuras. Relatos a disposición tiene: pretendientes de su encanto que no cesan de multiplicar agasajos. Uno resulta triunfante. Aquel que piensa los acontecimientos nimios y triviales, los hechos cotidianos, las situaciones biográficas, las elecciones individuales y colectivas, los valores y las estrategias, a partir de la pregunta por la seguridad y el peligro. Teresa Caldeira ha llamado a este relato: *narrativa del crimen*. Organiza, distribuye sentido, agrupa alrededor suyo enunciados dispersos, conjuga prejuicios raciales, justifica jerarquías, apuesta a la separación, transforma las sociedades. La narrativa del crimen viene a procurar una explicación sobre la vida en las ciudades y sobre las relaciones entre clases sociales. Decir “una narrativa” puede llevar a engaño, a creer que es algo superfluo, exterior o postrero. No lo es: por el contrario, es el corazón mismo de las prácticas, las que las revela y las hace posible. Los umbrales sociales se transitan como umbrales lingüísticos. Esa narrativa es poderosa, articula sensibilidades y justifica acciones. En ella el racismo late como corazón delator. O como explosivo a la espera de la detonación. Pero la época es otras cosas también, intentos emancipatorios, búsquedas de lo común, sueños igualitarios. El drama, creo, está en que mientras los medios de comunicación y las elites sociales coadyuvaron en la elaboración de una narrativa aglutinadora por “derecha”, los hilos de “izquierda” de la época no fueron tejidos con suficiente imaginación. Porque la narrativa de la seguridad

es nueva mixtura en la que arrastra el limo de los pensamientos jerárquicos y de las exclusiones racistas. Frente a ella, fuerzas nuevas e invenciones sociales, se han amparado en lenguas antiguas, en narraciones de otras épocas. Como si la fuerza de los acontecimientos fuera menguada por el apresuramiento a revestirlos con ropajes que no les pertenecen, a hablarlos con una lengua que le es anacrónica.

Y no se trata de imaginar una lengua sin herencias o un presente sin historia. Por el contrario, la lengua es pasado arrojado a la incertidumbre de sus exigencias actuales y la política ahuecamiento de la actualidad y roce cierto con lo pretérito.⁸ Por eso, los dilemas de la lengua conllevan la pregunta por la herencia. Se trata, sin dudas, de otra instancia de traducción. Nunca de respetuosa repetición.

Leopoldo Lugones



En Argentina, lo que se ha llamado setentismo es una traducción desajustada, la migración de palabras de una época a otra, pasando por el invierno dictatorial, enlazando los momentos primaverales de la política. Pero las avejillas llegaron mancilladas por los peores vientos, cuando no embalsamadas para un museo de las tradiciones amadas y pretéritas. Investidas del deber de dar un relato para esta época —una narrativa capaz de salvarnos del tanteo balbuceante, de garantizarnos una explicación consecuente y plena— no pudieron más que revelar su inanidad. Estuvieron a disposición pero porque habían perdido su cualidad intempestiva, y al hacerlo limaron lo intempestivo que también habita la época. La narración sigue vacante, la nuestra narración lo está, la que necesita la época. Hoy que escribo esto —un 27 de junio de 2009 en Buenos Aires— pienso que si hay una posibilidad política para Argentina no estará en una alianza de las fuerzas gobernantes con las más antiguas retóricas nacional populares y sus voceros, sino con el enlace profundo y arrojado con la revisión humorística de esas retóricas, del compromiso con el desborde festejante e irónico de los ropajes anteriores, con la autoconciencia permanente respecto de la lengua: cuándo decimos desarrollismo, clase obrera, comunidad, trabajo, Estado nacional y popular, naciones indígenas, ¿son ésas las palabras que debemos usar?

Quizás el obstáculo principal para un discurso político del presente es que debe forjarse en una época que tiene el cinismo como dimensión constitutiva. La razón cínica opera develando todo acto como ademán titiritesco producido por un interés profundo e inconfesable. ¿Qué hay detrás del acto o de las palabras, en especial de aquellos que dicen obedecer a valores o compromisos políticos? ¡Negocios inconfesables, intereses turbios! Toda narrativa es sospechada por lo que oculta, no discutida por lo que afirma. El cinismo es sospecha y destitución. Es el modo destituyente por excelencia. Frente a él: pensemos la risa como la interioridad de una crítica que obliga a la sospecha sobre las propias razones, sobre lo que emerge como obvio. También: risa gozosa del descubrimiento; risa develadora del cinismo. Risa que ríe del que cree que nada hay más allá de sus propias sospechas. Una lengua tartamuda, salpicada de risas, es la que corresponde a un relato lacunar. El que tiñe, como aspiración, nuestro horizonte.

Lezama Lima pensó que la expresión americana se había consumado. Sin embargo, esa expresión es siempre una incógnita y un deber. Cada época exige ser dicha y en cada una de ellas, América debe ser dicha en su singularidad, en su anomalía o en su pertenencia al orden universal.

NOTAS

1. “Pero ahí en el poblado, te decían que no se entendía tu palabra, que buscaras otra palabra: ‘Tu palabra es muy dura, no la entendemos...’ Entonces tenías que buscar otras palabras, tenías que aprender a hablar con la población.” (*Discusión sobre la historia*, p. 138).
2. “Pero veamos, para terminar, cómo se realiza esa imponente síntesis del Aleijadinho y en él consideramos lo lusitano formando parte de lo hispánico. Su madre era una negra esclava. Su padre, un arquitecto portugués. Ya maduro, el destino lo engrandece con una lepra, que lo lleva a romper con una vida galante y tumultuosa, para volcarse totalmente en sus trabajos de piedra. Con su gran lepra, que está también en la raíz proliferante de su arte, riza y multiplica, bate y acrece lo hispánico con lo negro. Marcha al ras de las edificaciones de la ciudad. Él mismo, pudiéramos decir, es el misterio generatriz de la ciudad”. (*La expresión americana*, p. 245). Para Lezama dos síntesis son fundamentales: ésta que hemos mencionado y la hispanoindia que existe en las iglesias del indio Kondori. El barroco americano, de eso se trata. Una suerte de proliferación o agujereamiento que se produce en la superficie de una cultura. Por eso la potencia de la imagen de la lepra: el cuerpo arrojado a su destino, superficie de inscripción –dolid– de la ley y de la libertad. No hay emancipación limpia. Ni pureza de ninguna índole. Ni herencia incontaminada a la cual retornar. Síntesis sí. Pero leprosa, rota, violada y violante, desgarrada, marcada con el hierro candente, herida con la ira del rebelde. Nocturna, clandestina. Nada de caballos blancos. Apenas mulas cansadas. Esa es *nuestra* América.
3. “Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturación*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*”. (*Contrapunteo del tabaco y del azúcar*, p. 96). Así explica Ortiz las dimensiones de lo que Bronislaw Malinowski llama “un nuevo concepto técnico”.
4. “Intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana de los opresores”. (*El zorro de arriba, el zorro de abajo*) Ángel Rama, gran lector de la literatura latinoamericana y quizás uno de los hacedores de esa literatura como conjunto de afinidades y complicidades, le dedicó especial interés al Arguedas transculturador.
5. Hay tres nombres que resultan fundamentales a la hora de revisar los rasgos culturales del continente, por su capacidad de construir estrategias y máquinas de lectura respecto de los textos anteriores. Ángel Rama –con su fundación de la Biblioteca Ayacucho–, Alberto Flores Galindo –con su historia encantada del mito andino y su atención sobre las culturas populares– y David Viñas –con su red crítica sobre las formas de dominación que se inscriben en las ficciones literarias–, construyeron imágenes de América Latina que son finísimos trazos –por tanto: casi invisibles– de nuestro presente.
6. “El lector de diarios (o de novela espontánea) no quiere hacer ningún esfuerzo cuando lee. Se contenta con absorber la escritura de otro como si fuera papel secante. Se deja guiar sólo por las facultades de la memoria y no por las de la reflexión. Este lector tiene una visión fascista de la literatura. Fascismo no es simplemente gobierno autoritario y fuerte, de preferencia militar, que deja que se reproduzcan, sin quejas, las fuerzas económicas de la clase dominante. El fascismo existe todas las veces en que el ser humano se siente cómplice y súbdito de normas. Ablandan el cerebro, alargan los músculos, sueltan la fibra.” (Silvano Santiago, *En libertad*, p. 167). El problema de las sociedades mediatizadas y de la confrontación, en ellas, de los poderes comunicacionales y las alternativas populares, tiene esta cuestión del fascismo de la claridad entre sus dimensiones más importantes y más denegadas. Porque aun muchos de los que cuestionan monopolios mediáticos y operaciones político-periodísticas se recuestan en el tranquilizador regazo del lenguaje claro y la comunicación transparente. Y me temo que lo de Santiago es más que una provocación literaria.
7. “... una época es un desinterés entre existencias que la mirada futura reconstruye. Y esa reconstrucción las desea ver en colindancia o comunión, como si ámbitos novelescos o conversacionales pudieran amalgamar a posteriori situaciones que no fueron más que vecindades indiferentes.” (Horacio González, *Filosofía de la conspiración*, p. 250).
8. “La palabra nos liga a toda la historia pasada y, al mismo tiempo, refleja la totalidad del presente”, Karl Manheim (citado por Richard Morse, *Resonancias del nuevo mundo. Cultura e ideología en América Latina*, editorial Vuelta, México, 1995).

Antropofagia y modernismo en Brasil: una visita al *Muséu da Língua*

Por Horacio González

Pensar la cultura de los países en la llamada “era global” significa contrastarla con aquellas expresiones más revulsivas de sus propios linajes. ¿Cómo imaginar sino el espíritu de Brasil, con sus giros tropicales y señas particulares, sin acudir a la figura de Oswald de Andrade?

Horacio González aborda esta dificultad analizando sus textos con especial énfasis en los manifiestos: *Manifiesto da poesía Pau-Brasil* (1923) y *Manifiesto Antropófago* (1928). Se trata de una escritura que procede por ráfagas destinadas a demoler la alta cultura letrada, con sus modales arrogantes y vacíos, llamando a una refundación de un lenguaje brasileño que hunda sus raíces en la experiencia viva de su pueblo. Un habla sensual que, combinada con las metáforas de la utopía modernista urbana, fuera capaz de desarrollar su guerra contra los doctores de la erudición. Erotismo instintivo y salvaje, utopismo tecnológico y anarquismo cultural para desplegar una lengua autóctona y comprometida, rescatada del anquilosamiento señorial de los “hombres de paja”. Antropofagia que devora y digiere, metamorfosis lingüística capaz de extraer los signos y vincularlos con las fuerzas de un naturalismo indígena y un maquinismo mítico como piezas de un renovado llamado emancipatorio.

Todavía vale la pena detenerse en los manifiestos de Oswald de Andrade, publicados en la década del 20 en Brasil, muy conocidos por distintas generaciones de lectores y nunca enteramente abandonados del programa de preocupaciones del buen vanguardista. No lo somos nosotros, pero además nunca terminamos de leer bien lo que esos escritos significan, el de 1923, *Manifiesto da poesia Pau-Brasil*; el de 1928, *Manifiesto Antropófago*. En realidad, poco se lee ahora el resto de la obra de Oswald; lo llamaremos así, sin intentar con ello ninguna prueba de confianza, alertados por el elegante fastidio que cierta vez sintió Antonio Cândido cuando notó que las nuevas generaciones entraban en relación campechana con el que ya era gran personaje de leyenda, pasando por alto las notas concretas de una vida que sus amigos y contemporáneos guardaban como retrato fiel del héroe, excluyente de usos vicarios.¹

Pero una leyenda, lo tuvo que haber comprendido Cândido, siempre está obligada a pasar por encima de los detalles reales que cubren los actos de un hombre. Queremos suscitar otra vez el problema o sentir su fuerza: “Oswald”. La escritura de esas dos piezas oswaldianas adquiere así, de un modo efectivamente enojoso, una rara familiaridad.

En primer lugar, la escritura de ambos manifiestos se atiene a una forma radical de la consigna panfletaria y el balbuceo que busca tornarse axiomático. Lo que escribe Oswald es un libelo arrojado en una plaza pública antes de salir corriendo. Parece el tartamudeo de una ametralladora o la acción frenética de un teletipo; hoy lo asemejaríamos a la escritura que admite un teléfono celular en los llamados “mensajes de

texto”. Sin embargo, no usa síncopas perezosas sino estilizadas a partir de un lenguaje de minuta comercial o gerencial –a la que sin duda parodia– o del recuerdo de los apuntes escolares, tomados aquí en su revolucionario acorde sinóptico, verdaderos estiletes emponzoñados contra la garrulería de los profesores. La retahíla como rezo de los blasfemos, es lo que presenta como escritura consignista el *Manifiesto Pau-Brasil*. Puede ser también un ayuda memoria, que mal esconde su propósito completamente lírico. Sin embargo, el ataque al lenguaje doctoral y la defensa de la barbarie, son recursos que llevan la interpretación de la historia brasileña a lo que hoy es una verdadera obiedad y habría que ver si en ese momento permitía *realmente* la crítica efectiva a lo que es una civilización hueca, compuesta de satisfechos “hombres de paja”.

Dice Oswald, lanzando estiletes de condena: “el lado docto, el lado citas, el lado autores conocidos... hablar difícil”. “Eruditamos todo... olvidamos del gavilán de penacho...”. Si no supiéramos que está en contra de esos gestos, parecería una serie de menciones para luego emprender un escrito con mayores despliegues sobre el tema. Se trata de un contraposición entre el intelectualismo arrogante e irreflexivo (“la práctica culta de la vida”) y la verdadera reflexión, la del “ingeniero en vez del jurisconsulto”, la del lenguaje “natural y neológico”. Han pasado más de ocho décadas de este programa. ¿Qué resultó de ahí? El que ande ahora por San Pablo verá que en una de las más abarrotadas estaciones del Metro –la de la Plaza de la República– hay una reproducción gigante del rostro de Oswald de Andrade, con un efecto

que consiste en que su mirada sigue por un momento al fugaz pasajero que lo mira. Es una mirada avizora, estaba de alguna manera prevista. Quizás los párrafos emitidos por los *Manifestos* preanunciaban el *Metro*, una alianza entre la vanguardia del lenguaje que buscaba “obuses de elevadores, cubos de rascacielos y la sabia pereza solar”. Y junto a ello, el rezo, el carnaval, la energía, íntima, el *sabiá*. No vamos a decir que todo esto prevaleció sin más y se convirtió en hegemonía comunicacional. Sería fácil imaginar que el estilo que combinaba la sensualidad de la selva y las guerras metafóricas metropolitanas haya triunfado con su alma poetizada e industrial. No, estos con espasmos de retórica voluptuosa, serían el sudario de la ciudad de las masas hormigueando por sus túneles subterráneos para ir a los rascacielos oficinescos, pero no de cualquier modo o de un modo trivial. Sin alardes ni gracia. Se quería llamar a una fuerza primordial, la naturaleza no mediada por el lenguaje de los doctores y letrados, y dígase en reconocimiento leal, que los ingenieros convocados con sus locomotoras epicúreas debían contrapuntar con las oraciones paganas de las deidades astrales del Amazonas. El *sabiá*, el pájaro de esas regiones, (de bello canto, es nuestro tordo) es palabra que juega con la *sabia* molicie. La sabiduría sería un obús de vagancia gozadora. Tecnología y primitivismo sacramentado por el placer de “poetas prácticos”. En verdad, este programa no lo vemos por ningún lado. Ha fracasado Oswald. Ha fracasado Andrade. Tenemos apenas San Pablo, más parecido a la descripción que apenas unos años después hace Lévi-Strauss, una ciudad que “mostraba sin vergüenzas las marcas de una juventud fugitiva;

hierro viejo, bares de madera oscura con mostrador de latón pulido, almacenes de ladrillos en callecitas solitarias en las que el viento es el único que barre los detritus; parroquias rústicas al pie de oficinas y de las bolsas en estilo de catedral, laberintos de edificios enmohecidos sobrepujando abismos entrecruzados por trincheras, puentes giratorios y pasarelas, ciudad aumentando sin parar en altura por la acumulación de sus propios escombros que alimentan las nuevas construcciones”. No parece ser esto un demolicionismo poético, aunque el antropólogo después sacará partido de las vertiginosas estrías del tiempo cuyo vértigo es una degradación pero también es un visor de cómo “nacen y desaparecen las sociedades en el corazón de las tinieblas”. En principio, no convenía cualquier modernidad que pudiese asociar sin más los duendes de la floresta con los ascensores Otis.

En cambio el optimismo radicalizado de Oswald de Andrade peticionaba “una visión que golpee en los cilindros de los molinos, en las turbinas eléctricas, en las usinas productoras, en las cuestiones cambiarias, sin perder de vista el Museo Nacional”. Y cerraba estas oraciones con la consigna “leninista”: *Pau-Brasil*. El decadentismo del visitante francés —a Oswald le será indiferente Lévi-Strauss, pero cita al precedente Lévi-Bruhl y a Blaise Cendrars²—, es la contrafigura de la beatitud de la mirada técnica con la que se saluda a las maquinarias, descriptas como singularidades que nunca pierden su aura poética, sus formas singulares, sus fonemas primitivos, aliterados, maquínicos —ci-lin-dros, mo-li-nos, tur-bi-nas, cam-bia-rias—, que repiquetean en un símil de las gloriosas rutinas mecánicas.

La tesis antropológica que subyace al manifiesto de 1923 es la de un hombre con emotividad arcaica y armamento moderno, cuyo pensamiento no tiene moldes espiritualistas sino pulsionales. La tradición resulta una argamasa vencida, golpeada. La filosofía del ser se aparta con un gesto dichoso. “Sin investigación etimológica, sin ontología”. ¿Con qué, entonces? “La nostalgia de los pajés y los campos de aviación militar”.³ El *pajé* es el chamán y oráculo de los tupí-guaraníes. El balance de Oswald supone así el entrecruce mítico –o creador del mito, en el sentido de un choque de contrarios irresoluble o cordial– entre la tecnología de la guerra y la capacidad oracular de las tribus indígenas. Aparece sin embargo el nexo entre los campos técnicos y los terrenos de la inocencia salvaje. Los “postes, gasómetros, rieles, negativos fotográficos, alambres y fulguraciones” serían incorporados y luego devorados. La devoración era un acto de traducción del salvaje, que al deglutir conservaba las cualidades de lo engullido.⁴ Muy poco después, en la misma senda futurista, marinettiana, de desprecio hacia las cátedras, las bibliotecas y el hablar de los intelectuales (“el gabinetismo y la práctica culta de la vida”), en la Argentina, el Manifiesto *Martín Fierro* sale como declaración de principios en los primeros números de la revista *Martín Fierro*. Corre el año 1924 y asimismo invoca la idea de digestión, que sólo podía haber sido tomada del manifiesto oswaldiano que lo precedía. “Martín Fierro tiene fe en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestras maneras, en nuestro oído, en nuestra capacidad digestiva y de asimilación”. Así lo ha escrito Gironde, al que con razón se le atribuye la redacción de este

escrito, en el que resuena el apunte oswaldiano: “como hablamos, como somos”. Apunte telegráfico que quiere decir algo que se comprueba y algo que ya se es y que entonces no necesita comprobación. Identidad y digestión de lo ajeno –antropofagia– para darle a la identidad una vida nueva, experimental e imprevisible.

Con la maquinaria en su estómago, el salvaje se hace moderno sin “reminiscencias librescas”, se convierte en un bárbaro crédulo, bien informado, pero sin rechazar el “Museo Nacional” –Oswald lo nombra dos veces–. La sabiduría es un canibalismo poético que ocurre en el seno de la lengua de la guerra, de los aviones, de la química, de la balística, en contra de los “mitines culturales”. La selva y los cultos a la cocina y la danza placentera –a la escuela, como al museo, se la disculpa si sabe parlamentar con la floresta profunda–, son los sostenes polares de la anarco-fundación de la cultura brasileña, el “Pau-Brasil”, que resurge con su alma instintual de buen salvaje y sus sutiles culturas integracionistas, *la mamadera con el álgebra*, y que en su estómago fabril, prometeico y transformador, aloja los cíclopes de la tecnología.

La “ley de la antropofagia” es declarada la única ley del mundo, pero de inmediato se resalta el propósito burlón del manifiesto. Se lee entonces el famoso *tupy or not tupy, that is the question*, que se tornó célebre exclamación de autonomismo cultural pero amasado en los detritus de una frase célebre shakespeariana que tiene la cultura y el fonema “tupí” en su pliegue interno. Los indios, el teatro trágico hamletiano y la disyuntiva existencial por excelencia, como tantas veces se dijo, son los tres planos en que opera esta compleja sentencia, que quizás resume el drama de la política oswaldiana: guiños a la herencia cultural cosmopolita, tecnología como poética de emancipación nacional e indigenismo tropicalista.

Es lógico que las izquierdas recelaran de estas premisas, que incluso se discutían en los años 60 como un inconveniente para la introducción del concepto de *clase social* en el análisis político. El ya citado Antonio Cândido, compositor, criticaba el insinuado posmodernismo de los años 80, que se tomaba de lo que podían parecer estereotipos oswaldianos, y al par que sospechaba de los jóvenes “oswaldistas” en camino hacia el nacionalismo cultural vitalista (Caetano Veloso le daba a algunas de sus composiciones musicales una letrística que respiraba cierto aire antropofágico) justificaba a Oswald diciendo que la recepción glorificante de una modernización estetizada podía comprenderse en el Brasil casi pre-industrial de los años 20, pero no en el Brasil de *Volta Redonda* y la *Companhia de Aço*.

Cinco años después del *Manifiesto de poesía Pau-Brasil*, Oswald publica en la *Revista de Antropofagia* el *Manifiesto Antropófago*, con acentuaciones más decididamente anarco-comunistas y freudo-revolucionarias. La “ley de la antropofagia” es declarada la única ley del mundo, pero de inmediato se resalta el propósito burlón del manifiesto. Se lee entonces el famoso *tupy or not tupy, that is the question*, que se tornó célebre exclamación de autonomismo cultural pero amasado en los detritus de una frase célebre shakespeariana que tiene la cultura y el fonema “tupí” en su pliegue interno. Los indios, el teatro trágico hamletiano y la disyuntiva existencial por excelencia, como tantas veces se dijo, son los tres planos en que opera esta compleja sentencia, que quizás resume el drama de la política oswaldiana: guiños a la herencia cultural cosmopolita, tecnología como poética de emancipación

nacional e indigenismo tropicalista. El manifiesto está repleto de alusiones enigmáticas y claves para entendidos, aún con una fina viga de oro que lo recorre: un paganismo arcaico junto a alusiones a los totems cinematográficos de la hora. “En el país de la cobra Grande”, anota Oswald con su despacho de teletipo de urgencia. Esa la gran serpiente, reina de las aguas de los pueblos amazónicos. La mitología va en paralelo al llamado a no poseer gramática, o a jactarse de no poseerla.

¿Difieren tanto los dos manifiestos? Para Jorge Schwartz,⁵ el segundo manifiesto privilegia la dimensión libertaria-utopista y el sujeto colectivo, antes que las preocupaciones estéticas de Pau Brasil. Es cierto en sentencias muy claras en su disyuntiva ingeniosa: “Queremos la revolución Caraíba. Mayor que la Revolución Francesa”. Este programa pudo tener el sabor lejano, un relamerse fugaz, con lo que treinta años después pronunciaron muchas juventudes políticas en nombre de la palabra tercermundista. Pero Oswald es juguetón y no hubiera congeniado con la psiquiatría existencial de Franz Fanon, donde la conciencia despierta por un acto de violencia descolonizadora. En Oswald, despierta edénicamente. “La edad de oro. Y todas las *girls*”. Este es otro famoso aforismo que junta los paraísos del poeta y de los exploradores de Eldorado, con un imaginario casino de alegres bailarinas en medio del bosque incandescente.

El “bárbaro tecnologizado” le parece un tema roussonian pasado por la revolución francesa, bolchevique, futurista y surrealista. No era el primero al que se le ocurría. Con otros pigmentos conceptuales, tonos de escritura tomadas de la alta cultura judeo-alemana y sutiles insinuaciones

mesiánicas, Walter Benjamín pensó muy poco tiempo después el mismo tema pero coronado por una centella de salvación teológico-política. En Oswald no hay cristianismo –y se lo sustituye con religiones amorosas, tiernamente devoradoras. “Cristo nació en Bahía, o en Belén do Pará”–. Oswald es jugueteón, no salvífico o grave. Festeja el debilitamiento de las retículas de la lógica. Es oracular. Pero son oráculos de un mito que ritualiza la lengua a partir de sus balbucesos dinámicos, que a su vez replican un mecanismo espasmódico, creador del mundo, del territorio y de la imaginación. Los dioses son temblorosos. En el también famoso adagio “Roterios. Roterios. Roterios. Roterios. Roterios. Roterios”, que vendría a ser: itinerarios, caminos, derroteros, puntos de un viaje, “rutas”, antes de la expresión que le dio la industria cinematográfica: *guiones*. El camino es un acto de imposición cultural, de desbrozamiento de los obstáculos, de voluntad técnica. Es cierto que da sentido, pero no al margen de su acto de imposición sobre la naturaleza. Lo contrario a las “elites vegetativas”, que condena, es decir, los grupos parasitarios de la cultura y los agricultores que tratan a la tierra como burócratas capitalistas. Apología mística y gozadora de un comunismo surrealista, el *Manifiesto Antropófago* postula una suerte de distribución igualitaria de bienes físicos, morales y honoríficos. “Sin Napoleón ni César”, con catálogos, maquinarias y aparatos de televisión. “Con transfusores de sangre”. Evidentemente, este último aparato cumple una doble función, pues es un objeto de la ingeniería médica. Y además es la máquina más adecuada para señalar la esencia del manifiesto, pues propone

la “traducción” en tanto comida. Es la técnica “comida” por el indio que hace de la antropofagia un símil de la transfusión de sangre. Puede considerarse a la técnica como “el enemigo sacro”, que incorporado en el cuerpo de la nación indigenizada, la sacramenta y la moderniza a un tiempo.

Las máquinas congenian con las artes de la adivinación y los dioses caraíbas, que anulan toda la imaginería cristiana, la memoria ajena a la experiencia personal, sea Moisés, las Carabelas del conquistador, los portugueses. Antes que ellos llegaran, “Brasil había descubierto la felicidad”. Sigue este relato mítico modernista de la creación brasileña del mundo con una apología del matriarcado y un deseo de sustitución “de las ideas por las señales”. Equivale al “instinto antropofágico”, una señal erótica que no precisa sublimarse en amistad, pues ya lo es en grado sumo. Al revés, cuando se sublima el instinto sexual puede tornarse en la peste de la calumnia y el asesinato: en cristianismo. En *Pindorama* –el nombre indio de Brasil– y en *Piratininga* –la

Oswald de Andrade



planicie paulista en la lengua de los guaianases—, es necesario emprender la nueva lucha por la liberación y un nuevo nirvana “*sin locura, sin prostituciones, sin penitencieras*”.⁶

Era la ética del nacionalismo cultural libertario y del surrealismo tecnológico visto como una suerte de emancipación a escala cósmica. El manifiesto argentino del grupo *Martín Fierro* no había llegado tan lejos. Le faltaba el atrevimiento señorial de Oswald, sin contar con que el “ultraísta” Borges, que se había animado a firmar un manifiesto en 1921 —en el que defendía el imperio de la metáfora pero llamaba a suprimir adjetivos inútiles, nexos, ornamentos, confesionalismo y “nebulosidades rebuscadas”—, en la década siguiente cerraba con contundencia ese círculo criticando los manifiestos que hablaban de “gasómetros” y “cacofonías”, enfocando

“Lo contrario del burgués no es el proletario, sino el bohemio”. Y se propone el deliberado fracaso de examinar la conciencia del bohemio y convertirlo en un naufrago capaz de iluminar beneficiosamente una época con su sacrificio.

su ironía contra el escrito firmado por André Breton y Diego Rivera en México, en 1938, bajo la mirada de León Trostsky. Esta gran conjunción surrealista trostkista aceptaba ciertos principios anarquistas en el compromiso ético de los artistas.

Oswald de Andrade, a la altura de esos años 30, sintió que debía comprometerse con el partido comunista brasileño, que encarnaba casi enteramente la promisoría figura del capitán Luis Carlos Prestes, que muy pronto sería adosado a los módulos conceptuales del stalinismo. De todas maneras, aceptando Oswald al partido, le sugirió a Prestes que se apoyara “en la Antropofagia como única solu-

ción americana a nuestros problemas vitales”. No era posible, por supuesto, pero no cuesta imaginar cómo hubiera sido de revulsivo e imprevisible ese encuentro entre el intuicionismo libertario —roteiros, roteiros!—, y el joven militar insurgente que marcaría angustiosamente la vida política brasileña. Por las dudas, Oswald dice: “General, prestes o no prestes, eres oportuno”.⁷ El programa oswaldiano con su cántico a la modernidad roussoniana de la “edad de oro” anarco-hedonista, convivió casi una década y media, a los tumbos, con el pensamiento positivista, sumario y crédulo de Prestes. El autor de los manifiestos célebres recuerda en un trecho de sus memorias autobiográficas, *Sob ordens de mamãe*, una noche de tertulia en su casa con Antonio Cândido. Oswald menciona un libro que acaba de aparecer del jefe de policía de Getulio Vargas, en que se analiza la psicología de las multitudes con los criterios de Le Bon y con visibles aprestos represivos. Quería decir que el libro, que merecía su reprobación, sin embargo para él, para el antropófago Oswald —que leía a sus enemigos con interés, suspendiendo voluntariamente la aversión para extraer el interés genérico de un tema— era necesario hablar de la cuestión. Oswald nota que Antonio Cândido, un militante socialista que luego sería el sobrio orientador de la crítica literaria de inflexión social en Brasil, se horroriza.

Con los años, el modernismo se habrá de conformar como una corriente tropicalista de avanzada, atraída por el socialismo humanista y por el desarrollismo de Kubitschek. Pero parecía que la obra de esa corriente tan plurívoca y pregnante tenía manifiestos pero carecía de obras. Oswald mencionaba siempre a *Macunaima*, de Mário

de Andrade, y si no llegaba a parecer un exceso de vanidad, agregaba su propia novela *Serafim Ponte Grande* —una crónica trashumante que hace de la escritura una antropofagia, pues la novela convierte su propia composición en un problema explícito de argumentación literaria—. Un aire Macedonesco (“Museo de la novela de la Eterna”) y una cierta climatización arltiana hacen de *Serafim Ponte Grande* un eslabón perdido de la novelística del eje San Pablo-Buenos Aires, en lo referido a esos vanguardistas años. Pero la novela de Oswald es también más recordada por su prólogo, donde se propone otra vez un manifiesto antinovelístico como crónica severa de la propia impotencia de la literatura para remediar las deficiencias y menoscabos sociales. Allí escribe que “lo contrario del burgués no es el proletario, sino el bohemio”. Y se propone el deliberado fracaso de examinar la conciencia del bohemio y convertirlo en un naufrago capaz de iluminar beneficiosamente una época con su sacrificio. Para abundar un poco más, se sitúa él mismo como autor de manifiestos estropeados: “La valorización del café fue una operación imperialista. La poesía Pau Brasil también, eso tenía de derrumbarse con las cornetas de la crisis”. Verdades a medias de un autor que dejó su estridencia a una época que no llegó a leer acabadamente su obra. Su obra teatral *O Rei da vela* es verdaderamente innovadora, magnífica. Pero sólo pudo ser representada treinta años después. Volviendo a la imagen con la mirada móvil de Oswald de Andrade en el Metro paulista —Estación República, ya dijimos, un nudo del ferrocarril subterráneo donde transitan mareas humanas—, sería posible ahora concluir con una observación sobre la

interpretación de la obra oswaldiana que se fue imponiendo en manos de la “vanguardia” revivida bajo aires posmodernistas. ¿Mira Oswald desde el complejo industrial, comunicacional y de la ingeniería del transporte de masas de San Pablo? Los manifiestos y las novelas oswaldianas —incluida *Memórias sentimentais de João Miramar*— querían ser el anuncio de un utopismo sensitivo que rearticulase todo el lenguaje brasileiro a modo de una gran fusión entre el país arcaico y las grandes máquinas abstractas que iban desde de la ciencia balística hasta la urbe automática. Esta penetración mutua debía ser regida por un estado mayor poético —hasta los hermanos Campos, Haroldo y Augusto, rigió quizás este propósito—, que no podía dejar todo el proyecto antropofágico en manos de las izquierdas clasistas que rompieran el sortilegio de ese *collage* entre biología y geometría, entre aviones y dioses indígenas. Actualmente, podíamos conjeturar que esta utopía tecnoantropológica lleva su sagitario hacia la alianza inestable pero efectiva entre un sector de la burguesía nacional —no

El asistente o espectador del *Muséu da língua portuguesa* ingresa a una experiencia de juego y autoreflexión sobre su propio tejido subjetivo, lingüístico y expresivo, al revelársele que es el centro de una hipótesis de reconstrucción cultural que pone en el centro de la identidad social las grandes unidades culturales que se expresan en las tradiciones alimentarias, la poesía, las memorias del arte de masas, los aceptados encantos de vanguardia, las sucesivas renovaciones en la música popular, la industria cultural con sus leyendas memorables, y sobre todo la necesaria pedagogía que abre el tesoro de la lengua a partir del juego etimológico, aspecto lúdico que todo hablante valora en extremo, pues es finalmente el secreto de su vida.

de la bohemia y su batallón de dandys burlescos que jugaban con ser inasimilables al sistema y parcialmente, como Oswald, lo conseguían— y los políticos del gobernante PT.

Una obra ejemplar de lo que podríamos llamar la cultura post oswaldiana la encuentra el viajero al visitar el Museo de la lengua, en San Pablo, al salir de la *Estação da Luz*, otro de los grandes nudos del transporte subterráneo en San Pablo. El Museo está en la vieja estación de tren, una formidable construcción inglesa de comienzos del siglo XX. Cuando se quiere escapar de la reinterpretación interactiva de los museos, rompiendo la herencia multi-

Oswald de Andrade



secular del museo con sus relicarios en vitrinas tímidas y pacientes... éste es un buen museo interactivo; cuando se quiere criticar a quienes proponen juegos informáticos en nombre de las piezas arrancadas del pasado que en su sobrevivencia imploran que las observemos para rescatarlas de la desmemoria... éste es un buen museo lúdico y tecnológico; cuando pretendemos que las atribuciones maquínicas para crear atmósferas audiovisuales imaginativas no deberían reemplazar lo que todo espectador puede colegir en uso de su soberanía perceptiva... éste es un buen museo pensado con las últimas realizaciones del poder audiovisual. Todas estas dimensiones están enhebradas con una historia narrada con gran calidad intelectual, por lo cual todas los aspectos que podrían ser cuestionables por su potencialidad disruptiva respecto al museo que viene del fondo de los tiempos, sin embargo consiguen hacer otra clase de museo popular pero con una potente interrogación dirigida al espectador: *¿quién eres?* Esto lo reconcilia con la más vivaces tradiciones museísticas, antiguas, románticas y clásicas.

Y como su motivo es la lengua, apela a los concurrentes con una directa intromisión en su tejido cotidiano: “la materia de la que ustedes están hechos es la misma a partir de la que el Museo se ha fundado”. Todos los recursos visuales, sonoros, narrativos y colorísticos están al servicio de un auto-reconocimiento del hablante con su propia existencia dentro de la lengua portuguesa. Como en las grandes propuestas modernistas y renovadoras, se establece una hipótesis de traducción —esto, de unidad del significado final de las sensibilidades vitales y artísticas— entre imágenes, sonidos,

colores y verbo. La tecnología concebida como una retórica “devenida mundo” innova también en las habituales concepciones “interactivas” y “tecnológicas” que intentan renovar la razón y la cosmovisión museística en todos los países. Cine y poesía, palabra e imagen, son parte de un gran guión —roteiros, roteiros, roteiros—, con el que este Museo expresa la creación de esta *verdad productiva*, que es el lenguaje, concebido en la misma escala y con la mismo discurso energético que la incesante ampliación de la red subterránea de transporte de masas, el submarino nuclear y las plataformas marítimas de exploración de las descubiertas cuencas petrolífera.

El asistente o espectador del *Muséu da língua portuguesa* ingresa a una experiencia de juego y autoreflexión sobre su propio tejido subjetivo, lingüístico y expresivo, al revelársele que es el centro de una hipótesis de reconstrucción cultural que pone en el centro de la identidad social las grandes unidades culturales que se expresan en las tradiciones alimentarias, la poesía, las memorias del arte de masas, los aceptados encantos de vanguardia, las sucesivas renovaciones en la música popular, la industria cultural con sus leyendas memorables, y sobre todo la necesaria pedagogía que abre el tesoro de la lengua a partir del juego etimológico, aspecto lúdico que todo hablante valora en extremo, pues es finalmente el secreto de su vida. Ser un eslabón más de lo que la humanidad ha hablado, querido, amado, creado e inventado. La etimología conduce lejos: al mito del apoderamiento del origen del ser del habla.

En el museo, cuando se ingresa el sistema de proyecciones, atmósferas audiovisuales, voces del enunciador

poético cultural, frescos animados de la vida cotidiana —fútbol, herencias africanas, portuguesas e indígenas, comidas, sexualidad—, se siente una invitación a buscar la piedra filosofal de la vida colectiva no tanto en la razón de Estado —el museo la ignora— sino en el discurso cultural, un *proletkult* poético con su productividad en la escala de las grandes acerías y canales de televisión —adicionalmente la Universidad—, y de repente se adivina este estallido de subjetividad que un grito de gol, una canción de Jobim o el *vatapá* revelan, a la manera del aleph de la vida brasileña. No en un sótano en un edificio de barrio, sino un museo donde todas las imágenes desfilan y a la vez intentan ser metonímicas a través del juego y la post-educación: escolaridad neotecnológica, antropofagia de la era comunicacional, lenguaje adecuado a las grandes máquinas del territorio o de la lengua, esto es, asentadas en la territorialidad de lo real en la industria virtual de los signos. Oswald está vivo. ¿Pero nos gusta que sea así? A la salida del Museo se reparten folletos con las disposiciones de una nueva reforma lingüística en la línea de la simplificación gramatical y de la disminución de los poderes gramaticales y académicos: por ejemplo, la palabra tranquilo, con su diéresis arcaizante, espumosa y lánguida sobre las finas torretas de la “u”, ha visto perder el aderezo. ¿Nos gusta que sea así?

Un Museo así concebido se torna popular y vanguardista, animador de alianzas culturales nuevas pues se revela un estado en sí mismo —el “estado cultural”—, propone el pluralismo étnico y las vetas infinitamente ramificadas de la cultura como agencia de interrelación cultural, testimonio globalizador que genera áreas de

lenguaje compuestas por el poder de sus articulaciones epistémicas y filológicas, como artificio de la globalización permitida por los Estados. ¿Nos gusta así? La “nación cultural” del siglo XXI es un recurso de las “naciones potencia” del siglo XX para proseguir sus hipótesis geopolíticas en una extensión nueva del pensamiento colectivo y de la heterogeneidad de las experiencias. El visitante del Museo siente así una de las formas posibles en que aquellos manifiestos vanguardistas oswaldianos hacen su reingreso tecnológico y con una hipótesis basada en nuevas culturas de masas, “con la nostalgia del *pajé* y los campos de aviación...” Eso lo podríamos llamar “política cultural”. El Museo de la lengua es un desprendimiento del Estado y de los Medios de Comunicación, transversal a ellos mismos, y hace las veces de una diplomacia paralela en materia de subjetividad de lo humano sin más, de la universalidad del problema mejor comprendido por todos: un individuo cualquiera es un sujeto histórico y lingüístico que va a los museos en un acto especular de autoreflexión. La tecnología como entidad poética, “sin reminiscencias librescas”, ha dado su veredicto al fin sobre viejos dilemas. ¿Así nos gusta?

La adopción oswaldiana como invisible telar de estas visiones del futuro, revela lo que nos faltaba saber sobre el destino de las vanguardias y su triunfo diseminador. Son legítimas experiencias, la de la conversión del surrealismo

cinético y del cubismo industrial en el diseño, de la lengua considerada sin “ontología”, pero en este caso sí con “investigación etimológica”. Aquí Oswald no ha sido considerado. Pero se entiende, muchas décadas después, el modo en que Oswald de Andrade ha preservado la noción de “Museo Nacional”. Por fin fue un potente museo de la lengua en el Brasil potencia. No nos afligimos por nada de esto, llamamos por el contrario a tomar los combates de la lengua en la lengua de las instituciones, de buen talante. Si bien no nos gusta que “Oswald” haya triunfado culturalmente por medio de *estas* construcciones imaginarias que nacen de viejas partes del viejo estado arquitectónico (ferrocarriles arcaicos, con sus grandes estaciones como catedrales disponibles para otras aventuras del *ethos* moral e intelectual de las ciudades), tenemos que aceptar la cicatriz que perdura y acaso debe permanecer en nuestro pensamiento. La renovación cultural debe hacerse a través de vanguardias no ingenuas respecto a cómo, en algún punto de su “roteiro” se encuentran con la refundación globalizada de los circuitos de intercambio sensible y de las neoforras estatales. *Todavía* Oswald de Andrade debería significar también una poética cuyo libertarismo mito-tecno-retórico implique partes inabsorbibles, escorias de creación imposibles de ser pensadas por las nuevas maquinarias signicas, todo lo interesante que sean.

NOTAS

1. Pero practicaré también el uso vicario que Antonio Cândido, el festejado crítico de la literatura brasileña, maestro de críticos, llamaba a no emprender. Es una forma, tal vez, de sentir en el peso de los nombres, en qué somos infieles a las notas verdaderas de nuestra propia experiencia.
2. Con Blaise Cendrars, el poeta del *Transiberiano*, compartiré Oswald de Andrade muchas jornadas, y la idea de que el conocimiento es desafiado por los viajes, a los que hay que hacer como viajero cosmopolita, pero a los que hay que negar en su potencialidad cognoscitiva. Más o menos como Levi-Strauss. Cendrars iba en pos de lo desconocido pero sabía que la exploración de parajes supuestamente nuevos era derrotada por una esencia última de lo genérico humano. Al llegar a México y descubrir lo que ya sabía, que no había nada nuevo bajo el sol, se encuentra exclamando: “¡Connu, connu! Viajaba para redescubrirse en esa exclamación.
3. José Vasconcelos, en el escrito *La raza cósmica*, que ofrece tantos dobleces, riesgos y espavientos de una atractiva mitopoética, menciona casi en igual sentido el papel de la aviación.
4. David Viñas también emplea a menudo el concepto antropofágico de engullir o engullir como mecanismo inverso, el de los poderes que succionan a las buenas almas que intentan ser revolucionarias y que en algún momento de su vida deciden ser sólo transformistas de su propia transformación hacia la boca que los traga.
5. Jorge Schwartz ha dedicado grandes trabajos de reflexión, cotejo, recopilación y teorización a los manifiestos vanguardistas y hemos tenido a la vista en la redacción de este artículo todas sus contribuciones: *Vanguardas latinoamericanas, polémicas, manifiestos y textos críticos* y *Vanguardia y comopolitismo*.
6. Cuando llega Albert Camus a San Pablo, Oswald de Andrade es su anfitrión y le dice “Bienvenido a la ciudad del serpentario y de la penitenciaría”. Este es un trecho de su escritura de señales. Anota y no se sabe su intención valorativa. Pero anotar es ya una intención valorativa. No quiere prisiones y así relaciona su manifiesto de 1928 con la visita del autor de *La Peste* dos décadas después. El serpentario de San Pablo puede o no ser una metáfora. El más grande de Latinoamérica está en San Pablo, en el barrio de *Butantã*.
7. Estas y otras menciones se extraen de Maria Eugenia Boaventura, *O Salão e a Selva, uma biografia ilustrada de Oswald de Andrade*, Unicamp, 1995.

MÚSICA EN LA BN / CICLOS 2009

Raras Partituras V

Leo Masliah interpreta a Jorge de la Vega.

Músicas en singular

Ciclo de conciertos de música contemporánea, con la dirección artística de Gerardo Gandini y el auspicio de la Fundación Szterenfeld.

Demofonías: música y participación

Ciclo de música experimental dirigido por Miguel Galperin, con el auspicio de *puntocultura.org*.

Medios mixtos

Ciclo de música electroacústica, *live electronics*, instrumentos acústicos y vídeo. Coordinación: Ana Foutel y Matías Giuliani. Producción general: Graciela Rodríguez.

Cine mudo con piano

Films sin sonido, dentro del género terror, con acompañamiento de piano en vivo. Carmen Baliero, Pablo Berardi, Ernesto Jodos, Sebastián Schachtel.

La Scala fuera de la Scala

Ciclo de música de cámara, auspiciado por la Fundación Szterenfeld y coordinado por Susana Santillán.

Disco es cultura

Ciclo de presentación de discos con el que la Biblioteca busca apoyar la difusión del intérprete argentino y establecer una herramienta de preservación para una práctica que, cada vez más, circula por vías no-tradicionales.

Orquesta Escuela de Tango "Emilio Balcarce"

Con dirección del Maestro Néstor Marconi, la Orquesta Escuela de Tango propicia la reunión de distintas generaciones de músicos, posibilitando la transmisión del legado cultural de los grandes maestros.

Guitarras del mundo

Cierre del ciclo anual dirigido artísticamente por Juan Falú.





Paradiso

La vieja idea de que hay un lugar que depura todos los lugares, de un sitio que se puede pensar pero que no es pensable residir en él, pertenece a todas las culturas fundadoras del sentido de lo humano. Las más antiguas religiones quizás tuvieron la idea de Paraíso a su disposición, antes que la idea de Dios. Paraíso es un Dios que condesciende a un territorio, y así como ese territorio es meramente espiritual, Dios parece que se hace cosa si lo

visita, una cosa inmaterial pero yacente en un paisaje. No el Cielo, no el Tártaro, no el Aqueronte, no el Jardín de las Delicias, sino el Paraíso. Es el lugar intrascendido y trascendente que contiene los ruegos dispersos y olvidados. Son sueños sin soñador, placeres sin gozante. Ríos, jardines, almas transmigradas, felicidad pura. Pero esas abstracciones precisan del hombre. Y los paraísos son la prueba capital de lo humano. Quizás pudieran existir sin los hombres, aunque el gran interrogante sería imaginar si los paraísos pueden acaso resistir su presencia. Pero si ellos no pudieran concurrirlo, ¿para qué existirían los paraísos? De allí que el pensamiento edénico, en los grandes textos religiosos, es un dechado de tentaciones, que en primer lugar piensa la posibilidad de un mundo sin hombres. Paradisiaco. Y en segundo lugar, un hombre sin mundo: también paradisiaco. La ligadura hedónica que tiene el concepto, la posibilidad del paganismo como de los cultos establecidos para sostener, hacen del paraíso un lugar en el lenguaje donde todo se curva hacia su imposibilidad. Por eso, allí se establece el deseo, las claves esotéricas de la felicidad, el animismo de la naturaleza y la recompensa suprema de los hombres, la vida eterna o la muerte buena. En suma, el paraíso es el nombre del puro deseo, que sabe tanto que existe como teme dejar de existir

si aparecen los instrumentos de su concreción. Tomando la fuerte inspiración de la idea de paraíso y ubicándola en los pliegues del fervor de la lengua que quiere agitarse para encontrar otro plano que la abrigue, José Lezama Lima produce un hecho extraordinario en el pensamiento escritural latinoamericano, publicando en 1966 la novela Paradiso, que pone en estado de ficción arrasadora los cultos a los objetos artísticos, eróticos, memorísticos, las frutas, el mango y el mamey, los cigarros humedecidos por los labios y cercados por la ceniza en su otro extremo. Todo adquiere estatuto mágico sin dejar de ser cotidiano: Paradiso es un libro de religiones exotéricas o esotéricas, que perviven en los diálogos más mundanos y previsibles.

Con este nombre quisimos, en esta sección, homenajear a Lezama reuniendo un conjunto de escritos que de algún modo pertenecen a sus parajes. David Viñas traza, con su singular oratoria de polemista severo, un paralelo entre Leopoldo Lugones y José Ingenieros. Vidas que parten del periódico La Montaña y se bifurcan irremediablemente en torno al dilema de fascismo o socialismo.

Américo Cristófalo, a propósito de Paradiso, analiza el lenguaje de Lezama, hallando en su excedencia barroca un acto de resistencia contra-colonial.

Christian Ferrer trabaja sobre Ezequiel Martínez Estrada, cómplice inesperado del autor de La expresión americana, que veía en la vitalidad cubana un desafío popular que ponía a prueba todos sus enunciados.

Rocco Carbone recupera la figura de Catalo Bogado Bordón y, al hacerlo, nos interpela sobre la indiferencia respecto al drama histórico del Paraguay.

Celeste Orozco y Violeta Rosemberg trazan una semblanza sobre Andrés Caicedo. Una vida errática que solicitaba, desde Colombia, urgente experimentación para una Latinoamérica celebratoria del boom literario.

Finalmente, Luis Bocaz reflexiona sobre la novela La Siberia de Cristina Siscar que, en la exploración más íntima de sus personajes, logra resumir toda la Historia.

Lugones e Ingenieros: polémicas y paralelos^(*)

Por David Viñas

La literatura de David Viñas es una gramática en donde el drama del cuerpo, de la respiración y del gesto es cuerpo y metáfora o, de otra manera, es la metáfora del cuerpo. No debe haber muchas experiencias literarias en las que las palabras estén sostenidas por “ademanos” –para usar una de sus expresiones más singulares– tan manifiestos. Una figura que en cada fraseo, sea en sus textos o en su conversación, destila una tonalidad tramada por una persistente tenacidad polémica. Como si cada palabra se transformara en una implacable sentencia que, arrojada a un público perplejo, tuviese como destino forzar una apertura capaz de arrastrarnos siempre un poco más allá.

En diciembre de 2004, Viñas dio una conferencia en la Biblioteca Nacional. Su tema escogido fue una semblanza de dos figuras claves para pensar la cultura argentina: Lugones e Ingenieros. Vidas paralelas que se cruzan en *La montaña*, auténtico “panóptico jacobino”, y se bifurcan irremediabilmente en el dilema que cobrará forma en las décadas posteriores: Roma o Moscú, fascismo o socialismo. Siempre es bueno volver a Viñas. Una insistencia necesaria que permite replantear críticamente los estilos intelectuales de la época. Un desafío que, a través de la publicación de esta disertación, proponemos al lector.

Pasapalos

En Venezuela, antes de darle a los tragos, que se llaman *palos*, se distribuyen los *pasapalos*, que son las cositas para picar antes de establecer un ademán más prolongado. Quisiera, antes de entrar al tema de Lugones e Ingenieros, algunos *pasapalos* que aparentemente pueden aparecer como alejados del núcleo de lo que esta tarde, en esta reunión de trabajo, vamos a plantear, pero que tengo el convencimiento de que están íntimamente vinculados en ese entretejido que hace, que define, lo que nos preocupa, nos provoca y nos inquieta; la cultura argentina.

Al entrar a la Biblioteca Nacional, confieso que me intimidó una enorme estatua, la estatua del Papa. Confieso, digamoslo, con moderación e inquietud, que no se qué hace allí; no se qué vinculación concreta tiene el Papa con la Biblioteca Nacional de la Argentina. Me permito, insisto, moderadamente, abrir el interrogante, teniendo en cuenta de manera muy subrayada que busqué, no una estatua egipciaca o talibanesca de esas dimensiones, sino un busto mucho más moderado del fundador de esta Biblioteca, Mariano Moreno, especialmente vinculado, desde ya, a la cultura de este país por su breve y muy dramática trayectoria en 1810 –momento antagónico, por los planteos jacobinos saludablemente agresivos, respecto de la cosa vaticana–.

Volví a ser intimidado –este es otro pasapalo– por el emblema depositado en un salón de la Biblioteca Nacional Argentina; es un seudónimo que es toda una estratagema literaria, depositada sobre un caballero llamado Hugo Wast. Me intimida, por lo menos, esa presencia; recordaba un folleto de

César Tiempo, donde allá por los años treinta cuestionaba de manera frontal los últimos libros antisemitas de Hugo Wast, *Oro y Kabal*.

Porque de manera complementaria, consiguiente, se me ocurría que como elemento conjugatorio y heterodoxo, desde ya, correspondería, y esta es una expresión de deseos que espero que alguien la recoja, que alguno de estos salones de la Biblioteca Nacional Argentina, se llame Martínez Estrada o Rodolfo Walsh.

Polémicas y paralelos.

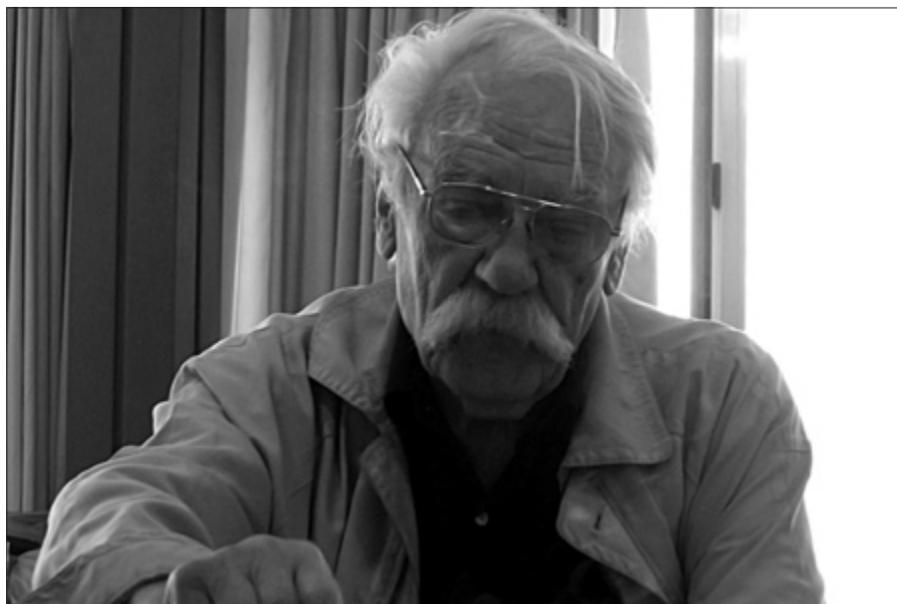
Entre las sucesivas vanguardias argentinas ninguna exhibe, en su emergencia, tantos ademanes subversivos como el sarcasmo insolente de *La montaña*. Ni la romántica de 1837, ni la naturalista hacia 1880 y mucho menos la de Boedo y Florida allá por 1926. “Orografía jacobina y clave de la del 1900”; porque desde esa altura distintiva, mediante tonos impertinente-corrosivos y saludables, se regocijan Leopoldo Lugones y José Ingenieros en semejante momento iniciático.

En *La montaña*, a lo largo de doce números, su insignia mezclaba maliciosamente lo conspirativo con el turriemburnismo, puesto en circulación por Darío, instalado en Buenos Aires: exasperaciones discursivas encima de un escenario montado por los dos

En *La montaña*, a lo largo de doce números, su insignia mezclaba maliciosamente lo conspirativo con el turriemburnismo, puesto en circulación por Darío, instalado en Buenos Aires: exasperaciones discursivas encima de un escenario montado por los dos intelectuales de veinte años que se consideraban a sí mismos, en 1898, la “cúpula más sagaz y colérica” de su generación novecentista. Y tenían razón.

intelectuales de veinte años que se consideraban a sí mismos, en 1898, la “cúpula más sagaz y colérica” de su generación novecentista. Y tenían razón.

inspiración en la oreja, plegaria, por lo tanto; y hacia abajo, órdenes; Lugones, profeta y jefe. Ese es su proyecto como escritor argentino, porque hacia abajo



David Viñas,
por Ximena Talento

Turrieburnismo es una palabra que parece obligar a un alzamiento de las cejas, pero relajándonos con cierta desenvoltura, con la distancia de la ironía, sobre todo en un recinto como este, puesto bajo la advocación de Borges, frente a turrieburnismo, *Torre de Marfil*. Trato de explicarme: altura y dureza, en este caso, ebúrnea –blanca por lo tanto, obviamente– manera de mirar, o más al día, panóptico.

La montaña de Ingenieros y Lugones es un panóptico jacobino. Y en Lugones, con mayor precisión, las montañas son de oro. Lujosa y corpulenta escenografía preferida por el bate cordobés. Desde esa cima pétrea, enriquecida, pone Lugones en juego sus dos ademanes primordiales; hacia arriba habla con los dioses, su lenguaje es un cuchicheo y los dioses siempre benévolos con el genio, le depositan la

de ese escenario simbólico, Lugones se dirige al pueblo, gran columna en marcha. Y su voz se hace estentórea con imperativos, palabras musculosas y compulsivas.

Es todo una secuencia; la *Torre de Marfil*, sobre el 1900, se va transformando en diversas señales; *samaiguasi* hacia la cordillera riojana y telúrica, a través de las montañas quechuas de Joaquín V. González; en el castillo de la Vuelta de Obligado, si la altura poética se traslada al borde del Paraná; aula universitaria en el *Ariel* de Rodó; se hace albatros en un vuelo sobre el Atlántico de la mano de Ricardo Rojas; o águila, sin más, en varios aedas modernistas; o definitivamente cóndores si la figura retórica deriva hacia el Brasil.

En este orden de cosas –espacial–, conviene tener en cuenta lo antagónico

a la mirada montañosa –desde la altura–; en la literatura argentina se postulará la óptica contrapuesta: no Almafuerte, sino Carriego. No desde la cumbre de una torre en la montaña, o sobrevolando la ciudad, sino desde un sótano. Ni espectacular ni rígido ni rutilante, un sótano barrial y módico, en la calle Garay; donde Borges, protagonista, ve, ve, y vuelve a ver: mundos, mapas, detalles, repliegues y jeroglíficos infinitos.

Lugones desde arriba de la Montaña, se encarnizó prolijamente con el intendente de una ciudad que ya había dejado de ser la gran aldea para convertirse en “la Babilonia del Plata”. Ese módico funcionario, casto universitario, beatamente postulaba que un enredadera cubriese la espléndida entrepierna de una Venus del rosal. Lugones, en contra, ilustró que era un especialista en endecasílabos rimados, con injurias, equívocos y tomaduras de pelo. El señor intendente Alcobendas tiene pudor.

A los reptiles burgueses Ingenieros los coleccionaba con la minuciosa velocidad de un entomólogo impaciente, muy erudito y feroz: obispos y jueces, almirantes retirados o en alta mar, damas filantrópicas, obesas, bolsistas jadeantes y ministros en procesión hacia cierta basílica azuliblanca mientras hurgaban subrepticamente en los agujeros de los bolsillos. “Caterva”. Regocijante y precursor, Ingenieros, del provocativo León Ferrari.

Pero Ingenieros –encabalgado entre Lombroso y los manicomios– ya iba evidenciando su destreza en giros de ciento ochenta grados; y así como se ensañaba con los “rentistas y potentados”, por su envés defendía a las putas de Junín y Lavalle, denunciando a los empresarios, traficantes, policías, cómplices y demás rufianes.

Lugones e Ingenieros. Castor y Pólux, si se les daba por imitar a los clásicos. Son una sensación esas parejas sobre todo si se presienten invictas; espalda contra espalda cuando se enfrentan a los filisteos –así llamaban a los cholulos hacia el 1900– mandobles sobre el montón, *a la bartola*, incluso.

Todos esos correctos son culpables de la invasora mediocridad bursátil; con el agravante que son muy diestros en englutir. Englutir es castrar, es convertir en dogma que eme va siempre antes de pe y de be.

Los de oscuro son imbatibles porque siempre andan de a dos. Castor y Pólux, o Fierro y Cruz cuando se reconocen y se abrazan en medio del desierto o en la montaña.

En frente las patotas y la partida y los monaguillos y los escribanos con registro y el visto bueno de los propietarios del buen gusto y del sentido común; sin olvidarse que por detrás de cada Rimbaud amaga insidiosamente el llamado éxito y la respetabilidad burocrática.

Lugones e Ingenieros. El cordobés se convierte en comisario de policía y se encarga de perseguir y encarcelar a un ladrón de caballos en la Patagonia.

Lugones contra el abigeato. Ingenieros, en sus crónicas de viaje, llamadas ciertamente *Al margen de la ciencia*, 1905 en el capítulo en que a los superhombres vindica la fuerza de los imperialismos, justifica nada menos que la inferioridad racial y la extinción de los negros africanos que se zambullían en los costados de sus barcos para recoger las monedas que les tiraban los señores blancos.

Contradicciones. Más inquietantes, por cierto, en el médico Ingenieros que en el autor de *Los crepúsculos del jardín*. Contradicciones, sí y no conviviendo en un mismo tiempo.

Rebeldías libertarias y fascinaciones por el poder. El oxímoron, en silencio, insinuó un problema; sólo se resuelve si el toro se convierte en unicornio.

Perdiendo retos y balanceos pero ganando en precisión, el diletante se convierte, así, lento, muy despacio, muy pocas veces de pronto. El camino hacia Damasco no se hace en caballo, sino montando un dromedario.

Recuperándolos –a los dos–, moralistas jubilosos los de esa yunta, Leopoldo y Pepe. Inclementes más por ímpetu que por sistema. Preferían lo episódicamente rudo del francotirador a las rutinas vigilantes de cualquier fiscalía. A reírse, entonces, de Pellegrini o de Groussac. Los figurones son buenos blancos para las flechas; todas hieren, la última mata.

Ni de Lugones, y ni hablar de José Ingenieros, en *La Montaña*, podría decirse que se postularon como caño sin costura. Siempre iguales a sí mismos y previsibles. Nada de eso; difícil es canonizarlos a los dos. Semejante género quietista que suele apaciguar a las almas almidonadas no funcionaba con ninguno de los dos; por diversas razones, y aun más, acercándoseles por costados contrapuestos para sentirles el aliento. Ambos, Ingenieros y Lugones, alegórica y polémicamente, se emparentaban con los móviles de Calder: si parecían entumecidos, en realidad disimulaban el entumecimiento que los había alterado. Eran medusas, cabelleras tumultuosas. Aun cuando repitieran ciertas constantes que preanunciaban las mutaciones más bruscas.

Sus respectivas vinculaciones con el general Roca, ya en la segunda presidencia del antiguo “héroe del Desierto”, si revelan una ambigua flexibilidad ponen de manifiesto, a la vez, sus creencias en las posibilidades de modernizar la Argentina desde arriba.

Los vociferantes se deslizan hacia el positivismo. Tradición borbónica, regalismo y el prestigio de los “científicos” mexicanos que copiosamente incidían en esa encrucijada. Contexto diacrónico, de acronías, sincronías y mundaneidad; la historia que lo impregna todo; justificaciones, no.

Porque no sólo la mediación del ilustrado ministro Joaquín V. González los hacía incurrir en ese acercamiento, sino también las lecturas del Nietzsche divulgado sobre el 1900: contra el “enemigo burgués” parecía legítimo apelar a los presuntos refinamientos de los grandes señores. La estetización de la política confundía “la fealdad de los hombres nuevos que no entendían el arte”, con quienes realmente detenían el poder, Bismark y su socialismo de estado le servía de modelo para su proyecto del Código del Trabajo; que fracasó, se sabe; pero que permite explicar cómo Lugones se convierte en corresponsal confidente de Roca, mientras Ingenieros acompañaba al general en su viaje a Europa en calidad de secretario. No se me olvida, para contextualizar, que ese proyecto laboralista oficial también contó con la participación de Augusto Bunge y Del Valle Iberlucea, notorios dirigentes del socialismo.

Segunda presidencia de Roca, entonces; contradicciones; Ley de Residencia y voto por circunscripciones en la Capital Federal. Tácticas de sobrevivencia, para no abundar con la figura de Cané, *Juvenilia*. Fundación, en 1896, de la Facultad de Filosofía y Letras. Expulsar a los inmigrantes indeseables, malones rojos en lugar de malones pampeados. Griego y latín para conjurar el virus que iba degradando el idioma. Contradicciones. Nuevamente, la historia que nada tiene que ver con las cosas rígidas.

Coincidencias, pero también apuestas diversas. Se trata de tomas de posición en los años de los dos centenarios; y de las discusiones que se producen en torno a la identidad argentina y sus patriotismos. Porque si Lugones se exalta en Martín Fierro con argumentaciones éticas que transforman a ese gaucho en una figura homérica, Ingenieros denuncia a Juan Moreira, mucho más popular en esa coyuntura, apelando al prontuario policial de ese “bandolero simulador”. Un gaucho sacralizado hasta el podio de las confederaciones folklóricas, y otro gaucho condenado desde el rechazo progresista a la política criolla.

En esa intersección no es posible eludir la incidencia de los orígenes familiares de Lugones e Ingenieros. El poeta cordobés cada vez más irá rescatando su genealogía patricia (que lo hace recurrir a los “Lugones lunones”) y a los poemas solariegos. Mientras en Ingenieros va predominando su origen inmigratorio, amalgama de carbonarios, masones y napolitanos.

La creciente seriedad lugoniana resulta más ordenancista y más incompatible con las fiestas cotidianas, así como a través de la Syringa el menfichismo de Ingenieros se reduplica en el titeo que suele virar hacia la bufonería.

En París, director de la Revista Sudamericana, Lugones se va definiendo por un estilo administrativo por delante de sus espontaneidades provincianas, nos informa un testigo. Su amistad personal más significativa es Carlos Obligado y su mujer, que se convierten en confidentes de Juanita González.

Ingenieros, como subrayando su estilo informal cuando es presentado dentro de una larga fila diplomática, se (auto) presenta al Secretario de Estado de

Washington como Benito Villanoivas, provocando la carcajada de sus compañeros argentinos.

Lugones e Ingenieros. En esta etapa, dejada atrás el momento iniciático de *La montaña*, coinciden en sus ataques al *káiser* Guillermo II y en un fervor literario: D’Annunzio. Al “divino Gabriel”, modelo de escritor aventurero y precursor de la espectacularidad encarnada por Lawrence y Malraux, Ingenieros lo cita con reverencia cuando el cronista flâneur recorre Roma, Venecia, Nápoles o Verona. Lugones prolongará su devoción *dannunziana*, no limitándose a celebrarlo por sus vuelos sobre Viena durante la Primera Guerra Mundial, sino que, paulatinamente, después del barullo del Fiume, lo considerará el “mayor precursor” de Mussolini.

El *dandismo* los acecha a los dos. Incluso más a Ingenieros que a Lugones; levitas con largos faldones y galeras que ladeaban a lo Mansilla. Ingenieros me tiene condenado a galera perpetua. *Dandismo*, entendámoslo, no es sólo

usar ropa presuntamente elegante.

Ser *dandy*, es especializarse en ser diferente; los otros, rutinarios o sumisos a los catecismos. Ser *dandy*, era andar con cautela, porque naturalmente cada vez más desembocaba

hacia lo antidemocrático. *Dandismo* hacia la derecha, o hacia la izquierda.

A Lugones, los otros, los que se repiten en las multitudes, le provocarán desprecio. Lo ideológico que impregnaba a ambos autores, incluso tangencialmente en

“Roma o Moscú” es el nuevo dilema que se les plantea a los intelectuales; disyuntiva que por inversión o por alternancia, actualiza las tradicionales polémicas argentinas sobre la dicotomía resignificada entre civilización y barbarie. Apostar a la civilización romana o denostar a la barbarie moscovita, o a la inversa.

la etapa libertaria de *La Montaña*, empieza a bifurcarse y a profundizarse. Tanto por las confusas pero aplicadas relaciones de Lugones con Roque Sáenz Peña, como por el conflicto universitario en el que Ingenieros se enfrenta a ese presidente por haberlo excluido, debido a presiones eclesíásticas, de una cátedra ganada legítimamente en la Facultad de Medicina. Inflexión decisiva en Ingenieros, el enfrentamiento con Roque Sáenz Peña.

Lugones, en "*La torre de Casandra*" va recopilando profecías negativas en relación al futuro de las democracias, mientras cotidianamente dibuja un itinerario por el norte de Buenos Aires. Desde la Biblioteca del Maestro, frente a la Plaza Rodríguez Peña, a lo largo de la avenida Santa Fe hasta llegar al Círculo Militar, donde lo fotografían de perfil, sosteniendo un gesto como de torero, donde la pluma se prolonga, metálica, en espada.

La Avenida de Mayo, es el recorrido más cotidiano de Ingenieros. El café, los hoteles, el Tortoni, Roberto Giusti y los que mensualmente organizaban comilonas bajo el estandarte de la revista *Nosotros*.

Lugones e Ingenieros. Ambos acuerdan, sin embargo, en su apoyo público a "los catorce puntos" planteados por la política de Wilson. Pero después de Versalles y de la frustración *wilsonian*, —frente al criterio de indemnizaciones de guerra sustentado por Clemenceau y Lloyd George e incluso ante el rechazo del senado en Washington— tanto Lugones como Ingenieros se van orientando hacia los extremos que empiezan a seducir a la gran mayoría de los escritores argentinos durante los años veinte.

"Roma o Moscú" es el nuevo dilema que se les plantea a los intelectuales;

disyuntiva que por inversión o por alternancia, actualiza las tradicionales polémicas argentinas sobre la dicotomía resignificada entre civilización y barbarie. Apostar a la civilización romana o denostar a la barbarie moscovita, o a la inversa. Las contradicciones se resuelven en los extremos, "los extremos se tocan", pero episódicamente en juegos, coqueterías y paladeos circunstanciales. Van apareciendo colecciones de intelectuales argentinos que coinciden con Lugones. Polarización que se tensa entre las dos presidencias de Hipólito Yrigoyen. Tres generales demarcarán ese proceso; Dellepiane, en el 19; Justo, en el 26 y Uriburu, notoriamente en el año 30.

Roma y el fascismo: Ibarguren es el más notable pero también Manuel Gálvez. Exaltando la insignia de Moscú, Aníbal Ponce y los del Partido Comunista, que por la izquierda, se desprende del socialismo tradicional. Y allí aparecerá Ingenieros, convertido en vocero del maximalismo. Lunacharsky es el apellido ruso al que más apela e incluso difunde.

Semana trágica, 1919. Nuevamente coinciden Ingenieros y Lugones denunciando el antisemitismo desatado en Buenos Aires a lo largo del mes de enero. Calle Azcuénaga, sinagoga de la calle Paso, vecinos humillados en los bares frecuentados por los "judíos de mierda", Guardia Blanca que puebla y promueve los discursos del Manuel Carlés y del almirante García frente al Círculo Naval. El presunto humor de Arturo Cancela.

Ciertamente, esa será la última vez que Ingenieros y Lugones coinciden en una campaña. Sus figuras, en un paradójico paralelo plutarquiano, empiezan a reflejarse en espejos cóncavos y convexos. Los *martínfierristas* se encuentran sin

mayor discusión sobre los valores literarios de Lugones, apenas insinúan alguna reticencia en relación a su prosodia o a sus rimas. A Ingenieros, en cambio, los *martinferristas* lo relegan a cierta nota al pie o a la sección de las necrológicas, lo que viene a ser lo mismo. El que más se encarniza con él es uno de *los Laferrere*; ya no se trata familiarmente de un *Jettatore*, sino —son las vueltas del tiempo— de un tanito que simula ser científico. *Los de Boedo*, por su tangente, no cesan de publicar sus fidelidades; Ingenieros: maestro de América; que por cierto a veces los abruma. Ingenieros: ética y revolución; y con motivo de la muerte, los de *Boedo*, le dedican un abundante número de la revista *Claridad*.

Tradición oral. La rescato, es un pasado utilizable. En medio de ese par de laterales se abrieron expectativas, algo así como sombras pugilísticas recortadas sobre el fondo de la pelea Firpo-Dempsey en 1923. Se trataría del gran debate entre estas dos figuras. No se produjo; Lugones, cada vez más criptado contra el “mulataje” yrigoyenista, se va polarizando respecto de un Ingenieros que es consultado habitualmente por el presidente radical, esto lo cuenta la hija de Ingenieros; hubo mediaciones, desde ya, por parte del ingeniero Claps y otros radicales progresistas que solían leer las dos revistas vinculadas a Ingenieros, *Seminario de filosofía* y *Renovación*. Fracásó ese contacto como tantos otros proyectos bien intencionados del radicalismo. Lugones y José Ingenieros. A los dos los merodeaban la autobiografía y el suicidio. Con un parentesco primordial; en la autobiografía, el que enuncia y el enunciado circularmente se superponen; y la víctima y el victimario son una misma figura en el suicidio.

Y si la Reforma Universitaria de Córdoba apenas si lo ocupa a Lugones, al margen de su dura polémica con Deodoro Roca, a Ingenieros, de hecho, le otorga dimensión privilegiada en América Latina; superpuesta a sus devociones por la Revolución Mexicana, especialmente en Yucatán y a favor de Felipe Carillo Puerto, primer gobernador socialista de América Latina, asesinado por un rebrote del antiguo porfirismo. Esta posición lleva a Ingenieros a denunciar, en la reunión de Santiago de Chile, el panamericanismo de los Estados Unidos, el asesinato de Sandino y la silla eléctrica para Saco y Vanzetti.

El año 1924 marca, por fin, el distanciamiento mayor entre los dos protagonistas de la cultura argentina durante el primer cuarto del siglo veinte. Lugones, con el discurso pronunciado en el Perú junto al dictador Leguía en conmemoración del centenario de la batalla de Ayacucho, donde se exalta el predominio político del sable. E Ingenieros, también en 1924, en homenaje a Lenin, con motivo de la muerte del fundador de la Unión Soviética.

“Roma o Moscú”, dilema de los años 20; con los obispos y generales o con los milicianos de las brigadas internacionales. Esta sería la prolongación de los años treinta de los testamentos simbólicos dejados por Ingenieros y Lugones. La guerra era maniquea; el gallo rojo o el gallo negro.

***Conferencia brindada el 10 de diciembre de 2004 en la Biblioteca Nacional en el contexto del Ciclo de Pensamiento Contemporáneo.**

Tratados en La Habana

Por Américo Cristófalo

Pocos autores han sido tan enigmáticos como Lezama Lima. Su escritura procede por metáforas y alegorías que ponen a la lengua en estado de conmoción. Una afirmación de la “soberanía de la retórica” desapegada de los criterios de validación más usuales y, por tanto, reglados. Una economía de la prosa oscura que reivindica para sí el derecho de establecer criterios estéticos inmanentes a su propia creación; arquitectura de un lenguaje hermético, barroquismo incómodo y resistente a las vocaciones canónicas.

Américo Cristófalo recorre los misterios de la escritura de Lezama, su pensamiento sobre la ciudad, su ciudad. La Habana retratada en sus temporalidades dislocadas, en sus costumbres, paseos y ferias. Una urbanidad en movimiento y reposo, con sus esperas diletantes y dramas extravagantes. Lezama, escritor barroco para una ciudad –La Habana– barroca. Una escritura “contra-colonial” que profana la lengua y, obstinadamente, elude la invitación a la palabra medida y aséptica convidada por los mercaderes de la edición y la traducción. Un habla del derroche, una poética del “exceso y la ruina” que deshace el cálculo e invita a pensar en otros usos del tiempo.

*La ciudad no se redujo a entelequia
ni se afianzó como palpable de la
teoría de las ideas*
José Lezama Lima

“Una sintaxis rugosa, sino pétrea”, proponía Alberto Cardín hace años en *Acato y recato del ensayo soberano*. Hace años: probar de esta imprecisión que prefiere reencontrar antes que decir 1978, *Diwan*, Barcelona. Reencontrar un clima de lenguaje en el volumen de la piedra refiere del pasado su principio de ejecución, una retórica de tensiones y arqueos cuyo capricho fuera una potenciación material de la época. Aún las cosas más oscuras y lejanas comparecen a su deber. Una sintaxis habrá resultado de esos movimientos de curvatura e iluminación, de suspensión metodológica y correlato erótico. Encarnaciones de imagen y enlace extenso de metáforas en cetrería vienen a ser para Cardín la definición mejor de la soberanía retórica de Lezama, el signo eficaz *por el hecho mismo de su ejecución*, que recurre y administra una lengua ritual cuyo poder escénico, teatro del teatro, resulta en representación, pero dicha aquí no por virtud de exterioridad causal o imitativa, de identidad o sobresalto de identidad, sino por dramatización de la lengua o empeño de ella en una física histórica, un cuerpo histórico de lenguaje que crece por avance metafórico y se detiene por la fuerza regresiva de la imagen en capítulos más bien elusivos, geométricamente hablando, ni en trazo recto ni en cierre de círculo. *Puer senex*, niño viejo o niño con órganos ya viriles. Petición de reencuentro, solicitud de un ritmo que en sintaxis vuelve banal su distinción o distribución en prosa poética o poema en prosa o en prosa

y poesía. “Para nosotros, por lo menos es mi caso, la prosa no es un problema de técnica, ni un problema de asunto, ni un problema de método o estructura, sino un problema de lenguaje; lo que se puede comunicar en un poema, en un ensayo, se puede comunicar en la novela.” (Entrevista en *Cuba Internacional*, 1971). Petición también de reencuentro con la fecha que en *acato y recato* habría venido a pronunciar el término sin repetición de un tiempo y un mundo.

Exordio

Subrayar 1978, de ahí intensificación de lenguas informativas, valor del dato concebido como capital productivo, metafísica de narración bien contada, secuencial, ordenada, de más o menos ingeniosa intriga, homogénea, de lengua pretendidamente inocua en dos vertientes, una decimonónica, y una llamada posmoderna que la burlaba (y la burla) pero que también, o a causa de lo mismo requería o requiere el uso de su misma lengua, un avance de lenguajes universitarios, de la crítica, ajustados también a reglas metafísicas de escritura; gradual y severa impugnación de lenguas llamadas ligeramente oscuras, rechazo de toda representación dramática de la lengua en la lengua, *in situ*.

No de Lezama, porque es costumbre de época no impugnar nombres elevados,

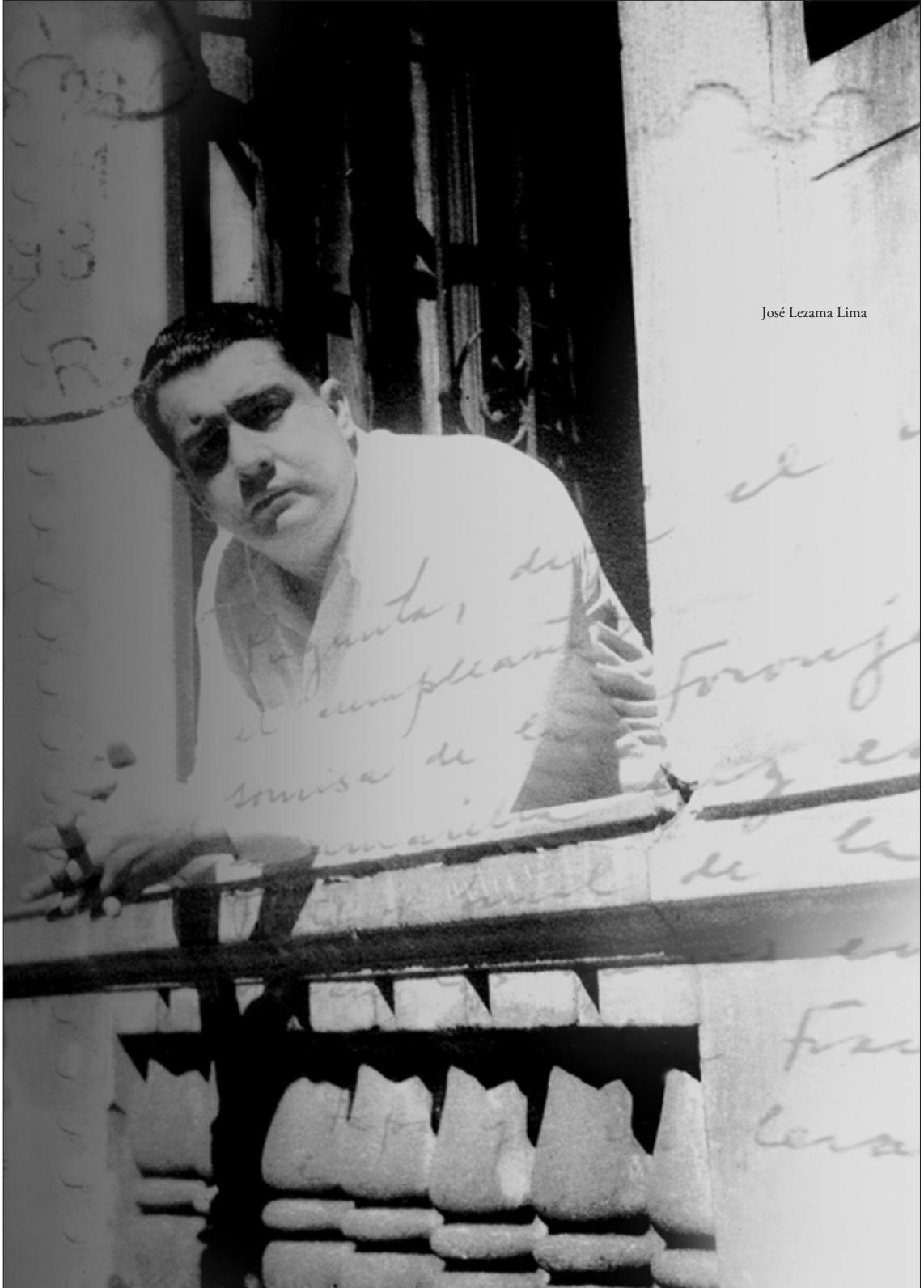
Se lee muy bien en el lenguaje de Lezama la desconfianza de la naturalidad que reclama la retórica del humanismo como de la idea de origen y castidad que llega en la filosofía de la naturaleza. El barroco americano en la exposición de Lezama es una lengua de resistencia, de obstrucción y estorbo. Molesta a la proliferación romántica de finalidades, aún cuando se las enuncie inacabadas.

sino de la economía del lenguaje lezamiano. “Cuando era un divertimento, en el siglo XIX, más que la negación, el desconocimiento del barroco, su campo de visión era en extremo limitado, aludiéndose casi siempre con ese término a un estilo excesivo, rizado, formalista, carente de esencias verdaderas y profundas, y de riego fertilizante. Barroco, y a la palabra seguía una sucesión de negaciones perentorias, de alusiones deterioradas y mortificantes”. (“La Curiosidad Barroca”; *La Expresión americana*). El siglo XX continúa y Lezama extendió el campo de visión, pero después –*La expresión americana: 1946*– repitió la contracción con variantes que recaen sin embargo en juicios de dificultad y entendimiento. Las modernizaciones que abarcan la arquitectura y los lenguajes de la ciudad de los últimos veinte años del siglo. Se lee muy bien en el lenguaje de Lezama la desconfianza de la naturalidad que reclama la retórica del humanismo como de la idea de origen y castidad que llega en la filosofía de la naturaleza. El barroco americano en la exposición de Lezama es una lengua de resistencia, de obstrucción y estorbo. Molesta a la proliferación romántica de finalidades, aún cuando se las enuncie inacabadas.

Tratados en La Habana

XXV: Evocación del 10 de octubre, “nuestra ruptura”, Grito de Yara, 1868, comienzos de la Revolución Cubana, un descanso y 12 de octubre, *arremolinado pathos histórico: el nuevo cuerpo*. La Habana lenta, reconocida en ritmos españoles, ritmo vivo, “de respiración de ciudad no surgida en una semana de planos y ecuaciones”.

La Habana de Lezama: despreocupada por las horas: “de elegante aceptación trágica de su descomposición mortuoria porque conoce su trágica perdurabilidad”. La elegancia, y tentados por decir, la alegría de La Habana en esa doble precipitación temporal. La ruina, la muerte, el cuerpo, tiempo transitorio, y el otro insinuado de duración atemporal. Que en Lezama se presenta como una constante disposición de La Habana al nacimiento. *Tratados en La Habana*: pinturas de costumbre, *La Cabeza de Goliath* eximida de grises, escenas de La Habana, paseos, ferias, el transporte, la *guagua*, un tratado sobre la espera, los que llegan y se pausan, “Me encanta esperar. Esperar, eso es todo. Dejar que los círculos se trenzan a nuestro alrededor”. Metáfora e imagen, uso extensivo y en movimiento e interrupción y reposo de la lengua. El cuadro de costumbres, cuadros parisinos, relación entre esa pintura promovida en multiplicidad de centros antes que determinada en uno que rija y garantice sentido, ofrecida al conjunto de representaciones cuyo espacio, su testimonio y juicio y conocimiento atesorados, no escapan al rumor dramático, a su focalización diversa de luces y sombras. Escena de Navidad. La falta de extranjeros en la ciudad es ausencia de lenguas que no proclamarán lo que vieron (XXVIII), pero el alejamiento turístico de golpe hace que broten en fila, en “sucesión de avestruz en su postura favorita, de tragaespada, de autodestrucción por insensatez y galope somnoliento”. Turistas. Brillos y sombras de la ciudad. “De una militancia que no se extingue, de una pelea que siempre está rondando. La necesidad de que ese combate perdure más allá del crepúsculo y del alba”. Más allá



José Lezama Lima

El decir de Lezama trae una voz extranjera dispuesta a descentrar la ciudad, a que la ciudad pierda su equilibrio de círculo, a que pierda su medida funcional, a que su trama se abra, se mueva en la expansión de sus metáforas y se interrumpa en sus imágenes. Una ciudad de trabajos y esfuerzos perdidos, caída, que alegremente acepta su cuerpo transitorio y su repetición. Su revolución.

de presupuestos y objetivos. Gracia de esa batalla tensa. Iluminación barroca de La Habana y efectos de detención, de espera, de horas derrochadas o inútiles o culpables. El tabaco y el azúcar, contrapunteo cubano. Como contrapunteo provenzal de *trobar leu* y *trobar clus*, el canto leve indicado a la dama de lejos, la dama inalcanzable, y el lenguaje sellado, llamado a clandestinidad.

No ignora Lezama el gasto de esa milicia. La Habana de los *Tratados*, de *Paradiso*, teatro general del sistema retórico de Lezama.

España

“Repetiendo la frase de Weisbach, adaptándola a lo americano, podemos decir que entre nosotros el barroco fue un arte de la contraconquista. Representa un triunfo de la ciudad.” De contrarreforma a contraconquista. El centro nos invita a entrar por vía de cansancio, de pesadez. *Diwan*, en su número de homenaje a Lezama, 1978, viene precedida de un manifiesto, firman Sollers, Pleyne, Revel, Ionesco entre otros, un manifiesto de advertencia acerca del horizonte que ahí se abría, de su determinismo histórico, todavía España pronuncia su apartarse de la escena cultural europea y su búsqueda de conversación con América Latina. El barroco americano “aparece cuando ya se han alejado del tumulto de la

conquista y la parcelación del paisaje del colonizador”. Aún el barro de esta orilla había dado también lugar a esa profanación en lengua de Perlongher. La potencia del barroco americano está para Lezama en la emblemática incaica de las catedrales, en el quechua Kondori, en las misiones paraguayas. Pero España pasa a pronunciarse ahí mismo a pocos años por su agregación en el programa europeo de mercado, abre otro eje de conquista: el castellano neutro, el dominio y las imposiciones financieras de edición, de traducción, de comunicaciones. El barroco lezamiano se retrae o queda disponible a la expectativa de estudios literarios de mayor o menor fortuna. El lujo de jubilosa raíz barroca: “una de esas fiestas regidas por el afán, tan dionisiaco (...) de hacer suyo el mundo exterior a través del horno transmutativo de la asimilación”, se contrae. Se niega su “imaginación elemental” que nos “ganaban aquel calificativo de niños con que nos regalaba Hegel en sus orgullosas lecciones sobre Filosofía de la Historia.” Y remata Lezama en el relieve de una observación de dialéctica histórica no suficientemente subrayada: *que es necesario crear en el americano necesidades*. “¿Han meditado en lo que implica esa testaruda afirmación de Hegel, de desarrollar en el americano, el concepto y la vivencia de la necesidad?”

Entonces 1978, y después un homenaje en *Voces*, en 1981, escriben José Ángel Valente, Moreno-Durán, Sarduy. Recuerdo bien las negativas a escuchar los ritmos de Néstor. Perlongher vino después. Hay cadáveres. Y la pregunta que hoy se abre acerca de las políticas de la lengua. Las cortesías y delicadezas rendidas al lector: la profesión hincada a no incomodarlo. Releer

Paradiso. Releer el cuerpo de Lucía y el círculo del espaldar de la camiseta de Fronesis, “toda esa labor como de sastre submarino”. Y la *guagua*, transportes sombríos, alegorías de la Estigia, y de La Habana y de su Revolución que insiste en esa jovialidad de contraconquista señorial, en su doble precipitación temporal, en claves de interrupción secular, en clave de imágenes que aseguran *corpus histórico*. Noticias de Eloisa desde Miami, presunta incomodidad de Lezama, presunta adecuación de Lezama según García Vega en *Los años de Orígenes*.

Economía

“Ser barroco hoy significa amenazar, juzgar y parodiar la economía burguesa”. Se prestó suficiente atención a la frase de Severo Sarduy, a la posible lectura contemporánea de la tradición barroca de Cuba. Quizá Bataille, la parte maldita, malgastar, dilapidar, derrochar lenguaje. Teatralidad y sacrificio de lenguaje. Resistencias actuales a la economía de

acumulación, de acreditación, beneficiaria de cálculos de tiempo, impuesta en la relación directa o íntima con los textos, temerosa de verticalidades, acomodada en fórmulas de ganancia y asombrada cuando su exceso deriva en ruina. Pecado original de una lengua que habría venido, y vuelve para decir el desajuste insalvable entre experiencia y discurso. El decir de Lezama trae una voz extranjera dispuesta a descen- trar la ciudad, a que la ciudad pierda su equilibrio de círculo, a que pierda su medida funcional, a que su trama se abra, se mueva en la expansión de sus metáforas y se interrumpa en sus imágenes. Una ciudad de trabajos y esfuerzos perdidos, caída, que alegre- mente acepta su cuerpo transitorio y su repetición. Su revolución. Y en esto no debió percibir Lezama ninguna falta o hastío en La Habana contem- poránea. En esto ve Lezama el sistema poético, entre el exceso y la ruina. En el acto, en la ejecución de sus decretos. “Se alegra la continuidad porque sólo ella engendra y segrega sorpresas”: (LI, *Tratados en La Habana*), y aún lo oscuro y lejano comparece a su deber.

Siete pesos por un ataúd. Martínez Estrada en Cuba

Por Christian Ferrer

En el contexto de las convulsiones políticas planteadas por la revolución, Ezequiel Martínez Estrada se radicó dos años en Cuba para llevar a cabo una investigación sobre un personaje que lo deslumbraba. La empresa consistía en restituir a la “historia viva” del pueblo cubano la figura de José Martí, “el hombre más grande de América”, rescatándolo del monopolio ejercido por los historiadores de gabinete que lo convertían con sus biografías en un prócer inalcanzable.

Aquella estadía en la conmovida isla, marcará de manera concluyente las perspectivas del escritor, quién encontró allí una vitalidad en la que los enunciados se ponían a prueba en las calles y en los espacios donde transcurría el mundo popular. Un movimiento que expresaba el nacimiento de un mundo nuevo en contraposición a la agonía que Martínez Estrada padecía en el ocaso argentino, incomprendido por capillas liberales e izquierdistas.

Christian Ferrer reconstruye esta experiencia de Martínez Estrada, hecha de un entusiasmo desbordante que lo lleva a suscribir la causa revolucionaria, aunque no profesara con las cartillas del socialismo o el comunismo existente y sospechara del rumbo que adoptó Cuba luego de los fervores iniciales.

I. En Cuba

Durante los dos años que Ezequiel Martínez Estrada vivió en Cuba, entre 1960 y 1962, sucedieron acontecimientos extraordinarios de los que tomaría noticia el mundo entero. La circunstancia era la revolución y el hombre al mando, Fidel Castro. Dadas las urgencias y los entusiasmos del momento, muy pocos se dedicaron por entonces a trabajos de erudición. En la isla, la verdad de las ideas se demostraba en la calle, no en gabinetes. Sin embargo, Martínez Estrada pasó la mayor parte de su tiempo en La Habana consultando biografías, revisando archivos y descifrando la letra manuscrita de José Martí. Para eso estaba él en Cuba, para preparar un tratado sobre la vida, la obra y la personalidad del líder de las fuerzas independentistas de fines del siglo XIX. Por otra parte, José Martí era el único cubano cuya fama superaba en mucho a la del joven Fidel Castro, a la sazón dueño de la situación. En aquel tiempo, Martínez Estrada tenía sesenta y cinco años de edad, pues había nacido en 1895, el mismo año en que Martí sucumbió en la localidad de Dos Ríos de un par de balazos que le acertó un soldado español.

Martínez Estrada ha de haber viajado a Cuba en estado de asombro. Después de tanto arar en seco en su propio terruño resultaba ser que era en el Caribe donde le brindaban afecto y reconocimiento. De su país se había ido con la sospecha de que su voz ya no interesaba a nadie o que eso así sucedería en poco tiempo más, y estaba cansado, casi desgastado. Al establecerse allí Martínez Estrada seguramente era conciente de que en Buenos Aires nadie habría de estar entendiendo nada; ni

los círculos liberales, que no lo tenían por revolucionario, ni tampoco los cenáculos izquierdistas, que le habían colgado los sambenitos de telúrico, subjetivista y conservador. Su opción fue deglutida por la izquierda argentina a título de “capricho de viejo”, incapaces de percibir que las propias ideas de Martínez Estrada estaban siendo puestas a prueba en la isla de la utopía. Pero quizás él mismo ya estuviera predisuesto desde antes a entregarse a una experiencia de transmutación personal. Las metáforas sacrificiales abundan en la última etapa de su vida, tanto como el gradual y notorio deslizamiento hacia un jacobinismo acentuado.

Martínez Estrada trabajó en el edificio de la Casa de las Américas, institución organizada a partir de la ya existente Sociedad Colombófila Panamericana. Era ése el proyecto cultural más ambicioso de la novel revolución. Además, dio conferencias,

dictó un par de seminarios, escribió artículos periodísticos en defensa del nuevo régimen y se trenzó en alguna polémica áspera con los hombres de su generación. Estaba entusiasmado, se alegraba de estar presenciando el

amanecer de un mundo nuevo en vez de ser testigo impotente de tiempos sombríos en su propio país. Por otra parte, los inicios de toda nueva era, al igual que sucede con los idilios, suelen ser festivos y felices de por sí. Lejano el tiempo de la Sociedad Argentina de Escritores, lejano el salón de

A poco de establecerse en Cuba, Martínez Estrada envió a la revista *Che*, de Buenos Aires, un artículo breve titulado “¿Por qué estoy en Cuba y no en otra parte?”. Esta es la respuesta que dio a su propia pregunta: “Estoy en Cuba para servir a la revolución”. Hacía dos años que no publicaba nada en Argentina y estas ocho palabras concitaron asombro y desconcierto.

conferencias, lejanas las propuestas que le habían sido mal escuchadas y peor repetidas, muy lejos de la incompreensión de sus críticos. Tantas veces la izquierda lo había acusado de no jugarse, de no construir, de no proponer. Pues bien, ahora él estaba en el trópico haciendo la revolución mientras sus contradictores marxistas escribían libros contra él y los publicaban en Buenos Aires. A poco de establecerse en Cuba, Martínez Estrada envió a la revista *Che*, de Buenos Aires, un artículo breve titulado “¿Por qué estoy en Cuba y no en otra parte?”. Esta es la respuesta que dio a su propia pregunta: “Estoy en Cuba para servir a la revolución”. Hacía dos años que no publicaba nada en Argentina y estas ocho palabras concitaron asombro y desconcierto.

II. “El hombre más grande de América”

De la vida de Martí, Martínez Estrada quiso contarle todo: los años mozos, el despertar del talento, la travesía por el desierto, las peripecias de una existencia dedicada enteramente a la patria irredenta, el apego constante al deber, y también la agonía. Un “martirologio”, un libro detalladísimo que le saca todo el jugo posible a las ideas sociales y políticas de Martí pero también a las fotografías de la dentadura que fuera exhumada junto a sus restos o a las tachaduras, borrones y enmiendas realizadas en diversos esbozos de sus escritos de combate; y asimismo, y pormenorizadamente, a cada vocal y cada consonante que fueron propias de la caligrafía de José Martí. Todo: discursos en clubes de exiliados, artículos en efímeros

periódicos de la emigración, misivas clandestinas, anotaciones menores, la vida plagada por “fatigas, penalidades e incompreensiones”, incluso las reliquias y la tumba, nada que perteneciera a la vida de Martí quedó sin interrogar en las novecientas páginas de un libro al que Martínez Estrada consideró, al final de su vida, el más importante de todos los que escribió. Y lo había escrito con ánimo, con agradecimiento y con idolatría.

Martínez Estrada no escatimó la adjetivación superlativa. José Martí fue, en sus palabras, “santo, héroe, sabio, mártir, apóstol y magnánimo”, es decir “hombre superior, demiurgo, creador, fundador y constructor”, o sea, “maestro, clarividente, humanista, socialista libertario y tribuno de la plebe”, o bien, dicho de otro modo, “rebelde, insurrecto, conspirador, agitador, revolucionario, libertador, redentor, insurgente y anarquista”. En suma: “El hombre más grande de América”. En tanto la intención de Martínez Estrada era derrumbarlo de su pedestal de “prócer” para restituirlo a la historia viva de Cuba, decidió contar esa vida como la de un ser de destino pero también como la de un hijo de dios cualquiera. Téngase en cuenta que para 1960 casi la mitad de los escritos de Martí aún estaban inéditos y eran consultados solamente por una secta de expertos y de hagiógrafos. Por otra parte, su vida de pasión había sido amenguada a rango de figurita escolar, estatua de plaza y corona de flores depositada en su mausoleo una vez al año. La motivación de Martínez Estrada era muy otra. Así la explica: “Mi trabajo es más bien un ejercicio purificador que una reivindicación pública”. Pero en La Habana, donde Martínez

Estrada trajinó archivos y bibliografía de referencia, los especialistas en Martí lo trataron alternativamente como advenedizo y como profanador. Por entonces, le escribió por carta al poeta Nicolás Guillén: “¿Cómo sufro, viendo que son precisamente los intelectuales los que desconocen a Martí y que si alguien lo siente como suyo es el pueblo que sólo tiene intuición de quién fue! Me pongo triste; adiós”.

III. El entusiasmo

A juzgar por su correspondencia de entonces, Martínez Estrada se sentía rejuvenecido y con ganas de colaborar con la nueva situación. No obstante, en Cuba apenas se le conocía. Casi ninguno de sus interlocutores había leído algo suyo. Por otra parte, la imagen personal que dio a sus anfitriones fue algo penosa. Haydée Santamaría, la directora de la Casa de las Américas, recordó un tiempo después que en el día de la llegada de Martínez Estrada a La Habana se lo veía muy mal: “Me sorprendió saber que aquel viejito era don Ezequiel Martínez Estrada. Nadie que leyera una página suya, tan fuerte, tan enérgica, podría imaginarlo así. Pronto empezó a toser, y tosía tanto, y se estremecía tanto tosiendo que pensé, sinceramente, que esa misma noche se iba a morir; pensé que, en todo caso, no duraría mucho, y me preocupó y angustió verlo tan poquita cosa, acabándose casi”. Pero Martínez Estrada pensaba distinto. Le escribió a Roberto Fernández Retamar: “Estoy muy animado, y pienso que si mis últimos años y mis últimas fuerzas puedo consagrárselos a Cuba, no habré vivido sólo para librerías”.

Fue una época de entusiasmo. Martínez Estrada creía que la revolución cubana no era fruto de un modelo de laboratorio instalado por el nuevo gobierno sino un “ser vivo”, una inflorescencia de la voluntad popular, y que Fidel Castro era la reencarnación de un soldado martiano, analogía histórica no tan desacertada, pues el retorno a Cuba de José Martí desde los Estados Unidos realizado por mar duró apenas treinta y ocho días y finalizó en tragedia, pero los pasajeros barbudos del buque *Granma*, adquirido a un ciudadano norteamericano, lograron hacer pie en la sierra, y triunfaron. Mientras tanto, los grises se fueron difuminando rápidamente y Martínez Estrada se decantó por las ceñudas rugosidades de la defensa apologética. Incluso, firmó una serie de cartas que hizo públicas con este remate: “Patria o Muerte. Venceremos”. Es ésta una época en la que Martínez Estrada abandonó su larga obsesión de autor “argentinita”, y ni siquiera el “latinoamericanismo” que en sus obras inmediatamente anteriores se anunciaba en cuentagotas, por momentos a granel, era ahora su opción; lo eran el tercermundismo y el anticolonialismo. Martínez Estrada ya era, a fines de la década de 1950, un antiimperialista. Por entonces, escribió: “Los países subdesarrollados son los ‘negros’ del capitalismo”.

IV. “El gran sacrificio”

Martí era un idealista y asimismo pragmático, un corazón apasionado y no obstante cauteloso en la preparación de la lucha, un hombre de letras y un hombre de acción. Ese equilibrio psíquico se rompió en 1895 por

medio de una decisión temeraria, irracional, casi alucinatoria, la de invadir la isla de Cuba para hacerle la guerra al Rey de España. Para febrero de 1960, cuando Martínez Estrada llegó a la isla, había pasado un año apenas desde que el grupo de guerrilleros de la Sierra Maestra encuadrados dentro de la Columna Nº 1, apodada, justamente, “José Martí”, descendiera a ras de tierra habanera. El hombre a su comando era Fidel Castro. En ese contexto, el libro no pudo ser leído más que como defensa y elogio de la transformación en curso, aún cuando Martínez Estrada siempre hubiera promovido, mayormente, revoluciones benignas. En palabras de Martí, citadas por Martínez Estrada: “Una revolución es necesaria todavía: la que no haga presidente a su caudillo”. Una y otra vez enfatiza Martínez Estrada que el líder del Partido Revolucionario Cubano carecía de apetitos de poder y era, políticamente, solo un creyente en el misticismo de la libertad: “Martí está más cerca del anarquismo filosófico que del socialismo de estado o del comunismo dogmático”. Pero la posición solar de Martí en el hemisferio caribeño no era desemejante a la que ahora asumía Fidel Castro, la joven estrella de la revolución, de modo que algunos lemas de Martínez Estrada podían pasar por justificaciones, por ejemplo: “El Partido Revolucionario Cubano es Cuba y el Partido Revolucionario Cubano es Martí”. Bastaba un enroque de siglas y nombres con el Movimiento 26 de Junio y con Fidel Castro y se estaba en el mismo lugar. Pero a setenta años de la fundación del partido de Martí, el grito de guerra del socialismo tercermundista no sonaba tanto a latinoamericanismo insurrecto sino a su

canto de cisne. El mapa del mundo ya era otro y la isla de Cuba una presa disputada por un oso y por un águila. El trato dado por Martínez Estrada a la obra estrictamente literaria de Martí es muy escaso, importándole casi exclusivamente los escritos sociales, políticos y culturales, los valores en juego y todo lo que haya derivado de la acción pública del fundador del Partido Revolucionario Cubano, una organización que siempre se pareció más a una cofradía juramentada que a un partido político moderno. Y aunque a lo largo del extenso libro las menciones a la revolución castrista sean poquísimas, el paralelo es insoslayable, pero la compasión ilimitada de Martí no se licuó en clientelismo partidario o en actitud paternalista. Martí subía alto, mucho más alto, por sobre la historia. Su vida sólo puede ser contada como un mitológema, porque “el mito es una sublimación de la historia”. No obstante, no abunda en el libro el culto al héroe, pues a Martínez Estrada le concernía lo que el hombre había sido en sí mismo y no lo que fue por lo que poseyó o por lo que representó. A pesar de las grandezas morales e intelectuales, su atributo esencial era amoroso y crucífero. Escribe Martínez Estrada: “Martí es un hombre tremendo, con un soma de energía indomable, de voluntad despiadada, de decisiones definitivas pero metamorfoseado, transformado en una psique de ternura y sacrificio. ¿Es esto posible? Se diría Aníbal o Sigfrido, reencarnado en un faquir”. A Martí, el tono épico le fue ajeno. Dice Martínez Estrada: “De él emanaba un efluvio de amor”. Las quintaesencias de su personalidad eran la magnanimidad y la bondad: “Fue cristiano por superabundancia de amor”. Ese don

era una de las fuentes de su carisma. En el amor de Martí hay “amor a todos y a nadie, a las cosas y los seres, las casas y las personas, amor de peregrino”, un amor que no era ideológico sino cenestésico, orgánico, esencial, porque su vida no fue propiedad suya sino condensación carnal de la historia misma de Cuba. La tragedia de Martí se llamó “amor a Cuba”. Se diría que es su novio perenne, su iluminado. Y Martínez Estrada lo sigue: “Vamos ascendiendo con él y cada vez hay más luz”. No sólo eso: “Fue un magnífico ejemplar de una especie humana superior”. Y aún más: “Un sobreviviente de una Edad de Oro en la Edad del Hierro, como un caballero de la corte del Rey Arturo, Odiseo reencarnado después de treinta siglos”. Los elogios se vuelven innumerables y alcanzan las cotas más altas.

La vida que llevó Martí le parece a Martínez Estrada la de un asceta, “un carbonario”. Es Ulises peregrinando por reductos y clubes de exiliados en el radio entero del Caribe y en la costa este de los Estados Unidos. Cuba era Ítaca: de allí estuvo ausente por quince años, seis meses y dieciséis días, y sólo volvió para besarla, para desembarazarla de monstruos, y para morir. Nunca perdió de vista su meta, que estaba en el futuro de una isla “atrásada” y no en su presente de exiliado en los Estados Unidos. Los años en que Martí residió en la nación más poderosa del mundo no dejaron en él la misma huella que en Domingo Faustino Sarmiento. Escribe Martínez Estrada: “No tuvo Martí ninguna debilidad por el fetichismo de la tecnología y también por eso puede decirse que más que un hombre de su tiempo y del lugar en que vivió, fue una figura anacrónica de la época de

Pericles o de Lorenzo el Magnífico”. Y mucho más, porque Martínez Estrada no duda en elevar el voltaje del entusiasmo. Dice: “Martí alcanza alturas y nevaduras acaso nunca superadas en la historia universal”. Pero sus tareas eran propias de un Perseo o de un Hércules, no las de un mortal.

Sí, abnegación, vida austera en casas de pensión, “espinas de la crucifixión”, y además talento, todo devotado a la “escritura de misión”, a la que asumió como credo religioso. Y en carne viva, la herencia de incontables alzamientos y conspiraciones anteriores bárbaramente reprimidas con azotes, torturas, fusilamientos, aplicaciones de garrote vil y temporadas pasadas en presidios del África. Tan sólo en el año 1844 el

Ezequiel Martínez Estrada



La identificación de biógrafo con su biografiado es masiva, del rango de las adoraciones. Lo admiraba con doble vista, con los ojos de siempre y con los de después de muerto, puesto que Martínez Estrada fue en su juventud adherente a la doctrina americanista, a la que siempre permaneció fiel, y de viejo un Lázaro resucitado en una isla que había dado una vuelta de campana y donde presenciaba el inicio de un mundo a nuevo.

general español Leopoldo O'Donnell, cuyo lema era "con sangre se hace azúcar", hizo matar a cinco mil negros insurrectos. Pero la misión de Martí no era ganar la guerra, aún cuando

fuera el objetivo, sino "ofrecerse en holocausto". Otra forma de decirlo: "El gran sacrificio". Y eso ya de jovencito, puesto que con apenas dieciséis años encima José Martí había padecido prisión durante año y medio en una fortaleza española del siglo XVII conocida bajo el

nombre de "San Carlos de La Cabaña", por cierto el mismo lugar donde años antes su propio padre había estado destinado con el cargo de sargento de regimiento de artillería y donde cien años después cuatrocientos seguidores de Fulgencio Batista serían ejecutados entre enero y junio de 1959 por orden de Ernesto "Che" Guevara. Durante toda su vida José Martí portó un anillo en el dedo anular, confeccionado por su madre a partir del grillete que le había sido colocado en el pie durante su estadía en esa prisión y en el cual estaba grabada la palabra "Cuba". En verdad, el primero de todos los libros que Martí escribió fue una denuncia del trato dado a los presos en la Fortaleza de La Cabaña. Se tituló *El presidio político en Cuba* y Martínez Estrada lo consideraba "un relato bíblico". Martínez Estrada dice de su propio libro que es "tristísimo", porque Martí mismo fue un hombre triste en cuya

vida abundaron "la angustia, la soledad, el servicio, el deber, la paciencia, la perseverancia, la humillación, la fatiga y el olvido de sí". Y sin embargo, aún fulgura, "con fosforescencia de prodigio". El hombre estaba animado por el hálito del sermón de la montaña y por un temperamento "de consistencia metálica y de transparencia de cristal de roca". Y más aún, puesto que Martínez Estrada considera que Martí era "un fósil antropológico vivo, ejemplar sobreviviente de una variedad desaparecida". Y así sucesivamente. Los argumentos vuelven a enhebrarse sobre los mismos ritornellos. Persona privada y pública se superpusieron en él porque se había educado moral y psicológicamente a sí mismo al igual que un samurai: "Conducta incorruptible e insobornable; honradez; altivez, lealtad y franqueza; decoro y probidad; frugalidad rayana en la ascesis". Es decir, "literalmente, un puritano". A los antecedentes y antecesores de Martí, "los de su clase", Martínez Estrada los encuentra en Temístocles, Solón, Tucídides, Espartaco, Jenofonte, Catón, Santa Juana, Ricardo Corazón de León, Dante, Erasmo, Giordano Bruno, y también Rosa Luxemburgo. Y agrega: "Desde el año 1500 en adelante, no tiene par".

La identificación de biógrafo con su biografiado es masiva, del rango de las adoraciones. Lo admiraba con doble vista, con los ojos de siempre y con los de después de muerto, puesto que Martínez Estrada fue en su juventud adherente a la doctrina americanista, a la que siempre permaneció fiel, y de viejo un Lázaro resucitado en una isla que había dado una vuelta de campana y donde presenciaba el inicio de un mundo a nuevo. Pero la palabra "adoración" quizás sea un poco mezquina,

sabe a poco, porque el vocabulario no le alcanzaba a Martínez Estrada para dar la estatura de Martí. Escribió: “Fue un hombre extraordinario, diré sobrenatural, sin inquirir más”. Pero Martínez Estrada dirá aún algo más: “Sospechamos que haya sido un dios”. Curiosamente, la persona que acompañaba a Martí en el momento de morir, y a quien había conocido horas antes de su combate final, se llamaba Ángel de la Guardia y sólo tenía veinte años. Mucho antes, pocos días después de su nacimiento, el propio José Martí había sido bautizado en el templo del Ángel de la Guardia, en La Habana, ciudad a la cual nunca jamás pudo volver.

V. En la Biblioteca

En junio de 1961, y en un contexto crispado, un foro de tres reuniones congregó a escritores, artistas y autoridades en la Biblioteca Nacional de La Habana. Estuvieron presentes Osvaldo Dorticós, presidente de Cuba, el propio Ezequiel Martínez Estrada, y el primer ministro, Fidel Castro, quien profirió un discurso en el que instaló límites a la libertad de los intelectuales. Son palabras famosas que fueron ampliamente reproducidas y repetidas muchas veces más hasta ser transformadas en un lugar común de la gente de izquierda. Esto es lo que allí y entonces dijo Fidel Castro: “Dentro de la Revolución, todo; contra la Revolución, ningún derecho”. El organismo burocrático que se encargaría de distinguir el adentro del afuera era el Consejo Nacional de Cultura, cuya misión anunciada era “orientar el espíritu creador”. No era un criterio nuevo ni desconocido, puesto que ya regía en Polonia, Rumania, Hungría, Checoslovaquia, Alemania Oriental,

Bulgaria, China, Mongolia, Albania, Yugoslavia y Corea del Norte, además de la Unión Soviética. En su discurso, un Fidel Castro que pretendía aquietar a los ánimos algo soliviantados del auditorio aunque dejando sembrada la inquietud, descartó que en el futuro pudiera restringirse la libertad de creación y hasta prometió establecer un “sitio de descanso y trabajo” para los escritores en la Isla de Pinos, una elección ominosa, puesto que allí mismo funcionaba un famoso presidio. Sobre los intelectuales, hubo opiniones aún más despiadadas: “No son auténticamente revolucionarios”. Eso lo dijo el Che Guevara, descendiente directo por vía materna de José de la Serna e Hinojosa, último Virrey del Perú. Fue allí, entonces, en la Biblioteca Nacional de Cuba, donde finalizó la primavera que suele acompañar a las revoluciones triunfantes: pronto sería clausurado el suplemento cultural “Lunes de Revolución”, a pesar de ser oficialista, y sus editores tuvieron que optar por el silencio, la cárcel o el exilio. Luego de esa fecha, la única oposición en Cuba quedó a cargo de tres publicaciones casi infinitesimales, la trotskista *Voz Proletaria* y las anarquistas *El Libertario* y *Solidaridad Gastronómica*, y eso no por mucho tiempo.

VI. Peregrinación

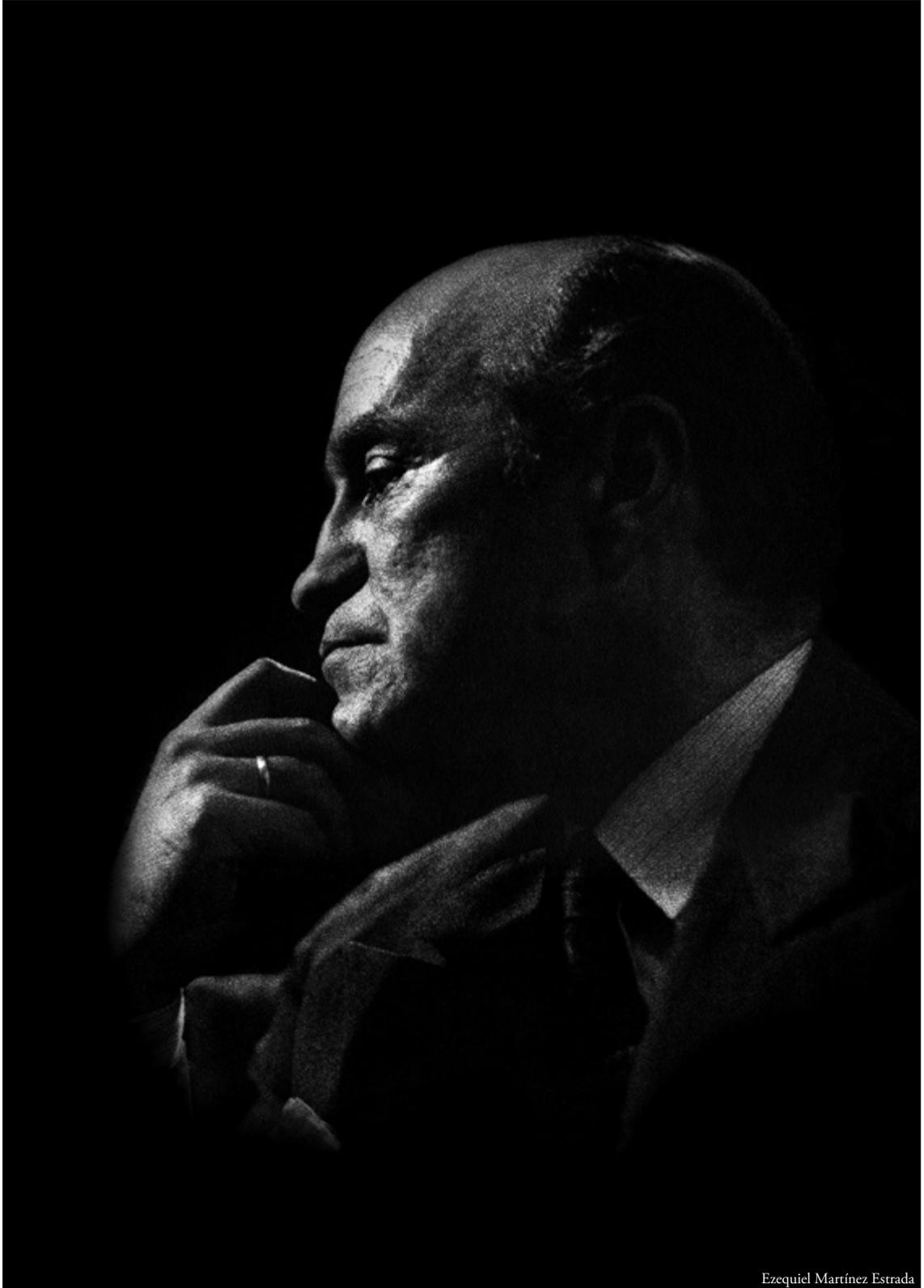
A finales de 1961, un año después de haber llegado a la isla, Martínez Estrada se trasladó hasta la ciudad de Santiago de Cuba con el fin de visitar la última de las tres tumbas que tuvo Martí. En su relato de peregrinación incluyó estas palabras: “El sentimiento o el instinto de la grandeza humana y, lo diré, el respeto y el culto a los héroes,

los santos, los sabios, los artistas y los filántropos llegan en mí a la idolatría, pero no al fetichismo”. Es decir que no cedía a la “iconolatría” ni le complacían los homenajes descomunales. Esa visita al cementerio le significó coronar una cumbre de su corazón: “Esa tarde de frío y lluvia, yo, viejo, valetudinario y forastero, expatriado y desconocido, me había acercado a sus reliquias silenciosamente, para sentir en mi alma su soledad más que la mía, para llevarle mi compañía y dejársela. Yo, que estoy aferrado a la reja de su monumento estoy a sus pies, y lo cuido, y lo estoy sirviendo, y lo amo y lo venero; aún en esta indiferencia con que miro, quizá, la pompa de mármol y de bronce”. Lo cierto es que el mausoleo no le gustó. Lo sintió frío, inadecuado. Además, el aire hedía a formol. Escribió Martínez Estrada: “Martí ha servido también, entre otros usos pérfidos, de esencia aromática para disipar miasmas”. Presumiblemente, Martínez Estrada hubiera preferido que la última morada de Martí se asemejara a la de Tolstoi en el pueblo ruso de Yasnaia-Polyana, “recubierta totalmente de hiedra”, no a un altar de porcelana custodiado por escoltas armados, y apto para homenajes huecos de burócratas peligrosos, como el que le brindó por entonces, floral y ritualmente, Anastas Mikoyan, el vicepresidente soviético. Sin embargo, ensimismado en un recogimiento íntimo, Martínez Estrada entonó un ruego: “Mi devoción por Martí, mi amor a su vida, a su obra, a su valentía, a su perseverancia, a su pulcritud inmaculada, a su corazón magnánimo, a su clarividencia, a sus pobres hombros cargados siempre con una cruz colosal e invisible, a sus pies incansables, a sus manos piadosas y laboriosas, a sus tristes ojos tan lejanos de la tierra, a cuanto fue suyo”.

VII. Decepción

Poco después del triunfo de la guerrilla castrista sobre las tropas de Fulgencio Batista, Martínez Estrada había dicho: “La revolución popular cubana debe servir de estímulo a los que desesperábamos de que Lao Tsé tuviera razón cuando decía que el agua era más poderosa que el rayo, aunque a mi juicio ese estado revolucionario es inmensamente inmaduro. Inmaduro y en su fase espasmódica. No puedo, ni debo, entonces, poner esperanza en el ejemplo de Fidel Castro y sí mirar más lejos, hacia el revolucionario del agua mansa, David Henry Thoreau el maestro de Gandhi. Él es quien puede guiarnos en estos momentos difíciles y asegurarnos que no demos un paso en falso ni motivo a la justicia del derecho injusto”. Significativamente, Henry David Thoreau es el tema de un ensayo suyo publicado en Cuba una vez que finalizó su primera visita a la isla y nada menos que en el primero de todos los números de la revista *Casa de las Américas*, una de las joyas culturales del nuevo gobierno. Martínez Estrada escribió allí: “Thoreau concibió que el único camino para obtener que el opresor y el inquisidor perdieran el dominio de sus artefactos era el de no combatir con las mismas armas, las de la guerra”. Sin embargo, pronto el nombre de Marx y el de Lenin resonarán en la isla más sonoramente que el de sus héroes de paz.

En verdad, de Marx, a Martínez Estrada no le interesaba ni su teoría económica ni su praxis política, sino su furia de vaticinador y su fe de ungido. Sobre Marx, escribió: “No habría de pasar a la historia Marx como un economista científico sino como un profeta, que es título más venerable; no como un



Ezequiel Martínez Estrada

sociólogo sino como un redentor; no como un destructor de valores, sino como un viejo paladín de la antigua Ley de Dios”. Su opinión sobre los comunistas, hasta ese momento, no había sido condescendiente y apenas tres años antes, en 1956, había publicado palabras graves y acusatorias referidas a sus tácticas y estrategias: “Los comunistas son esbirros al servicio gratuito de una dictadura del proletariado no menos repulsiva y pavorosa que las otras personales. Tienen la vocación de la servidumbre y adoran el látigo”. Aunque dedicó los últimos años de su vida a la defensa de la revolución cubana, Martínez Estrada manifestó muchas dudas sobre el proceso político de la isla. Ya antes las había expresado con respecto a la Unión Soviética.

La vinculación de Martínez Estrada con Cuba había principiado con el anuncio del premio Casa de las Américas que le fuera concedido en el año 1960. El comunicado de Prensa Latina —la nueva agencia de noticias del gobierno revolucionario fundada por Rodolfo Walsh—

que dio noticia del galardón estaba firmado por el poeta Heberto Padilla. Años después, Padilla sería encarcelado y forzado a realizar una autocrítica pública, y su posterior condena a prisión se transformó en un caso polémico para la izquierda latinoamericana. También Martínez Estrada tuvo que enfrentar por entonces algunos problemas: el capitán Antonio

Núñez Jiménez, espeleólogo y guerrillero de la Sierra Maestra encuadrado en la columna del Che Guevara, que estaba a cargo del Instituto Nacional de la Reforma Agraria y de su revista institucional, *INRA*, rechazó un artículo suyo. Luego, a uno de sus ensayos más importantes, un análisis de cuatro fotografías de Fidel Castro, se le impidió la aparición en la revista *Cuba*, aunque fue publicada al fin por *Bohemia*, confiscada por el gobierno. Pasado un año de su llegada a Cuba, el fervor inicial había sido horadado por una suspicacia en particular, tal como le contó, por carta, a su amigo Enrique Espinoza: “Parece ser que el Partido Comunista me enjabonó la vereda, pues no les resulto consanguíneo, y éste es pecado mortal. Pero como he vivido aislado, sin meterme en la cosa política, pude tirar”.

A fines de 1962, poco después de regresar a la Argentina, Martínez Estrada se enteró que el departamento en el que había vivido en La Habana y que él había cedido a un conocido suyo llamado Adolfo Gilly, había sido allanado y el muchacho arrestado e inculpado de contrarrevolucionario. Así le contó el suceso a Enrique Espinoza: “Hay otras cosas muchísimo más desagradables, y que se las digo a Ud., porque, como yo, sabrá que la Revolución del pueblo cubano y la lucha de sus líderes nada tiene que ver con la conducta de las camarillas stalinistas que persiguen a muerte a los trotskistas y a gente de fe. Al venirme, cedí el departamento a Adolfo Gilly, periodista de Roma, hijo de viejos amigos nuestros de Buenos Aires y que había ido a La Habana año y medio hace, para escribir un libro en pro de la revolución. Colaboraba en *Marcha* y *Le Monde*, con trabajos de

“Murió por nosotros”. Son las últimas palabras de su relato de viaje a la tumba de Martí. Creía Martínez Estrada que el cuerpo de Martí había sido la encarnación de Cuba misma: “Donde un grupo de cubanos se reúne para adelantar la liberación de Cuba está él; allá tiene iglesias y en ellas se come de su carne y se bebe de su sangre”.

propaganda. Un día, al salir de casa, lo detiene la policía secreta, lo encarcela y quiere mandarlo a Buenos Aires (para que la Policía Federal le arreglara las uñas). Le quitaron 400 pesos que yo le había dejado, más la ropa, una valija de cuero, dos máquinas de escribir, la estilográfica y un cortaplumas-orquesta, que se lo repartieron los empleados”. De inmediato, Martínez Estrada redactó cartas de tono airado y las envió a Cuba. “Nos duele don Ezequiel que usted califique de Gestapo a los agentes cubanos. Esos agentes son agentes de esta Revolución, fieles a ella, leales a sus intereses”. Estas palabras fueron escritas por Haydée Santamaría, la directora de Casa de las Américas, en respuesta a una de sus cartas de protesta y cabe suponer que el lenguaje del remitente no ha de haber sido muy medido. Entonces Martínez Estrada envió nuevas cartas de protesta dirigidas al escritor Roberto Fernández Retamar, al poeta Nicolás Guillén, y al fin, el día 1° de diciembre de 1963, al propio Fidel Castro. Recibió respuesta de Fernández Retamar: “En relación con el penoso suceso ocurrido a nuestro amigo, no quise en mi carta anterior echar más leña al fuego de su irritación, pero ello no quiere decir que no siguiera interesándome vivamente en el asunto. Ahora [Nicolás] Guillén ha enviado su carta al Presidente de la República [Osvaldo Dorticós], quien le ha prometido que se investigará a fondo la cuestión”. Por fin, hubo contestación positiva de Haydée Santamaría: “Del asunto relacionado con el señor Gilly, le confirmó que fue deportado, ese es un derecho de los países para velar por su seguridad”. Ciertamente Martínez Estrada vivió y trabajó en

la Cuba de Fidel Castro y cierto es que se volvió adherente a la revolución, pero él no era comunista. En la última entrevista publicada en vida, le dijo a Tomás Eloy Martínez: “No admito la dictadura del proletariado ni la dictadura de ninguna otra clase”.

VIII. Siete pesos cubanos de la época

“Murió por nosotros”. Son las últimas palabras de su relato de viaje a la tumba de Martí. Creía Martínez Estrada que el cuerpo de Martí había sido la encarnación de Cuba misma: “Donde un grupo de cubanos se reúne para adelantar la liberación de Cuba está él; allá tiene iglesias y en ellas se come de su carne y se bebe de su sangre”. Consecuentemente, Martínez Estrada pedía que Martí sea liberado de las rejas de su mausoleo para ser devuelto a su patria, para ser “difundido en los fosfatos e hidratos de la Isla, en efluvios y en partículas ultramicroscópicas, en el aire, brillando al sol que aquí es tónico y balsámico, en la música del viento, de las cañas y las palmas, en los cantos perdidos y en los infinitos murmurios de las alas y los élitros, en la seda musical del agua”. La propuesta es lírica pero coherente con el destino, pues en su momento el cadáver de Martí había sido sustraído del sepulcro y algunos huesos suyos fueron robados, y ya antes, durante la autopsia, un médico forense le había extirpado las vísceras y el corazón. Además, sus objetos personales fueron repartidos entre la tropa española que lo había matado y que momentáneamente enterró su cadáver en una fosa común, sin siquiera un cajón de muerto. Pero tal como Martínez Estrada vio la tumba,

inmensa y protegida, se le antojó ajena, sin alma: “Me duele verla”. Poco tiempo después, Ezequiel Martínez Estrada fue visto llorando en las oficinas de la Casa de las Américas, su lugar de trabajo: había encontrado entre los papeles que estaba investigando el informe que le fue presen-

tado al Capitán General de Cuba por el entierro de José Martí, es decir por tres tablas de madera de cedro, cinco libras de cera amarilla y tres libras de clavos dorados, con costo total de siete pesos cubanos de la época. Eso es lo que costó el ataúd.



5. La literatura argentina por escritores argentinos

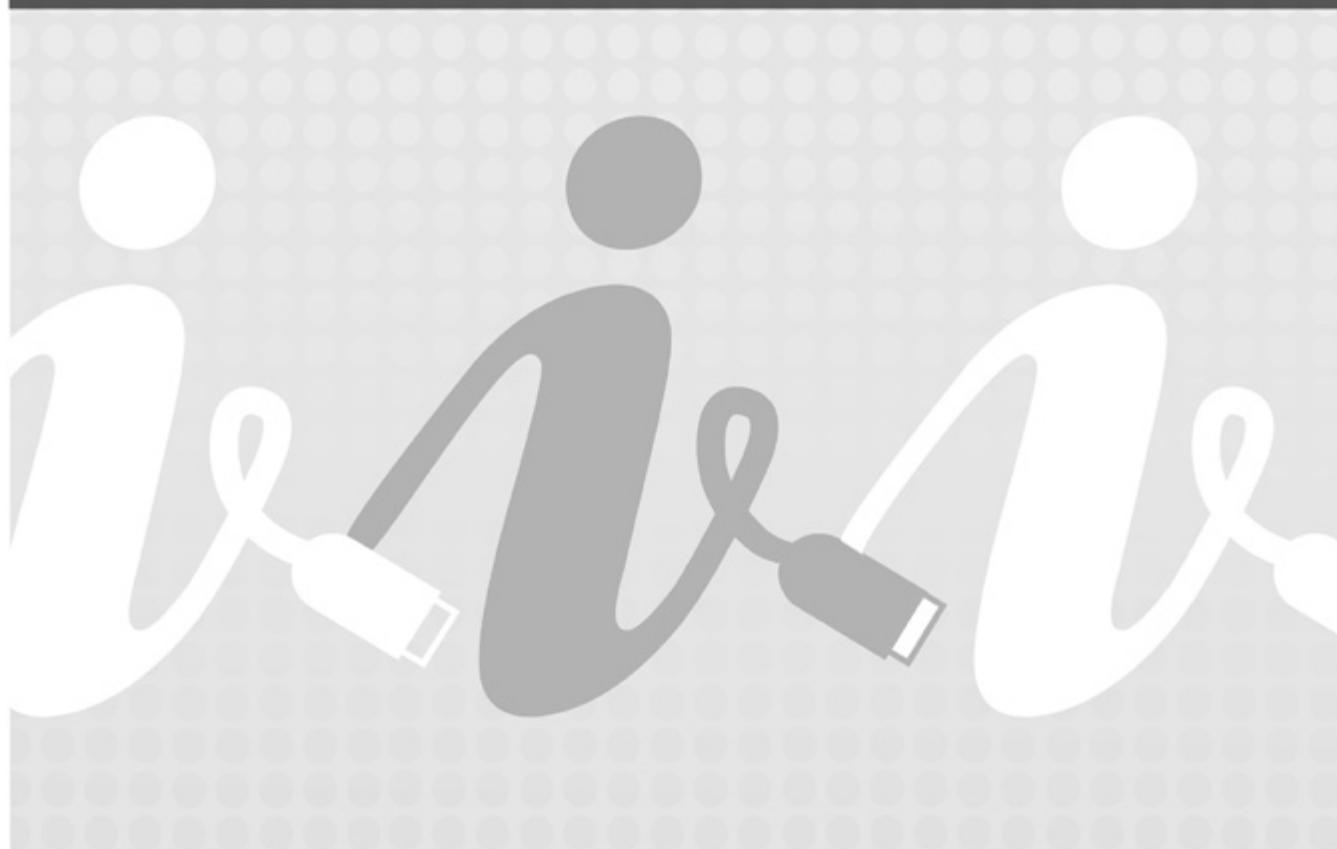
Artículos de Héctor Tizón, Ricardo Piglia, Griselda Gambaro, Hugo Padeletti, Juan Martini y Hebe Uhart.

La colección **Ensayos & Debates** propone indagar los fondos documentales e incentivar y difundir nuevas investigaciones. El amplio acervo bibliográfico de la Biblioteca es el escenario natural del debate y promoverlo es una misión necesaria. Los historiadores del libro y la lectura han documentado suficientemente el papel de las bibliotecas no sólo como lugar de resguardo, sino también de producción de conocimiento. Así, la indagación en los archivos toma forma en una discusión renovada que se ofrece a los lectores.



Comisión
Nacional de
Bibliotecas
Populares

SERVICIO DE INFORMACIÓN CIUDADANA EN BIBLIOTECAS POPULARES



INFORMARNOS ES NUESTRO DERECHO

ESTE SERVICIO DE CONSULTA LO BRINDAN LAS BIBLIOTECAS POPULARES A TRAVÉS DE UNA BASE DE DATOS QUE CONTIENE:

- > Preguntas y respuestas sobre los derechos fundamentales de la ciudadanía y sobre los mecanismos de ejercicio disponibles.
- > Instituciones ante las cuales realizar trámites, reclamos y consultas.
- > Normativa vigente.

Esta Base de Información Ciudadana está disponible en www.conabip.gov.ar y se distribuye en CD ROM a aquellas bibliotecas que carecen de acceso a Internet.

Dramas sudamericanos o memorias de un pasado común¹

Por Rocco Carbone

La historia dramática del Paraguay no suele ser tenida en cuenta en los relatos más frecuentes sobre los derroteros de América Latina. Poco se sabe de su acontecer salvo aquellos hitos visibles que han sido integrados a las imágenes más significativas de la historia del continente. Las guerras –Triple Alianza y Chaco– y la dictadura son los sucesos más característicos que se mencionan y, al hacerlo, aparecen de manera muy general.

Rocco Carbone se propone reparar esta ausencia. Y lo hace a partir del rescate de un escritor, Catalo Bogado Bordón, que encuentra en la literatura un espacio privilegiado para recuperar la historia. Para ello se vale de la construcción de fábulas y alegorías que producen “micro lugares” desde los que puede recordarse un pasado turbulento. Una narrativa que es memoria y es denuncia. La escritura de Catalo Bogado no sólo advierte sobre el olvido de ciertos hechos, sino sobre una amnesia mayor: la naturalización de estas omisiones en las que se sostiene un presente en estado perpetuo. No sabemos claramente lo que significa recordar. Las formas de la memoria necesitan ser interrogadas nuevamente. Algo de nuestra experiencia colectiva contemporánea dependerá de esta problematización.

A Alba, Massimo e Davide: per gli affetti e i ricordi di sempre

La memoria pincha hasta sangrar, / a los pueblos que la amarran / y no la dejan andar / libre como el viento.

León Gieco

Naïf

Generales: remite al arte creado por artistas que no frecuentaron academias. Se caracteriza por una exacerbada sencillez y un “primitivismo” concretados en la producción de artistas que no siguen una escuela formal y definida. Similar al *art brut* y próximo a lo que en ámbito anglófono se conoce como *Outsider Art*. De todos modos, el término *naïf* paradójicamente deja presumir la existencia de una “academia” detrás de este estilo o, si se quiere, de un “manierismo” educado que se desarrolla en esta corriente. En la práctica, existe una “escuela” de artistas *naïf* que con el tiempo ha acuñado cierto estilo aceptado y connotado de manera no necesariamente negativa, pero tampoco completamente positiva. Si pienso en la pintura, los distintivos del arte *naïf* –extensibles a la literatura también, desde ya con las transformaciones que se imponen– son una extraña relación entre las cualidades formales del dibujo; el trazo grueso y las aproximaciones de la perspectiva resultan insólitas y a menudo las representaciones ofrecen una visión atractiva, fascinante; el fuerte uso de los esquemas, el color no curado y la sencillez –en lugar de la sutileza y la armonía– son los nucleares en este tipo de arte.

Naïf, entonces, subtítulo pero por sobre todo enunciado inicial que remite a

una serie conocida: ingenuidad, espontaneidad, autodidactismo, intuición. Serie ajena a la sistematicidad nítida de un lenguaje barrocamente preciso, pongamos, de un Roa Bastos: referencia ineludible si pienso en el cercano país guaraní. Pero si pongo en paralelo *naïf* con la narrativa del guaireño Catalo Bogado Bordón (Villarrica, 1955), aparece una literatura que se desborda de sus propios márgenes. Quiero decir, una literatura *naïf* –estilísticamente hablando, pero también a nivel estructural. Los personajes suelen ser monolíticos y responden a un maniqueísmo ostentoso. Los sectores oprimidos siempre merecen ser rescatados y categóricamente encierran rasgos positivos, ya que los oprobiosos son siempre los otros, los sectores

dominantes; y los “malos” son malísimos, sin fisuras ni matices²– que por sus temáticas, frecuente, franelea –¿insensata?– con la historia y la política del Paraguay moderno por medio de la *memoria* en un arco que va desde la guerra del Chaco contra la hermana Bolivia (1932-35), la del “olor a petróleo”, hasta el incendio de un supermercado asunceño,

el Ycuá Bolaños (2004). Y justamente esos franeleos pretendo poner en la superficie de este entramado, por medio de la puesta en foco de algunos

En la narrativa de Catalo Bogado Bordón asistimos a la (re)construcción de la historia por medio de la narrativa. La narrativa hecha historia es una suerte de permanente ecuación. Con *Insurgencias* y “La noche...” accedemos a ciertas franjas de la historia del Paraguay a través de los intersticios de una narración que apunta al develamiento de una historia llena de mentiras serviles: dramas. Textos literarios que funcionan sobre un entramado histórico. En ambos, presenciemos una relación dialógica –una intersección: mejor entre literatura e historia, ya que éstas están empeñadas en la misma empresa cognoscitiva.

cuentos: “La noche de los francotiradores”, perteneciente al texto homónimo y la serie integrada por los ocho textos de *Insurgencias del recuerdo*.

Tríptico y latinoamericanismo

“La noche...”, *Insurgencias*. Y un tríptico: literatura-historia-memoria. Un texto literario cuyo afán es recuperar la historia (en el sentido de relato histórico), pretende articular una dimensión plural: de tipo ético, moral y político, en la sincronía. Y digo esto porque en la narrativa de Catalo Bogado Bordón asistimos a la (re)construcción de la historia por medio de la narrativa. La narrativa hecha historia es una suerte de permanente ecuación. Con *Insurgencias* y “La noche...” accedemos a ciertas franjas de la historia del Paraguay a través de los intersticios de una narración que apunta al develamiento de una historia llena de mentiras serviles: dramas. Textos literarios que funcionan sobre un entramado histórico. En ambos, presenciamos una relación dialógica —una intersección: mejor— entre literatura e historia, ya que éstas están empeñadas en la misma empresa cognoscitiva. Catalo escribe a partir de la historia que siente y sabe propia, relacionada con su territorio nacional, presentado como realidad nuclear. Pero pese a esa base histórica, el criterio rector al que se atiene es el de producir narrativa. Los relatos catalianos se desentienden de la precisión del hecho estrictamente histórico y también de su interpretación. Más que como indicación de lo que fue o pudo haber sido, sus texturas pueden leerse como alegoría nacional o fábula histórica. Todo esto a través de los microlugares. Efectiva-

mente, la literatura cataliana prefiere callar “el Paraguay”; evita hablar del país en su totalidad —generalización eventualmente seductora que, como tal, constituiría un claro riesgo— para rescatar los intersticios, los pliegues o la puesta en foco, si se quiere; en su producción se asoman microlugares: metáforas del país. Éstos, en general, se balancean entre un estado de brillo inicial, aludido y temporalmente muy lejano, que, por lo tanto, queda fuera de cuadro en un presente de la narración que prefiere evidenciar una decadencia cuya finalidad es la de servir de proscenio para el próximo desastre. Presente decadente que corroboramos en la casa de citas de “La noche de los francotiradores” con sus mesas carcomidas, un letrero improvisado, pocos billetes en la caja registradora, las sillas oxidadas, un “tubo fluorescente de luz amarilla que parecía sólo alumbrarse a sí mismo” (Bogado, 2000:7), un tocadiscos de botones gastados. O también, en “Memoria de La Soledad” (de *Insurgencias*), sin ir más allá. Ahí, La Soledad —que puede de hecho considerarse como una gran metáfora del Paraguay—, al comienzo del relato es una “magnífica casa solariega”, “caserón de gruesos adobes”, “centro de todo encuentro” (Bogado 2009: 46, 58), que paulatinamente se convierte en un páramo. Es así que el narrador llega a sostener finalmente: “esta tierra está maldita” (ibid.: 57). Catalo escribe a partir de la historia no para producir un sustituto de lo real sino para ofrecernos otra manera de leer lo real paraguayo. *Para que la palabra triunfe sobre el olvido en un país donde hay una tendencia manifiesta a perder la memoria*. Para que la literatura guarde esa memoria de lo que se esfumó en la conciencia colectiva. En

este sentido, asistimos a una curiosa coincidencia con esas reflexiones que León Gieco evidencia enfático en su canción “La memoria”:

La memoria despierta para herir / a los pueblos dormidos / que no la dejan vivir / libre como el viento / [...] Todo está escondido en la memoria / espina de la vida y de la historia.

Escribir a partir de la historia, entonces. “Qué hacer con el pasado seguía siendo la dura tarea de su presente y su futuro” (Bogado 2009: 56). Esta frase, por demás gráfica, referida a Blas Vicente Bordón, protagonista de “Memoria de La Soledad”, es reveladora de *Insurgencias del recuerdo*. La menciono porque a través de ella quiero llevar a cabo una operación: insertar la producción cataliana en una serie mayor de las letras latinoamericanas: la del cruce entre historia y narrativa.³ Este cruce, tal como la disolución de los límites genéricos entre historia y narrativa, aparece en las letras latinoamericanas desde sus comienzos con las crónicas del descubrimiento y la conquista: *Diario de a bordo*, de Colón; *Cartas de Relación*, de Cortés; *Historia General y Natural de las Indias*, de Gonzalo Fernández de Oviedo; *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, de Fray Bartolomé; *Historia General de las Indias*, de Francisco López de Gómara; *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo; *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, de De Sahagún; insoslayables *Los Comentarios reales de los Incas*, del Inca Garcilaso; la *Historia Natural y Moral de las Indias*, de José de Acosta, hasta otro insoslayable como la *Nueva corónica y buen gobierno*,

de Guamán Poma, entre un largo etcétera. “Amasijo de textos”, como señala González Echevarría (1984), por constituir un corpus difícil de clasificar por varios motivos: diferentes tipos de cronistas (frailes, letrados, menos letrados, mestizos...), diferentes clases de textos (cartas, diarios, historias...), diferentes épocas, diferentes zonas de América. Entramados, los señalados, cuya finalidad era narrar historias verídicas de un mundo ajeno a la conciencia europea, apelando a artificios y alusiones literarias para volverlo comunicable. Entendible, por ende. Siguiendo arbitrariamente la serie “ficcionalizar a partir de la historia”, *Facundo* de Sarmiento posee una tónica similar. Y hablando de literatura paraguaya, Roa Bastos de nuevo se me vuelve insoslayable. Su novela mayor relata (*historiza* de manera potente y orgánica como un sesudo relato histórico *tout court*) cómo Gaspar Rodríguez de Francia va convirtiéndose en *Yo el Supremo* y, al hacerlo, pasa revista a una notable porción de la historia del Paraguay. En esta serie sitúo a Catalo Bogado Bordón, autor de narraciones para cuya formulación recupera menos los hechos en sí que la memoria de los hechos. *Una memoria marcada por la historia*.

En efecto, tanto la historia como la memoria comparten un mismo referente: el pasado. Pero mientras la primera se encarga de reconstruirlo, interpretarlo y narrarlo, la segunda funciona como su reservorio. Y tanto la historia como la memoria apelan al *recuerdo*. Al respecto, el verbo *recordar* remite, ante todo, a una acción de recuperación mental, pero si miramos el sintagma en sí apreciamos que en sus íntimas fisuras encierra una raíz, diría, sintomática. Me refiero a *cor*. Y digo

sintomática porque el proceso de la memoria —a diferencia de la historia— implica una vertiente emotiva:

mientras la historia aborda el pasado de acuerdo a las exigencias disciplinares, aplicando procedimientos críticos para intentar explicar, comprender, interpretar, la memoria se vincula con necesidades de legitimar, honrar, condenar. (Bisquert/Lvovich 2008: 7)

Y con esto entramos en otra fisura.

Memoria: entreacto

A mano alzada: a raíz de largas y repetidas experiencias de violencia dictatoriales, en América Latina el concepto de memoria se ha vuelto nuclear en tanto reivindicación para distintas agrupaciones. En Argentina, H.I.J.O.S., insoslayable, la Comisión Verdad y Justicia en Paraguay, o la Comisión para el Esclarecimiento Histórico en Guatemala. Y un largo etcétera. Dicho esto, antes de hablar acerca de qué tipo de “manipulaciones” narrativas Catalo lleva a cabo con la memoria, considero relevante preguntarme qué solemos entender por este concepto. Al decir *memoria*, ante todo, nos referimos a la facultad de recordar y, como tal, a uno de los articuladores básicos de la existencia humana. Si hablamos de memoria individual se trata de la facultad de reproducción de los gestos aprehendidos y aprendidos. Serie integrada por hechos, recuerdos, experiencias, sucesos, conocimientos, habilidades. Ahora, “si la facultad de recordar parece eminentemente individual, los contenidos de la memoria individual remiten a otra memoria mayor, colectiva y marcada por la historia y la

cultura de la sociedad en que se desenvuelve la vida de un individuo determinado” (Lienhard 2000: 16). En sentido inverso: la memoria colectiva se funda y apoya en una porción significativa de memorias individuales. Es así que

[...] las operaciones de la memoria tienen dimensiones que trascienden el recuerdo de lo vivido por cada individuo. En general, cada grupo [...] aspira a mantener viva su relación afectiva con aspectos [...] de su pasado. Este tipo de relación es la que permite el establecimiento de relatos sobre un pasado común, que constituyen el sustrato de la identidad de los grupos. Estos relatos se transmiten y refuerzan a través de distintas prácticas de rememoración o conmemoración, permitiendo establecer lo que se suele denominar memoria colectiva (Bisquert/Lvovich 2008: 8).

De esto descende que, con *Insurgencias del recuerdo* y “La noche de los francotiradores”, presenciamos la memoria individual de Catalo Bogado, cuyos contenidos remiten, recíproca y complementariamente, a la memoria marcada por la historia, la política y la cultura del Paraguay moderno. Desde la Guerra del Chaco hasta Ycuá Bolaños, tal como señalaba al comienzo. Y ésta es una memoria de índole colectiva en tanto sistema de interrelaciones de memorias individuales (Bastide, 1994). Hablo entonces de un entramado individual de base colectiva.

Leo

La literatura cataliana *que se hace carne* —inflexión menos crística que criolla— en los textos señalados, recupera y

se encarga de relatar una memoria colectiva –algunos de sus fragmentos: mejor– que atañe a sectores subalternos, en el sentido de oprimidos, situados en el Paraguay rural profundo: *generalmente*. Si énfasis es porque hay nítidas excepciones. Marcadas por un cuento como “Crónica de un sobreviviente del Ycuá Bolaños”, de temática urbana, ambientado en Asunción, que sin embargo tematiza un drama de origen rural, efecto del despojo y la expulsión de la población campesina hacia mercados laborales urbanos incapaces de dar respuesta a las necesidades de los corridos de sus campos por la miseria. O por “La noche de los francotiradores”, cuento que se desarrolla en una casa de citas –“La Corte”– situada en el Chaco, pero que remite a la represión y matanza de campesinos en un ambiente urbano. Las patronas del prostíbulo –Ña Mary y Juanita– y sus protegidas –Teresa, Keli, Marta, Isabel, Eve, Graciela, Magdalena– son representantes de los sectores oprimidos; ya lo había individuado Marx con suficiente nitidez allá por 1844: “La prostitución es sólo una expresión específica de la prostitución universal del trabajador” (Marx 1964: 156; la trad. es mía). Las prostitutas reciben a cuatro clientes que llegan en estado de manifiesta alteración y mientras se lleva a cabo el encuentro, en el escenario del lugar, por medio de la referencia a una televisión que transmite un noticiero, irrumpe una variable más: la de una concentración en la Plaza del Congreso frente a la sede del Parlamento, en la que los manifestantes gritan: “El pueblo unido, jamás será vencido” (Bogado, 2000: 12). Así, este texto rescata la memoria de lo que estaba transmitiendo ese noticiero: la represión y matanza de jóvenes y

campesinos del 26 de marzo de 1999 a causa de una crisis política conocida como “marzo paraguayo”. Las dos escenas –la del prostíbulo, la de la plaza– aparentemente paralelas, al rato



muestran tener un nexo que se exhibe a través de un juego de lenguaje que flexiona *bala* por *bola*: “Gordo Gómez, ya que no te animaste a meterle balas a los manifestantes, ¿por qué no metes bolas a las muchachas?” (ibid.: 14). Juanita se apercibe del nexo entre las

Ciudad de la furia, por Onaire Colectivo Gráfico

escenas y se le anima de frente a la regenta: “—Estoy segura, son los francotiradores del Zodiac... Del edificio del Zodiac... *Matar a campesinos* y jóvenes desarmados desde una terraza... —¡cobardes!”, “colorados oviedistas” (ibid.: 15, 16).⁴

Sectores subalternos, decía, los que usualmente no cuentan la Historia y que no son contados por ella, comple-

Si la memoria suele asociarse con la historia, es decir con un concepto cuya índole es básicamente *temporal*, en los cuentos catalianos, dicha memoria está nexada también con la geografía (los microlugares que señalaba anteriormente), y por ende con un concepto cuya índole es *espacial*. La memoria que trabajan estos textos responde a una doble articulación: espacio-temporal.

mentariamente, porque ésta es dominio de los sectores dominantes. En este sentido, la narrativa cataliana hace de contrapunto a la versión dominante de los hechos (la que instauro los silencios, los olvidos: la que resguarda y protege los traumas de la

memoria) y se propone como discurso contrahegemónico y denunciante, que enfoca víctimas, perseguidos, asesinados. Preservar la memoria colectiva es una actividad subversiva, mientras que la literatura sirve para combatir el olvido. Y ahora quiero agregar que si la memoria suele asociarse con la historia, es decir con un concepto cuya índole es básicamente *temporal*, en los cuentos catalianos, dicha memoria está nexada también con la geografía (los microlugares que señalaba anteriormente), y por ende con un concepto cuya índole es *espacial*. La memoria que trabajan estos textos responde a una doble articulación: espacio-temporal.

Insisto. Con un doble propósito —artístico y político—, *Insurgencias* y “La noche” procesan fragmentos extraídos

de la memoria colectiva paraguaya. Es así que llevan a cabo un trabajo de rescate escritural, donde *rescate* quiere decir conservar, manifestar y recrear formas y contenidos de dichos fragmentos, de los que el mismo Catalo es depositario y de los cuales en ocasiones fue testigo directo. De hecho, para que la memoria se exhiba, para que su contenido pueda comunicarse, necesita de alguna práctica. De una práctica discursiva entendida en el sentido que sigue:

[...] a “práctica discursiva” remete para qualquer prática, verbal ou não, que permite, no âmbito de um acto de comunicação, transmitir uma mensagem. Neste sentido, não só a fala, como também uma dança, um ritmo de tambor ou um comportamento ritualizado são elementos constitutivos de um “discurso” (Lienhard 2005: 30, nota al pie)

o una *performance*, que puede ser una danza, una conmemoración, una música, un cuadro, un documental. Y en el caso de Catalo, nuestro actor que recuerda, el contenido de un sector de la memoria colectiva paraguaya se manifiesta por medio de una expresión verbal: la literatura; una literatura *naïf*, pero fuerte y orgánicamente comprometida con su contorno.

Ahora pretendo mirar los textos progresivamente de más cerca con vistas a esbozar un panorama. Y quiero hacerlo a partir de su hipótesis central, obsesiva y repetida: que el Paraguay es un país que sufre de olvido. O de amnesia colectiva: “la gente de esta parte de la tierra tiene morbosamente corta la memoria” (Bogado 2009: 21). Cortedad que puede considerarse producto de los traumas políticos,

sociales, históricos que atravesó el país a lo largo de su existencia. Traumas múltiples y desapretados. Los más evidentes: la dictadura del Dr. Francia, que después de la independencia (1811) se prolongó entre 1814 y 1840, dando vida a una distinguida orfandad institucional; el “genocidio americano” provocado por la Guerra contra la Triple Alianza (1865-1870) integrada por Argentina, Brasil y Uruguay; entre 1932 y 1935 los embates de una guerra con la hermana Bolivia por los hallazgos petrolíferos en la zona del Chaco Boreal, cuya explotación estuvo a cargo de la Standard Oil; o sin ir más allá, el potente régimen dictatorial de Stroessner, Alfredo, “hombre providencial” que hubiera debido sacar el país del oscuro pozo en que estaba sumergido a mediados de los años 50 y que en cambio lo hundió con un cúmulo de infamias, encarcelamientos, deportaciones, desapariciones. Stroessner se mantuvo casi 35 años en el poder y no encontró mayores obstáculos a su hegemonía, barrió con toda organización que no estuviera de acuerdo con el régimen y si bien “toleró” algunas módicas componendas con sectores opositores, hizo lo que quiso y no tuvo inconvenientes en controlar las aisladas y *heroicas* manifestaciones populares que no tenían formación sólida para enfrentar al aparato estatal.

Traumas históricos a raíz de los cuales la sociedad paraguaya perdió núcleos importantes de su memoria colectiva, extraviando al hacerlo la capacidad de orientarse en sus sucesivos presentes históricos anteriores al conflictuado gobierno de Lugo. De hecho, “la memoria colectiva de una sociedad o de un grupo social ofrece instrumentos y pautas para la interpretación del pasado, la percepción del presente

y la proyección del futuro” (Lienhard 2000: 13). Traumas históricos que forjaron también la condición existencial del Paraguay. El aislamiento en medio de América Latina, por ejemplo. Al hablar del país guaraníco suele apelarse a esa extraña categoría de *mediterraneidad* que puede definirse no sólo como una cuestión de índole geográfica, sino también y sobre todo como un complejo cultural que de algún modo constituyó la “paraguayidad”: un pueblo aislado del resto de la región y del mundo.

Denuncialismo y mujeres: ojo por diente

En este sentido, quiero agregar que la literatura de Catalo responde a una doble articulación. Recordar, por una parte: no cabe duda. Y denunciar, por el revés. Para que no se borren ciertos hechos crispados (traumas: dramas) que integran de lleno la memoria colectiva paraguaya. Es posible tildar *Insurgencias del recuerdo* y “La noche de los francotiradores” como literatura de protesta o de estridente nota acusatoria. Denuncialista: porque uno de sus fines es recuperar- denunciando la memoria de hechos sombríos de la historia del Paraguay que cayeron en el olvido colectivo o que se fueron difuminando a lo largo del tiempo. Y lo hace teniendo bien presente que “hay memorias que sólo son catálogos de ruinas” (Bogado 2009: 25). En efecto, Catalo sostiene que en Paraguay

[...] un pueblo muy desmemoriado. Un par de años después, pocos son los que guardan memoria de las cosas que sucedieron aquel 1° de agosto de 2004. Pues las telenovelas, los

mundiales de fútbol y las llamas de tantas otras basuras [...] las fueron borrando del cielo de los recuerdos, como se borró aquella inmensa humareda negra del fatal incendio que enlutó el hogar de miles de familias paraguayas y el del personaje cuya historia les vengo refiriendo (ibid.: 5-6).

Extracto que recupera el recuerdo relativo al *shopping* Ycuá Bolaños, ubicado en el barrio Trinidad de Asunción, que en 2004 se incendió. Al momento del accidente los guardias de seguridad cerraron las puertas del complejo comercial para evitar que quienes se encontraban en su interior se llevaran productos sin pagar. El resultado, sospechable, tiene un tinte dramático: 396 personas murieron (la mitad eran niños) y 500 resultaron heridas. La literatura, entonces, se sobrepone al olvido: “perdóneme que insista; no puedo resignarme a creer que usted no sepa nada sobre él. [...] Por eso me extraña mucho que usted me diga que no ha escuchado nada” (ibid.). E insiste enfática en evidenciar los hechos triviales y cotidianos, pero también aquellos memorables, para que alguien como *Bolaños jary’i* (“el fantasma de Bolaños”, un personaje de ascendencia campesina que en el incendio pierde a toda su familia) no sea considerado un mero ser inmaterial o un “complemento grotesco del paisaje de la Asunción moderna” (ibid.). La literatura recupera y pretende reinstalar en la memoria colectiva “el oscuro velo de los recuerdos” (ibid.). Y si la literatura de Catalo recuerda hechos que la memoria colectiva prefiere silenciar y por ende los denuncia, también se solidariza con lo narrado. Estamos frente a una literatura solidaria. También.

Para no abundar, con un acto de solidaridad rescata a un marginado que viene a ocupar la posición que le compete. El narrador de “Crónica de un sobreviviente del Ycuá Bolaños” —al asistir a la rutina post-incendio de Tobías Bordón (el *Bolaños jary’i*), que consiste en rellenar baldes con vistas a apagar un fuego ya imaginario— se acerca “corporalmente” a su personaje y le secretea con la oralidad brindada por una lengua latinoamericana, de resistencia, el guaraní, código ubicado en los bordes de la cultura dominante estipulada por el “castellano amanerado de la ciudad”: “*Jahake, jahake pye’e ñambogue! ¡Eku’èke pye’è!* (¡Vamos, vamos rápido a apagar! ¡Muévase rápido, corra!)” (ibid.: 8). Y, sigue, luego de haber apagado el incendio virtual: “*¡Oguema, ñambogepama, kova ko tata na hendyveima mba’èveicha verò, chamigo!* (¡Está apagado, ya apagamos, este fuego ya no tiene ninguna posibilidad de volver a prender ninguna llama, mi amigo!)” (ibid.). Solidaridad hacia un marginado que se exhibe por medio de una lengua marginada históricamente y que, a través de la narración, llega a ocupar el centro del escenario.

Esas mujeres solitarias y desesperadas, acosadas por la represión pero fieles a sí mismas, que animan los relatos de Catalo Bogado, implican algo más que un feminismo superficial: encarnan, en realidad, el proyecto revolucionario de una sociedad.

Juan Manuel Marcos

Literatura denunciadora, rellena los vacíos del olvido y se solidariza con lo que recupera. *Insurgencias del recuerdo* no mantiene complicidad alguna con las “ratas del silencio” (ibid.: 3). Los

olvidos de la memoria histórica de su país, historia de violencias, de exilios, torturas y ejércitos. Y esta serie que acabo de articular encuentra una nítida concreción, también, en “La noche de los francotiradores”. Catalo, *chamigo*, para subrayar la memoria de lo que su literatura denuncia, hace énfasis en las fechas y así “La noche” registra no sólo el mes sino el número y hasta el día de la semana del llamado “marzo paraguayo”. Entonces, pone en boca de la regenta del prostíbulo este parlamento: “—Qué pésimo día, nunca un *viernes* ha sido tan malo como este *26 de marzo*” (Bogado 2000: 8). A lo que Juanita, la socia, replica: “—El 99 debe ser el peor de los años que nos tocó aguantar juntas” (ibid.). Ese día en la casa de citas la noche parecía terminada —imperaba un ambiente de lasitud, de hecho—, cuando de pronto llegan cuatro hombres. Hablaban en un “confuso idioma, mitad español, mitad guaraní” (ibid.: 10). La regenta, con el ojo entrenado por años de profesión, “saca” la personalidad de sus clientes a primera vista y si bien estos no llevaban ninguna marca, la mujer los intuye militares o policías por su “actitud altiva, estúpida y soberbia” (ibid.), características propias de las demás “fuerzas de seguridad” paraguayas (según una reflexión del titiritero). Este texto, tal como insinuaba anteriormente, recupera la memoria de una crisis política y denuncia la matanza de jóvenes y campesinos llevada a cabo por francotiradores apostados en los edificios adyacentes a la plaza del Congreso. Todo esto se dio en el marco de un magnicidio, el asesinato de Luis María Argaña, vicepresidente de Raúl Grau Cubas. El hecho provocó una conmoción general y ésta desembocó en una serie

de manifestaciones de protesta que exigían la renuncia de Cubas, considerado responsable del acto; y el encarcelamiento de Oviedo, militar implicado en los acontecimientos y hombre fuerte de la política paraguaya, quien obtuvo asilo político en Argentina por el gobierno de Carlos Menem. Los manifestantes fueron reprimidos, hubo muertos (siete personas, el 26) y, frente a la amenaza de una guerra civil, renunció el presidente, se exilió a Brasil y asumió como sucesor Luis Ángel González Macchi, el día 27.

Del contexto, al texto, de vuelta: si el cuento rescata la memoria de este hecho sombrío perteneciente a la serie histórico-política paraguaya, en sus dominios narrativos se ensaya un gesto de “rescate” más, subversivo: los sectores oprimidos, las prostitutas, que habían manifestado, módicamente, el deseo de marchar en la plaza, al darse cuenta de que sus clientes son los francotiradores, se transforman (tribalmente, quizá) en justicieras del pueblo, para recuperar su misma voz —vía un verso de Sergio Ortega perteneciente a una de las más famosas canciones de protesta latinoamericana—, luego de obrar justicia según el código *hammurabiano*:

El Flaco se moría, sin embargo, mientras Isabel lo sujetaba de los brazos, Eve, Graciela y Magdalena con unas afiladas piedras lo seguían golpeando sin fijarse dónde. Al ver que el Flaco ya no hacía ninguna resistencia, Isabel optó por soltarlo y tomó un pedazo de ladrillo a su vez, para asegurarse de que la maldita serpiente no tenga ninguna oportunidad de revivir [...]. —¡El pueblo unido, jamás será vencido!— tarareaba íntimamente Juanita mientras iba [...] hacia el río (Bogado 2000: 32).



Memoria, por
Onaire Colectivo Gráfico

Ratas del silencio entre Stroessner y Saturnino

Insisto, de las que fueron cómplices, durante décadas, los ecos del olvido. En *Insurgencias* aparecen, por ejemplo, en frases sobrias, escurridizas y estilísticamente *naïf*, los puentes construidos con “tanto sacrificio y muerte” por los bolivianos prisioneros de la Guerra del Chaco. Una voz contemporánea recupera la memoria de la segunda gran guerra que puso al Paraguay de rodillas durante cinco años para registrar las devastaciones que produjo. Guerra que aparece una vez más con la fuerza de una manía cuando se relata la historia de Galeano Tavy, un campesino sin tierra, uno de entonces, como los que llenan las fronteras del Paraguay en los departamentos del Alto Paraná, Caazapá, Kanindeyú, San Pedro, Caaguazú, Concepción, en 2009. Campesinos que –como Galeano– son despojados del acceso a y la continuidad de la tenencia de la tierra, hoy, por la producción de agrocombustibles –biodisel y etanol– basados en monocultivos extensivos, a la par de la soja forrajera para la ganadería europea y los llamados Tigres Asiáticos. Producción prescindente de mano de obra, expulsora de población rural hacia los deteriorados mercados laborales urbanos, como expulsora hoy es también “la acción de los llamados colonos brasileños y el inicio de una mayor dinámica de la modernización agrícola, que aumentó la productividad pero provocó el desplazamiento campesino, profundizando la crisis social en el campo” (Morínigo 2007: 19). Galeano Tavy, entonces. Como todos los protagonistas de *Catalo* es un *tipo*, en el sentido que sus características individuales se sacrifican

para condensar aquéllas de un grupo restringido de personas de una determinada sociedad o ambiente. Se trata de un campesino miserable que vive en un ranchito situado en un escenario de pobreza. Legítimo propietario de ese lugar desde siempre porque hasta “mi bisabuelo, [...] en este lugar nació” (Bogado 2009: 14); fueron sus ancestros quienes rompieran la virginidad de esa “tierra cruel”, fecundándola “con sudores y sangre” (ibid.: 15). Ésa, su única querencia, le será confiscada por un dueño de la tierra con la anuencia de algún gobierno (que no teniendo mayores especificaciones podría ser cualquier gobierno corrupto). Tan dueño que la narración lo tilda de *don*: “a don Matiauda le sobraban cualidades para ser jefe político de la zona: ignorancia absoluta, temperamento despótico y fama de cuatrero incorregible” (ibid.: 61)⁵. Éste llega a caballo para informarle a Galeano que usurpará sus bienes. Y éste protesta sosteniendo que “no se puede arrancar a un hombre de su tierra como si fuera un yuyo. ¿Qué haré sin estas tierras? ¿Adónde iré? Ya soy viejo, no conozco otro lugar” (ibid.: 15). Efectivamente es así, la narración da pruebas. No conoce otro lugar ni otro lugar lo conoce a él, salvo “el Chaco donde luché tres años sin preguntar jamás de quiénes eran las tierras” (ibid.). Se nos aparece otro drama, el de todo campesino expropiado por los *dueños de la tierra* (sintagma íntimo de las letras

Más que evidente: la que retrata *Catalo* es una realidad dramática. Tan saturadamente crispada que casi no ofrece vías de escape. Ni siquiera con los sueños. Los personajes catalianos –además de memoriosos, recuerdan muchas veces fechas puntuales y concretas, como además antagónico a la desmemoria imperante en el país– son “soñadores”.

latinoamericanas gracias a la novela de David Viñas). Es aquí, una vez más, que con la prepotencia de toda denuncia, la literatura se hace cargo de narrar la historia de un sujeto colectivo que, como tal, resume la historia de todo un pueblo. Y lo hace cuando Galeano pierde la capacidad –módica de por sí– de protestar. Si bien quiere gritar en contra del *don*, “seguir discutiendo, [...] las palabras ya habían huido de su boca seca” (ibid.). La literatura de Catalo *le presta la voz* a Galeano, donde el préstamo es un volver a conceder. Y, en la sincronía, lo recupera para la memoria colectiva cuando su presencia ya no llama “la atención de nadie”, ya que los años “le fueron borrando de la conciencia” (ibid.: 16). Esa literatura se impone con tanta insistencia, con tamaña prepotencia en su afán de narrar, de recuperar la historia y otorgarle su verdadero nombre a las cosas enfocadas, que a pesar de que en la zona “nadie tiene clara memoria de su nombre” (ibid.), al final de “El amor de la memoria”, la narración nos evidencia enfática que nuestro personaje no es ni Galeano, ni Tavy, ni Galí, sino *Saturnino*. Una narración jadeante desafía la historia, el vacío de memoria imperante en el Paraguay y recupera el nombre de las cosas tal como deberían ser. O haber sido. Y lo hace porque Catalo responde a ese postulado de Idries Shah que recita: “Todo relato, imaginario o no, presta su luz a la verdad” (ibid.: 17).

Vías de escape para el *Ciclo de las barbaridades*

Más que evidente: la que retrata Catalo es una realidad dramática. Tan saturadamente crispada que *casi* no ofrece vías

de escape.⁶ Ni siquiera con los sueños. Los personajes catalianos –además de memoriosos, recuerdan muchas veces fechas puntuales y concretas, como ademán antagónico a la desmemoria imperante en el país– son “soñadores”. No en la acepción de “románticos”, sino que sueñan con frecuencia. Pero los suyos no son sueños escapistas de la realidad. Digo, podrían servir para que se ausentaran, aunque más no fuera momentáneamente, de un mundo de miseria, violencia a nivel familiar (de los hombres hacia las mujeres) y a nivel nacional, de miedo, de “terrible miedo al sistema de gobierno imperante” (Bogado 2009: 23). Por medio de sus sueños podrían marcar una fractura con lo que son, con lo que les acontece y con su ubicación social. Éstos podrían servirles para oponerse de manera flagrante a su mundo. Pero no. No son sueños que los remitan a ninguna aventura maravillosa, ni les conceden la posibilidad de apartarse de lo cotidiano, sino que de algún modo lo anticipan. O lo ratifican. No son escapistas sino premonitorios. Anticipan lo que pasará en la realidad narrativa y la confirman en sus pliegues más horripilantes. De hecho, antes de que el *don* Matiauda, dueño de la tierra, llegue con su caballo para informarle a Galeano que debe abandonar la querencia de sus ancestros, éste tiene un sueño que es más bien una pesadilla anticipatoria. Sueños cuya función no es de *Ersatz* (sustitución, reemplazo o compensación), sino que confirman las reglas del universo del discurso de Catalo. No impugnan lo abyecto de la realidad narrada sino que la reafirman, corroborándola. Como en el caso de José Ignacio: “Sus pesadillas más horribles ahora estaban mezcladas irremediabilmente con su mundo real” (ibid.: 32).

Realidad dramática, el Paraguay retratado por *Insurgencias* y “La noche”, poblada de traumas y que integra un ciclo mayor propiamente latinoamericano. Una pródiga constante –¡ay!– en la historia del subcontinente. *Ciclo de las barbaridades*: se balancea sin descanso entre puntas tan antagónicas como agónicas: rebeldía y represión. Ciclo que implica migraciones forzadas, ostracismos, exilios interiores y exteriores, desgarramientos, desarraigos, subversiones, torturados y torturadores, ejército y desaparecidos. Ciclo que influye en las modalidades y las características de la producción literaria latinoamericana: “allí nos tuvieron por seis meses incomunicados. Bajo ningún cargo formal, excepto el de subversivos [...]. ¿Ves estas cicatrices? Y tengo otras que no me atrevo a mostrar a nadie” (Bogado 2009: 2), así estrena Catalo su libro. Y sigue: “el militar desprendió la camisa haraposa del rebelde y [...] abrió con su cuchillo el vientre del interrogado. [...] Sáquenle la lengua ya que no la quiere usar. Pero primero vamos a ver los huevos que carga éste que se cree tan macho” (ibid.: 31-32). Dictaduras. Y en nuestro caso específico hablo de la dictadura stronista, que en el marco de *Insurgencias del recuerdo* se exhibe a través de un microlugar: una pequeña aldea guaireña ubicada bajo el cerro Ybytyrusu, llamada Charará (hoy Eugenio A. Garay). Lugar que en el marco del libro se construye en sinónimo de *barbaridad*, centro de operaciones antsubversivas que una vez más puede considerarse como una gran metáfora del Paraguay.

La dictadura stronista, a la cual Catalo se refiere de manera más bien oblicua (*vide* nota 5) es recordada y denunciada a través de los nombres del

coronel Patricio Colmán y de su mano derecha, el comisario Irrazábal (o Irra, casi una *ira* pronunciada con ahínco). Dos *tipos* que condensan las características de toda una corporación: con su despotismo, corrupción, desprecio popular, afán de esclavizar al otro, negación de toda práctica democrática y un consabido largo etcétera. Militares que durante el stronismo se volvieron “naturales del Paraguay”. Es así que una porción relevante de la población se acostumbró

tanto a ellos y sus desmanes que en las grandes **c o n c e n t r a - c i o n e s** tributaba públicos agradecimientos a sus verdugos. Y hasta se autodegradaba haciéndose cómplice de sus asesinos. Gracias a la milicada “la gente ha perdido el natural instinto de la libertad” (Bogado 2009: 19). Colmán e Irra, entonces. Entre el 59 y el 60 instalaron en Charará un **c a m p a m e n t o**

militar y su PC (Puesto de Comando) para reprimir el Movimiento 14 de Mayo, que pretendía derrocar a la dictadura encabezada por Stroessner. En aquella época se cometieron abusos en contra de los campesinos y los insurgentes fueron torturados, tirados desde aviones, degollados o entregados a los chanchos. En el extracto siguiente asistimos a la descripción de unos cuerpos

La historia no soporta el vacío. O se avanza o se retrocede. Y la literatura que presenta *Insurgencias del recuerdo* y “La noche de los francotiradores”, pese a la lengua y la estructura que, por momentos, pueden parecer *naïf*, avanza, en un dale que va, bella y activa. En la revuelta, musculosamente. Porque la (re)construcción de la historia, dentro de la libertad otorgada por la literatura, es un hecho contestatario, ya que debe medirse con otras versiones y tradiciones latinoamericanas que a menudo integran la historia oficial y su “versión autorizada”. Predominante y hegemónica. Que al fin y al cabo es una inflexión más del olvido.

que de tan torturados adquieren *la forma del agua*. Los bajan de un avión unos militares, cuyo odio en contra de sus adversarios tiene el ademán de la desmesura, sentimiento que va más allá del *dar la muerte al otro*:

Como si fueran unas cosas líquidas, empezaron a chorrear hacia afuera unos cuerpos cubiertos con hilos de sangre y babas. El aire se puso pestilente. [...] hombres podridos que chorreaban del interior de la avioneta y que, sin embargo, parecían sólo generar en los verdugos [...] un frenético deseo de acabar con ellos; [...] desaparecerlos, evaporarlos hasta dejarlos hechos una nada (ibid.: 38).

Si la tónica de la dictadura stronista —como de las demás dictaduras latinoamericanas— es la violencia sin tintes, el salvajismo a ultranza y si la literatura de Catalo la denuncia, ésta apunta también su artillería en contra de quienes la avalaban con el silencio, la condescendencia y la falta de rebeldía: la población de Charará, a la que pone en el foco de su denuncia. Nos la muestra arrodillada frente a dioses paganos y la perspectiva enfatiza la verticalización de la violencia. Ésta sitúa al torturador en la parte alta del cuadro. Arriba: ubicación propias de las rabiosas estatuas de la iglesia católica, símbolos mudos de la violenta colonización. Y abajo: arrodillados, los torturados, autodegradados por y con sus propias sonrisas.

Frente a esta realidad dramática parecería que no es posible ninguna forma de evasión. Ni escape. Pero a este páramo sombrío la literatura denunciadora de Catalo opone con ademán cortés un espacio otro. Se trata del paisaje bucólico, silvestre: la naturaleza

tupida del Paraguay campesino. Su cromatismo de colores —el intenso rojo pastel de la tierra, verde tereré de los árboles— contrapuntea enfático y estridente con el escenario de muerte impuesto por el stronismo. Y entonces aparece el elemento vegetal, una naturaleza humanizada, un árbol que “vanidosamente coqueteaba adornado sus ramas con loros, papagayos y lagartijas de colores” (ibid.: 25). Frente a la absurda negatividad de la dictadura, este paisaje es relatado y percibido positivamente. Escenario natural y humanizado, lugar de la serenidad, que funciona como *la negación del otro espacio*, dramático, en donde transita la milicada, con fusiles, jeeps, violencias. Este escenario natural es como un espacio de la niñez y, en la sincronía, de la intimidad. De hecho, llega a nosotros por medio de una voz materna —la de una guerrillera muerta a mano de Irra— que le relata una historia a su hijo: José Ignacio. Como contrapunto de la dictadura, donde todo es arbitrario, *topos* de la miseria, el despotismo, la falsedad, de la crueldad y la corrupción, en el que sólo impera un ademán compartido —la esclavitud que remite a la pérdida del “natural instinto de la libertad”— surge ese lugar compensatorio, modelo de serenidad. A la perversidad de la dictadura, máximo ademán de la mayor degradación y miseria humanas (de ambos lados; de uno: el del verdugo; y *del otro: el de la víctima*), se opone este lugar que implica, también y sobre todo, la activación de la palabra materna. De lo más prístino y despojado de toda degeneración. Palabra que se encarga de ir facilitando la salida, o el alejamiento, si bien momentáneo, del universo dictatorial. Apelar a un paisaje natural, campestre, esplendoroso, sirve para

contrastar la visión de la dictadura. Es así que Catalo transforma una radical oposición dialéctica propia de las letras latinoamericanas, la que opone los conceptos de civilización y barbarie; que en su reducción operativa se exhibe en la dicotomía ciudad-campo. Y la altera otorgando al campo, y a su elemento natural, distintivos enfáticamente positivos.

Penúltimo movimiento: olvido

De mi mirada desciende que la espantada memoria del Paraguay de Catalo Bogado Bordón nos hace revivir esa frase reveladora según la cual la historia no soporta el vacío. O se avanza o se retrocede. Y la literatura que presenta *Insurgencias del recuerdo* y “La noche de los francotiradores”, pese a la lengua y la estructura que, por momentos, pueden parecer *naïf*, avanza, en un dale que va, bella y activa. En la revuelta, musculosamente. Porque la (re)construcción de la historia, dentro de la libertad otorgada por la literatura, es un hecho contestatario, ya que debe medirse con otras versiones y tradiciones latinoamericanas que a menudo integran la historia oficial y su “versión autorizada”. Predominante y hegemónica. Que al fin y al cabo es una inflexión más del olvido.

Último: recuerdo

Bastide, Roger (1994), “Mémoire collective et sociologie du bricolage”. En: *Bastidiana*, nos. 7-8, juillet-décembre, pp. 209-242.

Bisquert, Jaquelina / Ivovich, Daniel (2008), *La cambiante memoria de la dictadura. Discursos públicos,*

movimientos sociales y legitimidad democrática. Buenos Aires: Biblioteca Nacional-Universidad Nacional de General Sarmiento.

Bogado Bordón, Catalo (2000), *La noche de los francotiradores.* Asunción: Fundación Libre.

— (2009), *Insurgencias del recuerdo.* Buenos Aires: Ediciones El 8vo. loco. Colección 69 / Argentina es Latinoamérica.

González Echevarría, Roberto (1984), “Humanismo, retórica y las crónicas de la conquista”. En: González Echevarría (comp.), *Historia y ficción en la narrativa hispanoamericana.* Caracas: Monte Ávila.

Lienhard, Martín (coord.) (2000), *La memoria popular y sus transformaciones / A memória popular e as suas transformações. América Latina y los países luso-africanos.* Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.

— (2005), *O Mar e o Mato. Histórias da Escravidão.* Luanda: Kilombelombe.

Marx, Karl (1964), “Economic and Philosophical Manuscripts”. En: R. B. Bottomore (ed.), *Early Writings,* Nueva York, McGraw-Hill.

Morínigo, José Nicolás (2007), “De la quietud a los nuevos procesos. Sus efectos políticos”. En: *Novapolis. Revista de estudios políticos contemporáneos. Cómo cambia la política en el Paraguay del siglo XXI.* Tomo I, no. 2, agosto de 2007, Asunción: Germinal/ Arandurá Editorial.

Sosnowski, Saúl (2000), “Il romanzo totale e la riscrittura della storia”. En: Puccini, Dario / Yurkievich, Saúl (dirs.), *Storia della civiltà letteraria ispanoamericana.* Torino: UTET, pp. 534-557.

NOTAS

1. Segunda versión, razonada de vuelta, de un trabajo publicado como ensayo introductorio a Bogado (2009: 145-162).
2. Lo que aquí señalo a manera de reseña merecería una mayor atención que rebasa el tema de estas páginas.
3. Por lo atañente a este cruce, sigo los postulados de Sosnowski (2000).
4. Corolario. *Colorados*, por el Partido Colorado, enérgico aparato político y tradicional detentor del poder, la Asociación Nacional Republicana-Partido Colorado (ANR-PC), que gobernó en el Paraguay, con hegemonía absoluta, hasta Nicanor Duarte Frutos (2003-2008). Y *oviedistas*, de la facción de Oviedo, Lino, un militar golpista, quien, últimamente, en el contexto eleccionario paraguayo, fundó el movimiento político UNACE (Unión Nacional de Ciudadanos Éticos) y se presentó a las elecciones generales de mayo de 2008 en contra de Lugo. En definitiva, se trata de un figurón que en la Argentina de 2009 –para soslayar innecesarias precisiones– puede ser puesto en paralelo con Patti, Luis.
5. No quiero dejar de lado que con el apellido Matiauda, oblicuamente y no tanto, se nos está remitiendo a Stroessner Matiauda, Alfredo, dictador entre 1954 y 1989.
6. Digo *casi* porque, como veremos más adelante, la presencia de la naturaleza tupida del Paraguay campesino funciona como tal.

19. Crónicas del centenario

Juan José de Soiza Reilly

Estudio preliminar y selección de textos de Vanina Escales

20. El patrimonio lingüístico extranjero en el español del Río de la Plata

Rudolf Grossmann

Estudio preliminar de Fernando Alfón. Traducción de Juan Ennis

21. Filosofía del ajedrez

Ezequiel Martínez Estrada

Estudio preliminar de Teresa Alfieri

22. Mi fe es el hombre

María Rosa Oliver

Estudio preliminar de Álvaro Fernández Bravo

23. Antología (1835 – 1910)

Germán Avé-Lallemant

Estudios preliminares de V. García Costa y R. Ferrari

24. Antología

Nicolás Olivari

Estudio preliminar de Jorge Quiroga

25. La Pampa habla

Luis Franco

Estudio preliminar de Daniel Campione

26. Relatos completos

Gerardo Pisarello

Estudio preliminar de Cristina Iglesia



PRÓXIMOS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN

Un enigma literario

Paul Groussac

Temas existenciales

Homero Guglielmini

El último reportaje de John Reed

Dardo Cúneo

Burla, credo y culpa en la creación anónima

Bernardo Canal Feijoo

Dogma de obediencia

Leopoldo Lugones

Crónicas de boulevard

Manuel Ugarte

La Argentina que yo he visto

Manuel Gil de Oto

El salario

Fausto Burgos



La colección **LOS RAROS** se propone interrogar los libros clásicos argentinos que han corrido la suerte de la lenta omisión que traen el tiempo y el olvido de los hombres. Ser clásico es lo contrario de ser raro, es su espejo invertido, su destino dado vuelta. Toda política editorial en el espacio público busca volver lo raro a lo clásico y hacer que lo raro no se pierda ni se abandone en la memoria atenta del presente.

Algunos temas en Andrés Caicedo. Todas las derrotas

Por Celeste Orozco y Violeta Rosemberg

La biografía de Andrés Caicedo es tan atrayente como extraña. Fue escritor y fundador de la revista *Ojo al Cine*, animador del Cine Club de Cali y dado a la nostalgia crónica y compulsiva que puso el suicidio en estado de latencia. Los orígenes de esta historia se sitúan en su temprana edad en Cali, ciudad que asumió como propia, profundamente atraído por las formas de vida juveniles que hacían de la cultura del exceso su forma de rebeldía. Aventuras de suburbios en la que combinaba distintas pasiones: cinefilia, erudición, drogas, e impulsos irrefrenables que lo llevaron al vagabundeo callejero.

Mientras América Latina se disponía a celebrar el mundo fantástico del realismo mágico, Caicedo descubría una Colombia nutrida del arrebato violento y marginal de los jóvenes de las periferias. Un deambular que desconfiaba de la consagración intelectual y que buscaba en esos bajos mundos nuevas posibilidades de experimentación para una América Latina que no se le ofrecía como promesa sino como decepción. Celeste Orozco y Violeta Rosemberg presentan en este artículo la trama de una vida tan fascinante como dramática.

Existe un parentesco entre juventud y plan de suicidio. El desprecio por la vida, la idea de que la muerte, siendo una inmutable nada, “un espacio gris en donde se está bien” (Caicedo, 1973), será la solución al gran problema que plantea la existencia, al hecho de venir al mundo sin haber deseado estar presente, suele aparecer como fantasma durante los años púberes, en ciertos casos, incluso, con fantasías sobre las circunstancias del final determinado, con pruebas piloto, con el recuento mental de quiénes asistirán al funeral en señal de cariño.

Pero algo más rara es la convicción de suicidio y esa, entre otras, era la patología del colombiano Andrés Caicedo (1951-1977), buen escritor, mal bailarín, cinéfilo y después crítico de cine, amante de la música ya sea rumba o los Rolling Stones, explorador de estados alterados, algo tartamudo, joven extraviado, atormentado, desesperado... Sólo alguien convencido del suicidio como remedio verdadero aconseja a su madre que decida ella también su propia muerte.

En su compulsión, Caicedo se quiso morir dos veces y venció en la tercera. En una de esas tentativas escribió a su mamá una carta para despedirse, a modo de testamento, donde distribuía sus pertenencias entre las hermanas y esos pocos buenos amigos del Cine Club de Cali, ciudad donde, además de haber nacido, pergeñó todas esas actividades ligadas a la cultura que lo mantuvieron en la memoria del *under* de su país y que lo convertirían en figura reconocida tantos años después (se dice que todos los jóvenes colombianos, en algún momento, leen a Caicedo; y el escritor argentino Fabián Casas afirma que *Que viva la música*, la única novela que Andrés

terminó, “es cargada por los jóvenes y no tan jóvenes colombianos como un talismán”).

En esa carta a su madre, a sus 24 años, el joven poeta dice dejar obra y morir tranquilo: “Este acto ya estaba premeditado. Tú premedita tu muerte también. Es la única manera de vencerla”.

Pero Caicedo le ganó a la muerte, como gustan decir varios de sus amigos, recién dos años después. Éstas fueron las circunstancias: estaba en el departamento de la Avenida Sexta de Cali, en el edificio Guayaquil, escribiéndole una carta a Patricia Restrepo, la mujer con quien vivía.

Era su compañera desde hacía tres años, pero antes había sido novia oficial de uno de sus colegas, Carlos Mayolo, con quien no sólo había vivido el problemático rodaje de una película con guión de Caicedo:

Angelita y Miguel Ángel. También había cofundado con él el Cine Club de Cali y

Ojo al Cine, la revista de crítica donde los tres trabajaban.

Más que preocupado ante una larga ausencia de ella, estaba pensando en cosas definitivas, en que esa sería su última carta, porque Patricia siempre partía sin que él supiera a dónde. Y Caicedo recorría las avenidas de Cali de arriba a abajo, buscándola, adorándola, idolatrándola, llamaba a todas las líneas aéreas para averiguar si Patricia

En su compulsión, Caicedo se quiso morir dos veces y venció en la tercera. En una de esas tentativas escribió a su mamá una carta para despedirse, a modo de testamento, donde distribuía sus pertenencias entre las hermanas y esos pocos buenos amigos del Cine Club de Cali, ciudad donde, además de haber nacido, pergeñó todas esas actividades ligadas a la cultura que lo mantuvieron en la memoria del *under* de su país y que lo convertirían en figura reconocida tantos años después.

tenía algún destino en otra ciudad. En la carta le rogaba por una reconciliación y también, cosa extraña, la ponía al tanto de cuestiones mínimas: detalles editoriales de la próxima *Ojo al Cine* y que su madre le había comuni-

cado que ese mismo día, por la tarde, les llevaban la heladera.

Cuando Patricia entró, leyó seis renglones. Decían, ininterrumpidamente: *no te vayas no te vayas no te vayas no me dejes no me dejes no me*



Andrés Caicedo
(gentileza Editorial Norma)

dejes. Poco después vio a Andrés, que se sentó en el escritorio y le dijo: “Me acabo de tomar 60 pastillas, ojalá no se me reviente el cerebro”.

Pero se cayó muerto, encima de la mesa, a pocas horas de haber recibido la primera edición impresa de su mejor obra *Que viva la música*, una novela sobre bailes y jovencitos, música de Richie Ray y hongos psilocibes (cucumelos), la noche caleña y ese abismo que es la noche, la rumba, la fiesta triste de los burguesitos desencantados.

El libro comienza con un monólogo de su protagonista, María del Carmen Huerta, que dice así: “Soy rubia. Rubísima. Soy tan rubia que me dicen: *Mona, no es sino que aletee ese pelo sobre mi cara y verá que me libra de esta sombra que me acosa*. No era sombra sino muerte lo que le cruzaba la cara y me dio miedo perder mi brillo”. Y casi termina con un extenso manifiesto que bien resume la cosmovisión de Caicedo: “Tú, haz aún más intensos los años de niñez recargándolos con la experiencia del adulto. Liga la corrupción a tu frescura de niño. Atraviesa verticalmente todas las posibilidades de la precocidad. Ya pagarás el precio: a los 19 años no tendrás sino cansancio en la mirada, agotada la capacidad de emoción y disminuida la fuerza de trabajo. Entonces bienvenida sea la dulce muerte fijada de antemano. Adelántate a la muerte, precísale una cita”. Ante Andrés Caicedo muerto, ninguno de sus allegados elaboró teorías obvias. Todos los que lo conocían sabían que para él vivir más de 25 años era un acto insensato, que pensaba que a esa edad se agotaba la genialidad, que sabía que moriría pobre pero lo que no iba a permitir era “morir pobre y viejo” (Caicedo, 1976).

“Canibalismo, vampirismo, la nostalgia, el amor, el sexo, la violencia, la noche como circunstancia, las flagelaciones dentales, el gusto por los complejos y los conflictos, el incesto y, en últimas, la muerte, como gran final de todas las derrotas en los puntos anteriores”. Este recuento de los temas que sobrevuelan la obra de Caicedo, enumerados por Luis Ospina—cineasta caleño, amigo de Andrés y también fundador de *Ojo al Cine* y del Cine Club de Cali— y Sandro Romero Rey—voraz lector de la obra de Caicedo—explican a Andrés y a su existencia. Pero vamos por partes.

Andrés Caicedo y las ciudades

Cada ciudad tiene su círculo, su descentro, ya sea Cali o Nueva York, en todas partes encuentras que no tienes a dónde ir (1973).

A Ospina y Romero Rey recopilar la obra de Andrés se les presentó, según cuentan, como “una necesidad generacional”. Para compilar los relatos que conforman *Calicalabozo* desempolvaron “cientos de folios con versiones de cuentos, varias novelas, buena cantidad de largometrajes que quedaron en papel, obras de teatro, correspondencia desaforada, proyectos, traducciones de artículos de cine y canciones de los Rolling Stones, incalculable colección de críticas de cine, poemitas y toda suerte de arrepentimientos varios”. Imposible no tramar un criterio de selección ante esa montaña de papeles mecanografiados. Finalmente, el encauce vino por Cali, donde comienza Caicedo su vida y su obra (desde los 13 a los 25 años). Dicen los compiladores que “resultaría

prácticamente utópico pensar que un autor como Caicedo existiese en otra ciudad de Colombia puesto que Andrés asumió a su ciudad como una especie de metáfora de su propia vida. (...) La capital del departamento del Valle de Cauca ha sido un medio donde la vida cultural se ha arrastrado para tratar de imponerse, y las expresiones juveniles han tenido una salvaje, agresiva e inteligente manera de cuestionar las normas establecidas a través de todos los excesos posibles, llámese cinefilia, erudición, drogas, pasiones irrefrenables o soluciones radicales. Así mismo, la cultura de la ciudad de Cali es una mezcla de sudor del trópico y el anhelo de los paisajes transilvánicos, es la baba de la rumba y el continuo arrepentimiento por el tiempo perdido, es la desmesura en los excesos y el sopor de los trabajos inútiles”.

Si la importancia de una ciudad puede medirse por la cantidad de pobladores, en Colombia hay tres ciudades principales: Bogotá, Medellín y Cali. He aquí una somera descripción: “La ciudad tiene su río. Un río maltratado que la parte amargamente como una inmensa navaja. Un río maltratado por la gente. Una ciudad con toda clase de barrios. Y estos barrios con toda clase de gente. Y esta gente dispuesta a hacer los trabajos que usted quiera” (Caicedo, 1966).

De toda esa clase de barrios, Andrés Caicedo Estela había nacido en una familia de corte burgués (su padre había conocido a su madre cuando trabajaba en una finca, propiedad de los abuelos maternos, que tenían una mejor posición económica que los paternos) y de eso, por momentos, se lamentaba; en ocasiones, fingía ser rico, andaba con muchachos de buena posición aunque no le alcanzara para

tomar taxis o invitar muchachas a almorzar. Se sentía desclasado.

Escapando del útero parental, Caicedo se sumergió en los suburbios cuando conoció a los hermanos Clarisol y Guillermito Lemos, dos niños de 9 y 12 años que lo impresionaban por perversos y por precoces. Con ellos pasó “del Norte al Sur, de la marihuana a las pepas (pastillas), del rock a la salsa, de lo imaginario a lo real”, así dice el relator del documental-homenaje a Andrés, *Unos pocos buenos amigos*, que realizó Luis Ospina en 1986 y fue proyectado durante el último Bafici cuando la edición de la obra casi completa del escritor generó un “boomcito” sobre Caicedo en Buenos Aires, similar al que él menciona aconteció en Cali cuando empezaron a aparecer sus artículos en varios diarios caleños.

La ciudad era su núcleo, su consuelo y su perdición.

Desde ese punto geográfico asfixiante, sudoroso, con “calor propio” como él decía, Caicedo soñaba con viajar a Estados Unidos y, de hecho, logró juntar el dinero necesario para mandarse a mudar a Los Ángeles con la esperanza de vender dos guiones de horror a Roger Corman (director de películas de bajo presupuesto a quien Caicedo admiraba por tener varias producciones basadas en cuentos de Edgar Allan Poe que, finalmente, lo decepcionaron). Para sumar frustración al escritor maltrecho los papeles volvieron con una carta donde Corman le pedía a Andrés que revise la traducción al inglés y las especificaciones técnicas porque había intentado leerlos, atentamente, dos veces y, de todos modos, no lograba comprenderlos.

A Alberto Fuguet, el cineasta chileno que se sumergió en Colombia y en

Caicedo para dirigir y montar una autobiografía del autor (*Mi cuerpo es una celda*, editada recientemente en Buenos Aires por la editorial Norma) se le hacía muy importante que “apareciera un chico que quería ir a Hollywood, que rompe toda la tradición latinoamericana del escritor: él nunca menciona Barcelona, ni siquiera Buenos Aires como capital o lugar de peregrinación. Su tierra prometida es Hollywood. Y yo siempre sentí, sobre todo conversando con una de sus hermanas, que su vida en Estados Unidos fue fatal” (Alberto Fuguet en entrevista con la revista *El Amante*, 2009).

Perdido, solo y sin trabajo, la estadía en gringolandia comenzó con una detención en la Aduana, sospechado por ser colombiano, traficante de drogas, y siguió con maratones dentro del cine y con cine visto en televisión, redactando correspondencias, comparando grabaciones de discos (“la diferencia es aterradora”), extrañando Cali, la ciudad que le pertenecía, en la que caminar era la certeza de encontrarse con la mitad de la gente que conocía aunque se considerara totalmente indispuerto para el trato con las personas.

Así pasó el tiempo fantaseando con volver, con su “capacidad de terror minada por el terror mismo”, con la muerte siempre insistiéndole. Escribió en Los Ángeles: “Hoy, en el peor de los estados, me tiré de cabeza sobre unos de esos mullidos asientos inflables. Pensé cerrar todo el asiento en torno a mi cabeza para no poder respirar y morir a los pocos minutos, cómo se quedarían los dueños del apartamento cuando entren mañana, y me vean. ¿Llamarían a Cali? Mala muerte ésta, en una tierra tan lejana y sin haber dejado ninguna historia detrás. Bueno, historia sí dejé, me la

pasé el tiempo disturbando gente en Cali. (...) Se van a asombrar de verme llegar muerto. Ya no conversas ¿qué te hicieron por allá? Y yo en mi perenne silencio” (Caicedo, 1973).

Fuera de todo pronóstico, Andrés volvió. Vivito y coleando. Pero no de la misma forma: “Ya no me gusta tanto ruedo, tantos pelados (n. del r.: voz popular para nombrar a los jóvenes en Colombia), tanta droga. Cali es un calabozo, y aquí estoy yo”.

Andrés Caicedo y las drogas

Lo que lo acaba a uno no es la droga, sino los sustos (1976).

Drogas, viaje de ida, es algo que se dice para dar a entender que quien experimenta con sustancias nunca podrá dejar de hacerlo, se habla de abuso, de abuso y dependencia. Sin embargo, se puede esbozar otra interpretación de esto mismo y en un nuevo entendimiento de la cuestión el camino tendrá también una sola dirección, pero, asumiendo que algunas sustancias modificadoras de la conciencia (algunas de las que probó Caicedo, los hongos por ejemplo) son, esencialmente, la invitación a develar un misterio, a abrir realidades paralelas que irán aumentándose según la intensidad de los viajes y el tamaño de las dosis, se puede inferir que en

Su literatura [...] es, ante todo, un registro juvenil de juventud; tiene su alegría y, a la vez, la pesadumbre de los prematuramente desdichados, de los que entienden, en disconformidad, que “una mera sensación de bienestar no alcanza para triunfar en la vida”. Parece haber una voluntad por envejecer primero, anticipadamente, y así, tener autoridad para contarlo.

el ánimo del explorador hay algo más que el anhelo de un goce estético, el de la alegre psicodelia.

Hay también, si se quiere, un deseo de saber, sean los misterios develados, o no. Como contrapeso, muchas sustancias psicoativas tienen la capacidad de imitar ciertas enfermedades mentales por lo que su uso, es claro, no está exento de peligros.

Sin embargo, el vínculo de Andrés con las sustancias era más bien terrenal. “Probé los hongos y tuve experiencias maravillosas (pero inútiles, a no sea que se encaminaran hacia la mística), con sonido y con furia”, contaba desde Cali a su amigo Hernando, en el 74. Su gran problema eran las pepas, el Valium 10 miligramos, y había comenzado tiempo antes, cuando viajaba por tierra desde su ciudad hasta Bogotá. En ese tiempo no tenía mujer, ni quería tenerla. Andaba de rumba, tomando cervezas, y en eso conoció a los hermanitos Lemos. A Clarisol, indirectamente, dedica *Que viva la música*.

El libro es la historia de una fiesta interminable, de una chica que sale a bailar para no volver, como quién transita un camino descendente fundado en toda clase de excesos. Además de la música, que es la primera droga, María del Carmen Huerta prueba todo aquello que le sea presentado. Cocaína: “Bueno, la probé y qué. Dura 10 minutos el efecto y es fantástico. Después da achante y ganas de no moverse, espeluznante sabor en la boca, ardor en los pliegues del cerebro, fiebre, uno se pellizca y no se siente, ver cine no se puede porque da angustia el movimiento, sentimiento de incapacidad, rechinar de dientes. ¡Pero qué lucidez para la conversación, para los primeros minutos de una conferencia!”; LSD: “el ácido lo arrojaba al

río imaginando, tal vez, un nadador desprevenido abriendo la boquísima para tomar aire después de la prolongada zambullida, tragándose tres de catorce ácidos, y más vale que tiemble el firmamento”; cucumelos: “No te da vergüenza que te vean las vacas y que piensen, con panza, bonete, librillo y cuajar: *¿Bípido comemierda?*”.

La representación de los efectos es asombrosa, y cualquiera que haya transitado los mismos caminos puede dar fe que Caicedo sabía de lo que hablaba.

La marihuana apareció cuando se enamoró fatalmente de una actriz mientras trabajaba en obras de teatro, en dos como actor y en una como asistente de dirección. “Creo que fue lo que me dio la suficiente carga de inconformismo como para salirme del grupo”, cuenta en esa suerte de memoria que escribió durante una de sus internaciones en centros psiquiátricos, para intentar explicar a los médicos qué había sido de él.

Cuando vivía enfrente al teatro New Vagabond, donde proyectaban a diario entre ocho y dieciséis películas y él las miraba todas, probó las anfetaminas. Mucho tiempo después, los altercados con Patricia, la inestabilidad de esa relación, lo hicieron recurrir nuevamente a los *blues*, que es un apodo juvenil para el Valium 10.

Pero esto no alcanza para afirmar que Caicedo y su literatura es cosa de *drogos*. Es, ante todo, un registro juvenil de juventud; tiene su alegría y, a la vez, la pesadumbre de los prematuramente desdichados, de los que entienden, en disconformidad, que “una mera sensación de bienestar no alcanza para triunfar en la vida”. Parece haber una voluntad por envejecer primero, anticipadamente, y así, tener autoridad para contarlo.

Ya lo dice María del Carmen en el extenso monólogo que es *Que viva la música*: “Cuando se llegara la hora de evaluar esa época, ellos, los *drogos*, iban a ser los testigos, los con derecho al habla, no los otros, los que pensaban

parejo y de la vida no sabían nada, para no hablar del intelectual que se permitía noches de alcohol y cocaína hasta la papa en la boca, el vómito y el color verde, como si se tratara de una licencia poética, la sílaba no gramatical



Andrés Caicedo
(gentileza Editorial Norma)

necesaria para pulir el verso. No, nosotros éramos imposibles de ignorar, la última ola, la más intensa, la que lleva del bulto bordeando la noche”.

Andrés Caicedo y la locura

*Se mete uno por recovecos extraños
cualquier noche, sin responsabilidad,
y a la mañana siguiente o días después
va descubriendo que lo que hizo
fue comenzar a matar de una vez
por todas su capacidad
de emocionarse ante los hechos
de las personas,
y de allí en adelante, compañero,
vía libre al infierno (1976).*

Como bien ha descrito Carlos Patiño Milán, profesor de la colombiana Universidad del Valle, Caicedo fue visto, indistintamente, “como un delirante hippie criollo: como un loquito que con una mano sostenía y con la otra apuraba benzedrina; como un escritor talentoso que se convirtió en mito y en un modelo para una generación; como el maestro que edificó una cultura de la subcultura y una moral de amoralidad; como un hombre de pocas palabras, más bien tímido y lleno de complejos; como una promesa un tanto ignorada en vida y reconocida tras su trágica muerte; como un adolescente enquistado que no supo ni quiso dejar de serlo; como un romántico tardío; como un abandonado de la casi extinta raza de insumos o como un *outsider*, un muchacho de pelo largo, gafas de fondo de botella, mirada triste y destinito fatal”.

El destinito fatal que eligió Caicedo tenía un nombre: secobarbital, un barbitúrico indicado para tratar el insomnio, mortal si se administra en dosis muy altas, como las 60 pastillas

que reventaron su cerebro. Pero antes, muchos creyeron que Andrés Caicedo estaba loco. La medicina tradicional suele hermanar la locura a los intentos de suicidio. Siempre y en todo lugar. Es así que Caicedo padeció varios encierros rogándole a sus padres que lo vayan a buscar, pidiendo que lo suelten, perjurando que estaba bien, preguntándose si los médicos no lo dejaban allí por el dinero, medicado con Mayectil (“la droga más aguevadora” que había probado), sin poder recordar nada, ni siquiera los motivos. Éste era Caicedo en su desesperanza: “No quiero estar ni un día más aquí. Por favor, vengan por mí. No les cuesta ningún trabajo y pueden ahorrar mínimo diez mil pesos más. Yo se los suplico, por favor, sáquenme. Ya estoy bien, ya me voy a integrar al trabajo y tengo mucha ilusión en ello. Quiero estar libre, quiero estar de nuevo en la sociedad. Por favor, no me dejen más.” Desde la Clínica Santo Tomás, de Reposo y Desintoxicación, escribía extensas cartas tal cual era su costumbre. “Ya era hora, pues desde el 69 estoy metiéndome droga, y yo no tengo el coco tan duro como tú o como Poncho, o como Mayolo”, le cuenta a Hernando. Sin embargo, también dice que nunca se había sentido peor en la vida que estando allí, ni en sus peores intoxicaciones con drogas no recetadas. En esas condiciones, e incluso cuando ya estuvo fuera, la única responsabilidad de la que decía poder hacerse cargo era de la sobrevivencia de sí mismo. Se le habían sumado, además, ataques de epilepsia.

No tiene sentido ahondar aquí mucho más en éstas, sus últimas desesperaciones. Queda su obra, alegremente publicada en Argentina, completa, para todos aquellos interesados en hundir su nariz en la otra cara de Colombia,

el realismo desmagicalizado de Andrés Caicedo: “Que se enloquezcan mis personajes, no yo. O que si me acontezca que sea porque el corazón me lo pide, no porque yo lo induzca a ello por métodos artificiales y tan fáciles,

ah, yo creía antes que el mecanismo de la autodestrucción era una forma de lascivia, ahora voy sabiendo que no más es una forma de comodidad, la mayor de todas, la más obscena y perversa hasta la médula”.

El *boom* latinoamericano

¿En qué punto el nombre de un escritor –Caicedo, en este caso– y el de un continente –Latinoamérica– coinciden? O mejor: ¿en qué punto coinciden un destino singular con la Historia? Borges concibió un punto que era todos los puntos: el Aleph. Ese invento tenía una ventaja: que en un único espacio podían confundirse todos los tiempos.

Algo de eso ocurre en la escritura de Caicedo: de los escritores modernistas hereda la necesidad de establecer un vínculo entre escritura y Latinoamérica pero, fundamentalmente, hereda el modelo del dandysmo como forma propia de vida del escritor. Pero se trata de un dandysmo construido con ese modelo de los 60, no latinoamericanos, sino europeos: drogas, excesos y Rolling Stones.

Mientras el colombiano Gabriel García Márquez publicaba en 1967 *Cien años de soledad*, sellando lo que se conoce como realismo mágico, a una distancia no sólo geográfica sino también ideológica, aparece Caicedo en la cultura. Las obsesiones de este último fueron más cercanas a la cinefilia y el rock. Este pelado prestaba atención a las problemáticas juveniles, urbanas y suburbanas.

Caicedo no sólo se debatía con su propia vida, sino con los 60 en general y, en especial, con los 60 latinoamericanos y su manifestación literaria: el *boom*. Así, Latinoamérica ya no era la promesa de vida frondosa, porque ya no quedaban rastros de ningún realismo mágico, sino el puro bajón que exigía permanentes sacudones de Valium. Ello se evidencia en la muerte del “paradigma García Marquez” y en Caicedo como el enemigo de Macondo: “Andrés es la prueba viviente de que uno podía venir de un pueblo pequeño de América Latina y no escribir sobre abuelas que vuelan” (Alberto Fuguet en entrevista con *El Amante*, 2009). Asimismo, a diferencia de José Martí, que debe viajar a Estados Unidos para reconocer que Latinoamérica es el territorio que promete la verdadera libertad, o incluso de José Carlos Mariátegui y el César Vallejos de *Trilce*, para quienes América es el espacio que debería ser poblado por el programa indigenista cuyas ruinas la palabra poética debería recuperar, en Caicedo, en cambio, el viaje a los Estados Unidos es motivo para descubrir que América es un destino obligado, pero al final –como en la obra de Beckett para los europeos– la última constatación es que no hay salida, es decir, que el destino del continente es el encierro.

En el mismo tiempo en que Caicedo se debate entre el suicidio y la soledad en la propia ciudad, Keith Richards, uno de los grandes inventores de la juventud, cantaba en el disco más punk de los Stones (*Some girls*) que “nada lo hacía sentir tan sólo como la muchedumbre”. El mensaje estaba claro: los 70 quedan bien resumidos por la consigna de los Sex Pistols “No future” y eso exigía otra manera de ser joven.

Que viva la música

Yo soy la fragmentación. La música es cada uno de esos pedacitos que antes tuve en mí y los fui desprendiendo al azar. La música es, también, el tiempo que yo pierdo. (...) Una canción que no envejece es la decisión universal de que mis errores han sido perdonados (María del Carmen Huerta, protagonista de *Que viva la música*).

Éstas son algunas de las melodías que escuchaba Andrés Caicedo:

Richie Ray y Bobby Cruz

Ray Barretto

Nelson y sus Estrellas

Los discos *Made in the shade* y *More Hot Rocks*, de los Rolling Stones

Los discos de Bill Wyman, en ese momento bajista de los Rolling Stones

Ojo al cine

Y ya la gente me estaba poniendo apodos, peliculero. Teatrero, cosas así, apodos que no tenían nada que ver conmigo, pero me los ponían para distinguirme, para que la gente estuviera avisada de que si yo me les acercaba que salieran de mí lo más rápido posible, que me desligaran de una, porque con el Peliculero no se podía hablar, el Teatrero no habla de otra cosa sino de cine. (Extracto de *Calibanismo*).

Andrés Caicedo llevaba diarios de films vistos. Éstas son algunas de sus películas más admiradas:

The Missouri Breaks de Arthur Penn

Persona de Ingmar Bergman

Lilith de Robert Rossen

Psicosis de Alfred Hitchcock

La Biblioteca Nacional y la Universidad Nacional de General Sarmiento presentan esta colección que propone reflexionar sobre las transformaciones del período democrático iniciado a fines de 1983. La iniciativa comprende 25 publicaciones, escritas por académicos dedicados al estudio de diversos planos de la vida social argentina y destinadas a un público amplio y no necesariamente experto.



La Siberia de Cristina Siscar, el envés de la metáfora patagónica

Por Luis Bocaz

La Siberia, novela de Cristina Siscar, es una aparente crónica de una frustrada gira por la Patagonia en la que dos jóvenes porteños, a poco andar, enfrentan situaciones que los alejan de los planes iniciales. La historia, urdida de imprevistos se despliega sobre los infinitos parajes del sur, tan excesivos como áridos. Una inmensidad que se va desdibujando en los contornos de sus personajes.

Luis Bocaz, animador e historiador de la cultura chilena, encuentra en esta obra claves para pensar el problema de la escritura y sus dificultades expresivas. Un relato que se interna en lo más íntimo de la experiencia humana, hecha de afectaciones cotidianas y mínimas que contrastan con las narrativas estridentes de la literatura latinoamericana. Sobriedad gramática y economía de los gestos que combina puntos de vista formando un haz de percepciones. Una novela que logra encapsular la Historia en los pequeños trayectos existenciales y que abrevia, en ese giro, buena parte de las discusiones que la crítica literaria arropó en los años 60. En la elección de esta obra, en su lectura atenta y su exposición minuciosa, podemos desentrañar la estrategia del propio Bocaz para intervenir en esta controversia.

Hay que escarbar con denuedo en *La Siberia*¹ y los cuentos que la acompañan, para tocar a medias las verdaderas preocupaciones de una voz narrativa que se empeña en tejer una red de pistas enrevesadas, a veces falsas, otras simples destellos en la arena. No obstante, puede sostenerse, sin jugar a las paradojas, que la frivolidad de una pseudo aventura de vacaciones de los pasajeros de un ómnibus en suelo patagónico disimula el afán de tender sobre la naturaleza y lo humano americanos una mirada libre de heteronomía. En otras palabras, nada menos ingenuo que la elección de la Patagonia para desmontar la imposición de un paradigma –el eurocéntrico en este caso– que sepultó el nombre indígena originario y dejó adherida a una denominación irrisoria la extrañeza temerosa del primer avistamiento europeo. Después de tanta prédica, después de tanto púlpito en nuestro continente, ¿el desvío cultural para acceder a una soberanía efectiva sobre nuestro destino? Sorprende la pluralidad de recodos que deja atrás *La Siberia* al alojar su intensidad metafórica en la órbita de referencia de los textos canónicos latinoamericanos de los años 60 y 70. Quizás, el primero sea la demostración de que el texto breve sin tedioso acopio de páginas habilita sobrado espacio, –majadero repetirlo después de Borges– para asuntos de fondo: verbigracia, encapsular la Historia. Análoga consideración merece su tentativa de desechar recursos técnicos o de imprimirles un giro inusual, a contrapelo de las soluciones tradicionalmente preconizadas, para explorar estrategias narrativas que apuntan a una comunicación menos contaminada. Otro, apropiarse de las potencialidades de la imagen visual en

búsqueda estética compartida con el cine más reciente.

Desde su título, *La Siberia*, aparente crónica de una frustrada gira en ómnibus por la Patagonia, adelanta un ariete perturbador. Poco debe a Kerouac y a la saga itinerante de los *beatnicks* y en cuanto a registros de ómnibus perdidos nada, nada debe a un Steinbeck cuyo *Wayward bus*, pese a la asistencia de la versión cinematográfica, se extravía en un desenlace más o menos melifluo. En cambio, si

continuamos con el cine, topamos de inmediato una cercanía inusitada en la elección extrañamente significativa del título *La Siberia*, que evoca *Japón*, así a secas, como bautizó su film el mexicano Reygadas para escrutar la experiencia límite de un intelectual en un cañadón perdido del Estado de Hidalgo.²

Los óleos bautismales preocupan a la voz narrativa. En cuanto a toponimia repara, por ejemplo, en que el pueblo donde se han detenido “tiene el nombre de un arbusto no registrado en los diccionarios” (p. 12). Barruntamos, entonces, una sonrisilla irónica al hablar de desierto –Echeverría *dixit*– para designar un territorio donde dejaron huellas de sus manos sobre la piedra sus propietarios desde tiempos inmemoriales:

Los indios no tenían un pelo de tontos. Se dieron cuenta de que no había otra manera de dejar una marca de su

Sorprende la pluralidad de recodos que deja atrás *La Siberia* al alojar su intensidad metafórica en la órbita de referencia de los textos canónicos latinoamericanos de los años 60 y 70. Quizás, el primero sea la demostración de que el texto breve sin tedioso acopio de páginas habilita sobrado espacio, –majadero repetirlo después de Borges– para asuntos de fondo: verbigracia, encapsular la Historia.

paso en este confín del mundo, donde nada queda grabado, ¿no es cierto?, nada resiste la disolución. (p. 56)

Esa voz denunciatoria de un tránsito humano casi borrado no ignora, desde luego, que nombrar oculta la arbitrariedad de una operación de dominio a la que más tarde la cartografía se encarga de dar títulos legales. Por tanto, ha lugar de presumir fingida su aceptación sin rezongos del término Patagonia, con el que la supremacía del descubridor, conquistador, colonizador, o comerciante impuso, como en otras zonas periféricas del mundo, su nomenclatura sobre la creada por la existencia y el trabajo en común de los pobladores originarios. Se adivina

Algunas de las principales propuestas técnicas de la voz narrativa emanan de su prurito de observación microscópica de una gestualidad habitual sumergida en circunstancias inhabituales. A lo largo del viaje, el ojo alerta de la narración capta con finura el ademán mínimo de los personajes, sus ínfimos desplazamientos, sus huidizas actitudes, detalla pormenores de su vestuario, transcribe sus escasas palabras. En esta tarea, la escritora desecha la instalación de un punto de vista único, rigurosamente fiscalizado, en beneficio del entrecruzamiento de una multiplicidad de miradas.

la mueca burlona ante el pavor del viajero europeo que al ver manos actuales asediar los vidrios de las ventanillas del omnibus balbucea una amalgama de estereotipos acerca de los habitantes de estas regiones americanas, otras tantas amenazas persistentes en su imago mundi: “¿Indios, asaltantes, guerrilleros?” (p. 88). Sorprende al lector descubrir

que la reminiscencia falaz de Verne o de Magaldi del título *La Siberia* se refiere a una fonda enclavada en la soledad del páramo para los obreros de vialidad.

Arriba de los estantes llenos de telarañas resaltaba un cartel de tonos vivos, con guirnaldas y una leyenda en letras fileteadas: La Siberia. El artesano de inspiración zingara, había prestado sus colores al recuerdo de la estepa del Norte, y ahora su obra, allí, contra el muro de adobe, superponía matices y ecos doblemente extraños en la aridez del Sur. (pp. 40-41)

Podemos respirar con alivio. No hemos sido invitados al desván de objetos exóticos. Tranquilidad transitoria como todas las que insinúa el texto, un guiño para otras resonancias, otros ecos hacia los que llama la atención con un dedo cruzado sobre los labios.

Como núcleo motivador de esta incursión en territorio de los confines del mundo —que no de Ranqueles— sería legítimo conjeturar en lugar de la curiosidad intercultural de Mansilla una reacción anti-urbana desencadenada por la racha ecologista o la desconfianza neorousseauista, respecto de la incubadora ética de la ciudad preeminente que aconseja al cine de Sorin o de Lecchi instalar la cámara en zonas periféricas del sur o del norte, o en lugares desacostumbrados del espectador: Paván (*La punta del diablo*, 2006), Rotter (*El otro*, 2007).³ El tema yace larvado en la placidez de dos jóvenes porteños que regresan del Chaltén como del Paraíso con esa felicidad “que siente aquel que está donde desea estar” (p. 19). Pero, a poco andar, este terreno en apariencia firme cede el paso al tremedal. La certeza se desvanece como se esfuman poblaciones, seres y cosas en los médanos de esta novela corta.

No bien el micro se puso en marcha [...] el pueblo verde se perdió de vista,

en un abrir y cerrar de ojos. Cuando lo buscaron por todas las ventanillas, ya no estaba, en ninguna parte. (p. 15)

La escritura, acuciada por el problema de las modalidades de representación, activa un interrogante perentorio sobre el múltiple rostro de la disgregación palpable en la naturaleza y en la obligada promiscuidad del grupo humano en el vehículo:

Nada era sólido. Ni el viento ni el vapor de las nubes ni el aire azul que simulaba ser vidrio, ni el suelo disgregado ni los cuerpos, ni siquiera el ómnibus. Y tampoco era sólido el sentimiento gregario, que, al enlazarlos, los consolaba. (p. 37)

Contrariamente a las funciones de la descripción en los textos canónicos de la literatura latinoamericana de los 60 o en las tentativas de descripción exhaustiva de un limitado espacio urbano ensayadas, para ancianos gruñones, en alguna literatura como la de Pérec, *La Siberia* escudriña en el espacio de horizontes ilimitados de la Patagonia el avance de la disgregación en ínfimos personajes de variada procedencia en un ómnibus que sobrenada en la llanura. Una “cascara naranja”, dada de baja en la ciudad preeminente por supuesto, propiedad de una empresa cuasi fantasma que propone a la ansiedad de exotismo de los visitantes de verano la ficción de itinerarios y agencias inexistentes. Poco a poco, nada es asible en un organigrama espectral del que chofer y guía forman parte, y del cual ninguno puede dar razón cabal. Pero, la autora se da maña para sortear los meandros de la literatura fantástica y, a plena conciencia,

aparte de las elusivas huellas de un puma nos ahorra una demasiado previsible irrupción de lo irreal en el seno de la realidad banal del ómnibus detallada con tenaz minuciosidad.

Para no distraer de la atomización de las relaciones humanas en el proceso general de disgregación, la estructura de la obra ostenta una sencillez de alambrada. Se inicia en el estatismo de la espera del ómnibus en una pequeña ciudad de la Patagonia: *¿Calafate?* (pp. 11-15). Siguen las incidencias del recorrido del omnibus y las paradas para recoger los últimos pasajeros hasta su detención por desperfecto técnico, los intentos fallidos de empujarlo y luego su remolque por un tractor hasta el local denominado *La Siberia* (pp. 15-37). En ese establecimiento improvisado para obreros de vialidad se desarrolla parte medular de la historia (pp. 39-68). El tramo final se centra en un nuevo remolque del ómnibus por un camión. La inesperada aparición de un piquete de obreros en huelga bloquea la ruta y abre paso a los diversos cuadros de la reunión en torno de una fogata en la que se mezclan los pasajeros del ómnibus con los obreros despedidos (pp. 68-96). Obediente al consejo de Quiroga sobre el cuento, la trama tensamente lineal de este largo cuento no ha tolerado ripios.

Algunas de las principales propuestas técnicas de la voz narrativa emanan de su prurito de observación microscópica de una gestualidad habitual sumergida en circunstancias inhabituales. A lo largo del viaje, el ojo alerta de la narración capta con finura el ademán mínimo de los personajes, sus ínfimos desplazamientos, sus huidizas actitudes, detalla pormenores de su vestuario, transcribe sus escasas palabras. En esta tarea, la escritora desecha

la instalación de un punto de vista único, rigurosamente fiscalizado, en beneficio del entrecruzamiento de una multiplicidad de miradas. Al azar de los barquinazos del vehículo, con díscola ubicuidad salta de una conciencia a otra. El resultado es una organización policéntrica que destrona a la visión ex cathedra. Un mosaico de cuadros yuxtapuestos o de composición en caleidoscopio con fragmentos de conciencia de los diferentes viajeros. Asistimos a la erosión implacable de todo vestigio de autoridad administrativa, científica o carismática. Víctima notoria es el guía del bus de ascendencia irlandesa —¡cuánta prosapia histórica emancipadora!— que, después de entregar un conjunto razonable de informaciones sobre la región, sucumbe al desconcierto y se transforma en un factor de ocultamiento de la verdad en relación con la geografía y la empresa.

Mientras se deslizaba entre sombras goyescas, se dijo que ahora, concluida la parodia, desprovisto de toda función, era él quien necesitaba ser guiado. (p. 95)

Un personaje femenino al que conocemos por el apodo de *Ojos Grandes* ocupa, por momentos, el centro de la escena. Portavoz de nada. Funge, en algunos momentos, de traductora oficiosa del francés. La desmesura de sus ojos agrega una cuota de incertidumbre en ese grupo humano que, con la única motivación común de huir de sus fantasmas, ha emprendido el viaje a la lejanía.

La mención de esos ojos tampoco es casual. La narración reposa en un diálogo constante de miradas, a veces abierto, otras furtivo. No sin estupor el lector advierte que, desde las primeras

páginas, verbos, y vocablos del campo semántico de lo visual se acumulan en un mismo pasaje con inusitada y desafiante frecuencia.

En el ómnibus, el guía miró la lista y trazó una cruz en la casilla correspondiente a Sr. y sra. Berg; y al levantar la vista supo que la pasajera sentada en el primer asiento miraba los aspersores. Los otros turistas, que al igual que ella habían salido de pensiones y hoteles más modestos, miraban seguramente el chalet, la media hectárea de parque que lo rodeaba, el bosquecillo de lengas, pero ella no. El guía vio en sus ojos grandes la llovizna cristalina, ¿pensó —fue como un presentimiento— que esos ojos, que había creído negros y ahora le parecían verdosos, tornasolados, podían llegar a ponerse amarillos en el trascurso del viaje, opacos y amarillos. También se fijó en el muchacho de barba, que estaba más atrás, contra la ventanilla: vio que no miraba nada y se dijo que tal vez no miraría nada en todo el trayecto. (p. 13)

Imputar esa acumulación a descuido en la prosa esmerada y pulida de la autora, sería error de bulto. Todo indicaría, por el contrario, una solución destinada a limitar la excesiva locuacidad urbana de la omnisciencia narrativa y a destacar el poder de la imagen visual en la detección del efecto sigiloso de la vastedad del escenario natural (“El mal que aqueja a la República Argentina es la extensión...”).

Es curioso. La inclinación pertinaz a favor de lo visual otorga un rol destacado al vidrio como factor de ayuda u obstáculo de la mirada. Revisemos el cuadro de la pareja Peter y Erna,

viajeros vieneses. Peter lleva “los prismáticos colgados del cuello” mientras su mujer “con anteojos oscuros” trata de leer un folleto turístico.

El sol les daba de lleno, y aunque apenas calentaba en ese verano fresco del sur, el resplandor blanquecino, filtrado por el polvo y los vidrios sucios, llegaba a encandilar. (p. 16)

Más adelante comprobaremos que la insistencia en el motivo del vidrio, al igual que la reiteración acumulativa sobre la mirada, piezas claves en el arsenal de una sabia estrategia narrativa, preparan un momento de iluminación del sentido profundo de la obra.

A no dudar, desde los años 60, mucho viento ha soplado sobre la arena de la llanura.

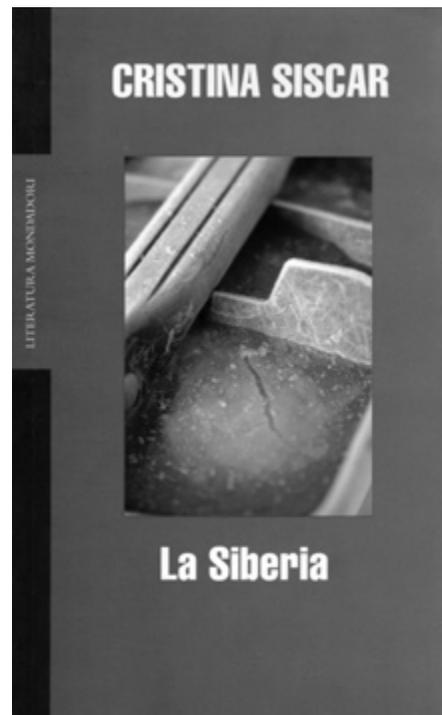
Una consecuencia es la representación de la conciencia del tiempo alojada en el carozo de la obra. En abierto contraste con la ilusión optimista de la década del 60 que creyó haber domado la llamada larga duración para poner riendas a los años venideros, la caricatura del microcosmos globalizado de la cáscara naranja reduce los conflictos de los seres atrapados en el vehículo a la eternidad de un presente cenagoso. El tiempo se ha empozado. El ritmo narrativo deviene andar cansino. Como en *Japón* de Reygadas recuerda la monotonía de los tempos fílmicos del maestro nipón Ozu.

La alegoría sobre etapas históricas es implacable. Con sesgo de sátira, contempla a los aventureros abandonar la certeza de una solución en el esfuerzo colectivo, “apiñados detrás del micro, los hombres hacían fuerza; las mujeres a un costado aplaudían” (p. 27). Después, los viajeros del ómnibus desde su hosco aislamiento

individual ven instalarse entre ellos los reflejos de una incertidumbre creciente. En otro de sus desplantes técnicos, al ceñir motivaciones la narración rehúsa auxiliarse del *flash-back* para ahondar en las historias individuales.

Sin la brújula de una antropología trasformadora o, quizás mejor, de una ética de la trasformación, entregados a los datos inútiles del cuadrante satelital de un viajero europeo, sitiados por la aridez de

un paisaje de extremos, los personajes sufren la paulatina succión de un tiempo pantanoso, sin mañana visible. Se diría que se hallan frente a sí mismos en un contorno no gravado por la saturación de imágenes que pudieran alterar el acercamiento a una verdad de base instintiva menos controlable que la ordenación racional (“Con mi razón apenas, con mis dedos.”). Un contorno con la desnudez de la habitación del cuento “Una noche en Ámsterdam” donde una pareja refugia el dolor de la pérdida de su hijita víctima de un atentado en Buenos Aires. Se diría, además, que la obsesión de minimalismo expresivo del texto anhela desnudar las trampas del discurso. Una o dos palabras, nada más, sugieren el desajuste cultural que impide acceder al mensaje soterrado de esa región de confin



del mundo. Entre los pasajeros, un irlandés embebido en el *Ulises* de Joyce recorre nuestro Sur, donde Dahlmann fue a plena conciencia al muere en un duelo perdido de antemano, y una dama exige con tozudez de badajo una *orange pressée* en un lugar donde faltan el agua y los alimentos esenciales. Por fortuna, en el *stock* de figuras de temer, la obra no transa con el estereotipo, ni con la caricatura.

Para explicar a auditores suecos el nudo de nuestra soledad, García Marquez en su discurso de recepción del Nobel, resumió la historia de América Latina remontándose no sin ironía a la crónica de Pigafetta. Cristina Siscar, mediante una sagaz parodia del pasaje de los *Diarios* de Colón, donde es cuestión de las cuentas de vidrio de la primera exacción perpetrada por los descubridores sobre los indígenas americanos, centra una clave de sus inquisiciones en los prismáticos de un viajero austríaco. Un piquete de obreros de una planta de petróleo ha interceptado la ruta patagónica en protesta por el despido de trabajadores. Los viajeros desconocen los motivos de la detención del ómnibus:

Una flecha de sol hirió el vidrio de los prismáticos, cuando Peter los sacudió en alto con movimientos espasmódicos.

—Si quieren les entrego esto—, decía en alemán y en inglés, dirigiéndose alternativamente a los del micro y a los de afuera; —Se los doy si es necesario: Ya no me interesa ver nada más—. (p. 90)

Vale la pena citar el pasaje por la maestría que nos habla de cosas demasiado serias bajo una apariencia anodina: la simbología de la alianza de flecha y sol que el territorio americano opone a

la invasión del vidrio. A partir de este momento de iluminación nos percatamos de haber sido convocados a una cumbre para otear tareas aún no tarjadas en la agenda de la América Latina.

Y, sin embargo, nadie afirmaría a primera vista que temas de trascendencia atraviesen la exasperante nimiedad de las acciones en el interior del ómnibus patagónico o en los lugares de su detención. Pero la verdad de *La Siberia* es una verdad en filigrana o, quizás, la verdad de múltiples destellos. El reverso de la abstención didáctica de la voz narrativa y de la parquedad discursiva de los personajes apela a una instancia inmune a la disgregación. Se diría que se disminuye a los personajes para impedir en el lector una identificación falsa y convencional. De ahí el rastreo de formas de comunicación fiables después de la verbosa grandilocuencia que dio por real una apropiación ficticia del sentido de la Historia. De ahí el abandono de la entonación épica del recorrido territorial heredado de la tradición literaria. De ahí la modalidad sibilina de escrutar vidas mínimas.

Cristina Siscar evidencia una destreza admirable para encapsular la Historia en la menudencia de la historia individual. Difícil operación de transferencia de lo “glocal” a la intimidad, delicado vaivén entre lo macro y lo micro, realizados sin alzar la voz, sin engolar el tono, sin tirar de la manga al lector, como una conversación trivial en familia durante las vacaciones un día de ese diciembre de su cuento homónimo.

Sin desprenderse de la validez de su mensaje ético e intelectual, *La Siberia* reduce la gigantesca fronda del debate de los años sesenta a una dimensión de bonsái. A la luz de ese filtro la escritora

conduce sin estridencias una meditación sobre las respuestas inconclusas a interrogaciones que pueblan el imaginario latinoamericano desde la etapa de la organización republicana. En un tenso examen de conciencia, el dilatado paneo de la metáfora patagónica sobrevuela el optimismo excesivo sobre la ciudad como agente de civilización; la rutina genocida que llamó desierto a territorios poblados desde “antes de la peluca y la casaca”; la relación conflictiva con las culturas originarias

y la obsecuencia heterónoma frente al modelo de culturas hegemónicas; las vías inadecuadas de integración del aporte demográfico externo y, sobre todo, las trágicas tentativas de dotar a la acción colectiva de un sentido afincado en las necesidades de nuestra particularidad periférica.

La Siberia, ¿un llamado oblicuo a deshacer el deplorable nudo de soledad que nos hace extraños en nuestro propio territorio en espera de las cuentas de vidrio?

NOTAS

1. Cristina Siscar, *La Siberia*. Buenos Aires, Mondadori, 2007.
2. *Japón*, Carlos Reygadas, 2002.
3. *Historias mínimas*, Carlos Sorín, 2002; *Una estrella y dos cafés*, Lecchi, 2006; *El otro*, Ariel Rotter, 2007; *La punta del diablo*, Marcelo Paván, 2006.

Lenguas vivas

Con el título de esta sección nos convertimos en deudores de León Rozitchner, de quien tomamos prestada la idea. La lengua viva es una excedencia corporal y afectiva que desborda las significaciones dominantes. Una lengua resistente a las formas de codificación: el patriarcalismo, el terror y todos los modos de abstracción de la materialidad sensible de la palabra. En América Latina el problema del lenguaje siempre fue una exploración fundamental. Allí, se condensan colonialismos, herencias esclavas y una multiplicidad de pueblos y dialectos indígenas que no permiten circunscribir sus dominios a manos de "especialistas". La lengua es una hipótesis política. No hay proyecto que no aborde el corazón profundo del habla de los pueblos. Allí coexisten estrategias de traducción y profanación, reapropiación y mezcla. Hablar o ser hablado, esa es la cuestión. Y más en la era de las comunicaciones globales, verdaderas factorías del sentido y productoras de sentimientos modulados. Tomar la palabra y reinscribirla en la carne viva de la historia; allí el desafío y el programa de la emancipación. No hay radicalidad que no reinvente, en el mismo acto, la relación entre palabra y experiencia liberando los signos y poniéndolos en conexión con nuevas fuerzas redentoras. Un pueblo por venir que convoca a crear nuevos modos de vida y urgentes formas expresivas. Aquí presentamos una serie de materiales indispensables; un instrumental para repensar los usos del habla.

Gilberto Freyre hurga en las más insólitas manifestaciones del Brasil profundo, encontrando en ellas las señales de una vitalidad cultural. Las comidas de Bahía, las vestimentas y la aridez desértica de los Sertones, la arquitectura de las casas-grandes, hechas de piedra y cal y las senzalas, construidas con el barro y la paja. Freyre escudriña el rumor de la multitud, la cadencia del lenguaje y sus tonos arropados en las cocinas. Descubre en estas marcas la naturaleza de la economía esclavista y patriarcal, el mestizaje de la convivencia promiscua del latifundismo de monocultivo.

José María Arguedas narra los misterios de la serranía peruana eludiendo las mistificaciones literarias que romantizan la existencia indígena. No caer en la tentación de los clichés es la premisa sobre la que construye los personajes de Agua y Yawar Fiesta, dos de sus textos más relevantes. Comunidades “oscuras y lúcidas”, poblaciones inquietas y clases acomodadas y abusivas que no permiten zanzar fácilmente las fracturas históricas. En los matices y las complejidades parece jugarse el proyecto intelectual arguediano.

Humberto Giannini pone en discusión las transgresiones del lenguaje en la rutina cotidiana. En cada conversación, en cada encuentro o en las situaciones más inesperadas puede producirse un desvío que interrumpe el sentido dado por el lenguaje informativo y el mecanicismo del habla. Una partícula que fuga de sus aprisionamientos costumbristas y en el que se aventuran las posibilidades del devenir.

Casa-Grande y Senzala Prólogo de la primera edición

Por Gilberto Freyre

La particular mirada de Gilberto Freyre sobre la historia cultural del Brasil se construyó sobre la base de materiales muy diversos. Los olores de las cocinas de Bahía, los colores de las vestimentas y sus ornamentaciones, los viajes por la aridez de los desiertos, las arquitecturas de las viviendas o los documentos revisados en la Biblioteca Nacional de Portugal, narraban por igual la vida que brotaba de la economía esclavista. Su obsesión: el problema del mestizaje. No bastaba sólo con establecer la relación y las proporciones de la influencia del modo de producción sobre la “fisonomía moral” de la población. La antropología debía sumergir su intuición en aquellos aspectos de la experiencia colectiva que proporcionaban pistas sobre la configuración de sus modos de ser. Una sensibilidad atenta, capaz de encontrar signos en el rumor popular, en las inflexiones del lenguaje, en la piedra y la cal de las casas-grandes, y en el barro y la paja de las senzalas. Patriarcalismo colonialista tropical, “monocultura latifundaria”; indios y esclavos en convivencia promiscua con los “señores de ingenio”. Una escritura que desatiende las gestas épicas militares y políticas puesto que la comprensión del “carácter brasileño” encuentra más veracidad en las costumbres cotidianas del Brasil profundo que en los relatos canónicos. Publicamos aquí el prólogo a su libro *Casa-Grande y Senzala*, convencidos que en él hay motivos sobrados para una nueva imaginación crítica.

En octubre de 1930 me aconteció la aventura del destierro. Llévome primero a Bahía, luego a Portugal, con escalas en África. El tipo ideal de viaje para los estudios y las preocupaciones que este ensayo refleja.

Fue a sorprenderme en Portugal, en febrero de 1931, la invitación de la Universidad de Stanford para hacerme uno de sus *visiting professors* en la primavera de ese año. Con saudades abandoné Lisboa, en la que en esta ocasión había podido familiarizarme, durante algunos meses de ocio, en la Biblioteca Nacional, con las colecciones del Museo Etnográfico, con nuevos sabores de vino Oporto, de bacalao, de golosinas de monjas.

Idéntica oportunidad se me había brindado en Bahía, mi antigua conocida, pero sólo a través de rápidas visitas. Al demorarme en Salvador, me fue dado conocer con todo detenimiento no sólo las colecciones del Museo Afro-bahiano Nina Rodrigues y el arte del traje de las negras dulceras y el de la decoración de sus bollos y bandejas, sino también ciertas delicias más íntimas de la cocina y la repostería bahianas, que escapan a los simples turistas. Ciertos sabores más delicados de la antigua cocina de las casas grandes, que hizo de los hornos, de las hornallas y de las bandejas de bollos de Bahía su último y Dios quiera que invencible reducto. Estampo aquí mi agradecimiento a las familias Caimán, Freiré de Carvalho, Costa Pinto, como asimismo al profesor Bernardino José de Souza, del Instituto Histórico, a fray Philotheu, superior del Convento de los Franciscanos, y a la negra María Ignacia, que me facilitó interesantes aclaraciones acerca del vestido de las bahianas y del arreglo de las bandejas. *“Une cuisine et une politesse! Oúi, les*

deux signes de vieille civilisation...”

me acuerdo haber aprendido en un libro francés. Es justamente el mejor recuerdo que conservo de Bahía: el de su gentileza patriarcal que hoy se percibe allá como en ninguna otra parte del Brasil. Fue Bahía la que nos dio algunos de los más grandes estadistas y diplomáticos del Imperio, y los platos más sabrosos de la cocina brasileña en ninguna otra parte se preparan tan bien como en las antiguas casas de Salvador y del Reconcavo.

Profesados los cursos que por iniciativa del profesor Percy Alvin Martín me fueron confiados en la Universidad de Stanford, uno de conferencias, otro de seminario, cursos que me pusieron en contacto con un grupo de estudiantes, señoritas y muchachos animados de la más viva curiosidad intelectual, regresé de California a Nueva York por un camino que era nuevo para mí, a través de Nuevo México, de Arizona, de Texas, de toda una región que le recuerda al brasileño del norte, en sus partes más áridas, nuestros sertones erizados de *mandacurús* y de *chique-chiques*. Descampados en que la vegetación semeja enormes pedazos de botellas, de un verde duro, a veces siniestro, arrojados en la arena seca.

Pero regresando por la frontera mexicana, perseguía menos esa sensación de paisaje sertanero que la del viejo sur esclavista. Este último se alcanza al arribar el transcontinental a los cañaverales y anegadizos de Louisiana. Louisiana, Alabama, Missisipí, las Carolinas, Virginia, el llamado *deep South*. Región en la que el régimen patriarcal de economía creó el mismo tipo casi de aristócrata y de casa-grande, casi el mismo tipo de esclavo y de senzala que en el norte del Brasil y en ciertas partes del sur, idéntico gusto por el sofá,

por el sillón de hamaca, por la buena cocina, por la mujer, por el caballo, por el juego, que sufrió y conserva las cicatrices cuando no las heridas abiertas, aún sangrantes, del mismo régimen devastador de explotación agraria: el fuego, el desmonte, el rastrilleo, la “roza parásita de la naturaleza”. Se impone el conocimiento del llamado *deep South* a todo estudioso de la formación patriarcal y de la economía esclavista del Brasil. Las mismas influencias de técnica de producción y de trabajo, la monocultura y la esclavitud, se unieron en aquella parte inglesa de América, como en las Antillas y en Jamaica, para producir resultados sociales semejantes a los que se verifican entre nosotros. A veces tan semejantes, que sólo varía lo accesorio: las diferencias de lengua, de raza y de religión.

Tuve la suerte de realizar gran parte de mi excursión por el sur de los Estados Unidos en compañía de dos ex-condiscípulos de la Universidad de Columbia, Ruediger Bilden y Francis Butler Simkins. El primero se ha venido especializando, con el rigor y la flemma de su cultura germánica, en el estudio de la esclavitud en América en general y en Brasil en particular; el segundo, en el estudio de los efectos de la abolición en las Carolinas, tema que acaba de fijar en un libro interesantísimo, escrito en colaboración con Robert Hilliard Woody, *South Carolina during reconstruction* (Chapel Hill, 1932). Debo a estos dos amigos míos, principalmente a Ruediger Bilden, sugerencias valiosas para esta obra, y a su nombre tengo que asociar el de otro colega, Ernest Weaver, mi compañero de estudios de antropología en el curso del profesor Franz Boas.

El profesor Franz Boas es la figura de maestro de quien me ha quedado la más

grande impresión. Lo conocí durante mis primeros días en Columbia. Creo que ningún estudiante ruso, de aquellos románticos del siglo XIX, se preocupó más intensamente de los destinos de Rusia que yo de los del Brasil, en los momentos en que conocí a Boas. Era como si todo dependiese de mí y de los de mi generación, de nuestro modo de resolver cuestiones seculares. Y ninguno de los problemas brasileños me inquietó tanto como el de la mestización. En cierta ocasión, después de más de tres años de ausencia del Brasil, vi a un grupo de marineros nacionales, mulatos y cafusos, andando por la nieve blanda de Brooklyn. No recuerdo si eran del *São Paulo* o del *Minas*. Me dieron la impresión de caricaturas de hombres. Y asomé a mis recuerdos la frase de un libro de viajero americano sobre el Brasil: *the fear fully mongrel aspect of the population*.

Fue el estudio de la antropología, bajo la orientación del profesor Boas, lo que primero me reveló al negro y al mulato en su justo valor, separados los rasgos de raza, los efectos del ambiente o de la experiencia cultural. Aprendí a considerar fundamental la diferencia entre raza y cultura, a discriminar entre los efectos de relaciones puramente genéticas y los de influencias sociales, de herencia cultural y de medio. En este criterio de diferenciación fundamental entre raza y cultura se afirma todo el plan de este ensayo. Asimismo en el de la diferenciación entre hereditariadad de raza y hereditariadad de familia.

Por poco inclinados que estemos al materialismo histórico, en tantas cosas exagerado en sus generalizaciones, principalmente en obras de sectarios y fanáticos, hemos de admitir la influencia considerable, aunque no siempre preponderante, de la técnica

de la producción económica sobre la estructura de las sociedades en la caracterización de su fisonomía moral. Es una influencia sujeta a la reacción de otras y, sin embargo, poderosa como ninguna en la capacidad de aristocratizar o de democratizar a las sociedades, de desarrollar tendencias hacia la poligamia o la monogamia. A mucho de lo que se supone el resultado de rasgos o taras hereditarias preponderando sobre otras influencias, en los estudios aún tan fluctuantes de eugenia y de cacogenia, se le debe más bien asociar a la persistencia, al través de generaciones, de condiciones económicas y sociales favorables o desfavorables al desarrollo humano.

En el Brasil, las relaciones entre los blancos y las razas de color, desde la primera mitad del siglo XVI, estuvieron condicionadas, de una parte, por el sistema de producción económica y, de la otra, por la escasez de mujeres blancas entre los conquistadores. El azúcar no sólo ahogó las industrias democráticas de palo brasil y de pieles, sino que esterilizó la tierra en una gran extensión en derredor de los ingenios de azúcar para los esfuerzos de la policultura y la ganadería. Y exigió una enorme masa de esclavos. La cría de ganado, con posibilidades de vida democrática, se traslada a los sertones. Desarrollóse en la zona agraria, con la monocultura absorbente, una sociedad semifeudal; una minoría de blancos y blancoides dominando patriarcalmente, polígamos, desde lo alto de las casas-grandes de piedra y cal, no sólo a los esclavos criados en montones en las *senzalas*, sino también a los labriegos de aparcería, los agregados, moradores de casas de adobe y de paja, vasallos de las casas-grandes en toda la extensión de la palabra.

Vencedores en el sentido militar y técnico de las poblaciones indígenas, dominadores absolutos de los negros importados de África para la dura faena del trapiche, los europeos y sus descendientes tuvieron sin embargo que transigir con indios y africanos en lo que respecta a las relaciones genéticas y sociales. La escasez de mujeres blancas creó zonas de confraternización entre vencedores y vencidos, entre amos y esclavos. Las relaciones de los blancos con las mujeres de color, sin dejar de serlo de “superiores” con “inferiores” y, en la mayoría de los casos, de señores despóticos y sádicos con pasivas esclavas, se mitigaron mientras tanto con la necesidad experimentada por muchos colonos de constituir familia dentro de esas circunstancias y sobre esa base. La mestización, que se practicó ampliamente aquí, corrigió la distancia social que en otra forma se habría conservado enorme entre la casa-grande y la senzala. Lo que la monocultura latifundiaría y esclavista realizó en el sentido de la aristocratización, dividiendo a la sociedad brasileña en señores y esclavos, con una rala e insignificante proporción de gente libre intercalada entre los extremos antagónicos, fue en gran parte contrariado por los efectos sociales de la mestización. La india y la negra mina en un principio, luego la mulata, la *cabrocha*, la cuarterona, la octavona, volviéndose caseras, concubinas y hasta esposas legítimas de los amos blancos, actuaron poderosamente en el sentido de la democratización social del Brasil. Entre los hijos mestizos, legítimos y hasta ilegítimos, habidos en ellas por los señores blancos, se subdividió una parte considerable de las grandes propiedades, quebrándose así la fuerza de las sesmarías feudales y de los latifundios de las dimensiones de un reino.

Van aparejadas con la monocultura latifundiaria profundos males que han comprometido a través de generaciones la robustez y la eficiencia de una población brasileña, cuya inestable salud, dudosa capacidad de trabajo, apatía y perturbaciones de crecimiento, son atribuidos frecuentemente a la mestización. Entre otros males, la deficiente provisión de víveres frescos que somete a una gran parte de la población al régimen de nutrición deficiente caracterizado por el abuso del pescado seco y de la fariña (a la que más tarde se agregó el tasajo), o bien al incompleto y peligroso de elementos importados en pésimas condiciones de transporte, tales como las que precedieron a la navegación a vapor y al recientísimo empleo de cámaras frigoríficas en los buques. La importancia de la hiponutrición, resaltada por Armitage, Mc Collum y Simmonds, y recientemente por Escudero, y de la desnutrición crónica, originada no tanto por la reducción en cantidad como por los defectos de la calidad de los alimentos, trae nuevos aspectos y, gracias a Dios, mayores posibilidades de solución a problemas indiferentemente llamados de “decaencia” o “inferioridad” de razas.

Entre las consecuencias de la hiponutrición se distinguen la merma de la estatura, del peso y del perímetro torácico, deformaciones óseas, decalcificación del sistema dentario, insuficiencia tiroidea, hipofisiaria y gonarrial, provocadoras de la senectud prematura, la fertilidad pobre y general y la infertilidad no infrecuente. Exactamente los caracteres de vida estéril y de físico inferior que comúnmente se asocian a las subrazas, a la sangre maldita de las llamadas “razas inferiores”. No deben echarse al olvido otras influencias sociales que aquí se desarrollaron con

el sistema patriarcal y esclavócrata de la colonización: la sífilis, por ejemplo, responsable de tantos de los “mulatos enfermos” de que habla Roquette Pinto, y a la que Ruediger Bilden atribuye gran importancia en el estudio de la formación brasileña.

La formación patriarcal del Brasil se explica, tanto en sus virtudes como en sus defectos, menos en términos de “raza” y de “religión” cuanto en términos económicos, de experiencia de cultura y de organización de la familia, que fue aquí la unidad colonizadora. Economía y organización social que, a veces, contrariaron no sólo la moral sexual católica, sino también las tendencias semitas del aventurero portugués hacia la mercancía y el comercio.

Hace notar Spengler que una raza no se traslada de un continente a otro; sería necesario que se trasladase con ella el medio físico. Y recuerda a este propósito los resultados de los estudios de Gould y de Baxter, y los de Boas, en el sentido de la uniformización del promedio de estatura del cuerpo y de la forma de la cabeza a que tienden individuos de diversas procedencias reunidos bajo las mismas condiciones de medio físico.

Admitida la tendencia del medio físico y principalmente del bioquímico (*biochemical content*) en el sentido de recrear a su imagen los individuos que le llegan de diversas procedencias, no debe olvidarse la acción de los recursos técnicos de los colonizadores en sentido contrario: en el de imponer al medio formas y accesorios extraños de cultura, que les permiten mantenerse lo más posible como *raza* o *cultura* exótica.

El sistema patriarcal de colonización portuguesa del Brasil, representado por la casa-grande, fue un sistema de plástica contemporización entre ambas

tendencias. Al mismo tiempo que expresó una imposición imperialista de la raza adelantada a la atrasada y una imposición de formas europeas (ya modificadas por la experiencia asiática y africana del colonizador) al medio tropical, representó una contemporización con las nuevas condiciones de vida y ambiente. La casa-grande de ingenio que, todavía en el siglo XVI, comenzó, el colonizador, a levantar en el Brasil –gruesas paredes de adobe o de piedra y cal, cubierta de paja o de teja vana, galería en el frente y los costados, techado pendiente en un máximo de protección contra el fuerte sol y las lluvias tropicales– no fue ninguna reproducción de las casas portuguesas, sino una nueva expresión que correspondía al nuevo ambiente físico y a una época sorprendente, inesperada, del imperialismo portugués: su actividad agraria y sedentaria en los trópicos, su patriarcalismo rural y esclavista. Desde el momento en que el portugués, aunque guardando aquella saudade del Reino a la que Capistrano de Abreu llamó *transoceanismo*, se convirtió en luso-brasileño, fundador de un nuevo orden económico y social o creador de un nuevo tipo de vivienda. Distanciado el brasileño del reinícola por casi un siglo de vida patriarcal y de actividad agraria en los trópicos, ya constituye casi otra raza que se manifiesta en otro tipo de casa. Como dice Spengler –para quien el tipo de vivienda representa un valor histórico-social, superior al de la raza–, a la energía de la sangre, que imprime rasgos idénticos a través de la sucesión de los siglos, debe agregarse la fuerza “cósmica, misteriosa, que enlaza en un mismo ritmo a los que conviven estrechamente unidos”.

La casa-grande, completada por la senzala, representa todo un sistema

económico, social y político: de producción (la monocultura latifundiaría), de trabajo (la esclavitud), de transporte (la carreta de bueyes, el *bangué*,¹ la hamaca, el caballo), de religión (el catolicismo de familia, con capellán subordinado al *pater familias*, culto de los muertos, etcétera), de vida sexual y de familia (el patriarcalismo polígamo), de higiene del cuerpo y de la casa (el *tigre*,² la mata de banana,³ el baño en el río, el baño con palan-gana, el baño de asiento, el lavapiés), de política (el compadrismo). Fue además fortaleza, banco, cementerio, hospedería, escuela, Santa Casa de Misericordia que amparaba a los viejos y a las viudas y recogía a los huérfanos. De ese patriarcalismo absorbente de los tiempos coloniales parece una expresión sincera y completa la casa-grande del Ingenio Noruega, en Pernambuco, llena de salas, cuartos, corredores, dos cocinas conventuales, despensa, capilla, partes salientes del edificio. Expresión del patriarcalismo ya moderado y pacato del siglo XVIII, sin el aspecto de fortaleza que tuvieron las primeras casas-grandes del siglo XVI. “En las *fazendas* se estaba como en un campo de guerra”, escribe Teodoro Sampaio, refiriéndose al primer siglo de colonización”. Los ricos-homes acostumbraban a proteger sus viviendas y solares por medio de una poderosa estacada doble, al modo de los gentiles, guarnecida por los sirvientes, los paniaguados y los indios esclavos, y que servía aun para los vecinos si eran acosados súbitamente por los bárbaros”.

En los ingenios de fines del siglo XVII, y en los del siglo XVIII, se estaba, sin embargo, como en un convento portugués: una gran *fazenda* con funciones de hospedería y de Santa Casa. Ni yo

mismo sé qué de retraído de las casas de comienzos del siglo XVII, con galerías que parecen trepadas sobre patas de palo, se verifica en las viviendas de fines de ese siglo, el XVIII, y de la primera mitad del XIX, casas casi del todo desmilitarizadas, acentuadamente paisanas, brindándose a los extraños en una hospitalidad fácil, derramada a manos llenas. Hasta en las estancias de Río Grande, Nicolau Dreys fue a encontrar, a principios del siglo XIX, la costumbre de los conventos medievales de tañer una señal a las horas de comida: “sirve para avisar al viajero que ambula por los campos o al desvalido de las vecindades, que puede llegarse a esa mesa hospitalaria quien lo quiera. Jamás el dueño rechaza a nadie ni le pregunta siquiera quién es...”.

No me parece que les asista toda la razón a los que afirman que nuestra arquitectura patriarcal no hizo sino seguir el modelo de la religiosa, desarrollada aquí por los jesuitas, los terribles enemigos de los “señores de ingenio”. Lo que la arquitectura de las casas-grandes adquirió de los conventos fue más bien cierta dulzura y simplicidad franciscana. Hecho que se explica por la identidad de funciones entre una casa de “señor de ingenio” y un convento típico de frailes de San Francisco. La arquitectura jesuítica y eclesiástica fue la expresión más alta y erudita de arquitectura en el Brasil colonial, y en esto estoy de acuerdo con José Marianno Filho. Por cierto, influyó en la de la casa-grande. Esta, sin embargo, siguiendo su propio ritmo, su sentido patriarcal, y experimentando mayor necesidad de adaptarse al medio que la puramente eclesiástica, se individualizó y adquirió tanta importancia, que acabó por dominar a la arquitectura de convento

y de iglesia. Quebrándole la tiesura jesuítica, la verticalidad española, para allanarla dulce, humilde, conformada en capilla de ingenio. Dependencia de la vivienda doméstica. Si la casa-grande absorbió de las iglesias y conventos valores y recursos de técnica, también las iglesias asimilaron caracteres de la casa-grande, el alar, por ejemplo. Nada más interesante que ciertas iglesias del interior del Brasil, con galerías al frente o a ambos lados, como cualquier casa residencial.

La casa-grande venció, en el Brasil, a la Iglesia, en los impulsos que en un principio esta última reveló de hacerse dueña de la tierra. Vencido el jesuita, el “señor de ingenio” quedó casi solo, dominando la colonia. Verdadero dueño del Brasil. Más que los virreyes y los obispos.

La fuerza se concentró en manos de los propietarios rurales. Dueños de las tierras. Dueños de los hombres. Dueños de las mujeres. Sus casas representan ese inmenso poderío feudal. “Feas y fuertes”. Gruesos muros. Cimientos profundos. Aceite de ballena. Cuenta una tradición nortea que un “señor de ingenio”, más ansioso de perpetuidades, no se contuvo: mandó que mataran dos esclavos y que se los enterrase en los cimientos de la casa. El sudor de los negros fue el aceite que, más que el de ballena, contribuyó a proporcionar a los cimientos de las casas-grandes su consistencia casi de fortaleza.

El sarcasmo, sin embargo, es que por falta de potencial humano, toda esa solidez arrogante de forma y de material resultó muchas veces inútil: en la tercera o cuarta generación, casas enormes, edificadas para resistir siglos, comenzaron a desmoronarse carcomidas por el tiempo y el abandono. Incapacidad de los bisnietos, o de

los nietos, para conservar la herencia ancestral. Aún se ven en Pernambuco las ruinas del gran solar de los barones de Mercés en el que hasta los establos tuvieron cimientos de fortaleza. Pero toda esa gloria se convirtió en escombros. Al fin de cuentas, son las iglesias las que han sobrevivido a las casas grandes. En Massangana, el ingenio de la niñez de Nabuco, desapareció la antigua casa-grande; desmoronóse la senzala; tan sólo la vieja capillita de San Mateo continúa en pie, con sus santos y sus catacumbas.

La costumbre de enterrar a los muertos dentro de la casa –en la capilla, que era una excrecencia de la casa– es bien característica del espíritu patriarcal de cohesión familiar. Los muertos continuaban bajo el mismo techo que los vivos. Entre los santos y las flores de devoción. Al fin y al cabo, santos y muertos formaban parte de la familia. En las canciones de cuna portuguesas y brasileñas, las madres no vacilaron jamás en hacer de sus hijitos unos hermanitos menores de Jesús, con idénticos derechos a los cuidados de María, a los desvelos de José, a las ñoñerías de abuela de Santa Ana. A San José se le encarga con el mayor desenfado mecer la cuna o la hamaca de la criatura:

*Embala, José embala
que a Senhora logo vem
foi lavar seu cuerinho
no riacho de Belém.*

Y a Santa Ana, acunar en sus brazos a los niñitos:

*Senhora Sant'Anna
ninae minha filha
vede que lindeza
e que maravilha.*

*Esta menina
nao dorme na cama
dorme no regaco
da Senhora Sant'Anna.*

Y se tenía tanta libertad con los santos que era a ellos a quienes se confiaba la guarda de las terrinas de dulce y de jalea contra las hormigas:

*Em louvor de S. Bento
que nao venham as formigas
cá dentro.*

es lo que se escribía en un papel que se colocaba en la puerta de la alacena. Y en papeles que pegaban a las ventanas y las puertas:

*Jesús, María, José
rogaie por nos que recorreremos a vos.*

Cuando se perdía un dedal, una tijera, una monedita, incumbíale a San Antonio dar cuenta del objeto perdido. En el patriarcalismo brasileño, más aún que en el portugués, nunca dejó de existir una perfecta intimidad con los santos. Al niño Jesús sólo le faltaba gatear con los niños de la casa, embardunarse de jalea de arazá o de guayaba, jugar con los muleques. Las monjas portuguesas, en sus éxtasis, lo sentían muchas veces en sus brazos jugando con las costuras o probando dulces.

Por debajo de los santos y por encima de los vivos, en la jerarquía patriarcal quedaban los muertos gobernando y vigilando lo más posible la vida de los hijos, de los nietos y bisnietos. En el santuario de muchas casas grandes se conservaban sus retratos entre las imágenes de los santos, con derechos a la misma luz votiva de las lamparillas de aceite y a las mismas flores de devoción. Allí también solían colocarse las trenzas

de las señoras, los rizos de los niños que morían de angelitos. Un culto doméstico a los muertos que recuerda el de los antiguos griegos y romanos.

Pero la casa-grande patriarcal no fue solamente fortaleza, capilla, escuela, taller, Santa Casa, harem, convento de jóvenes, hospedería. Desempeñó también otra función importante en la economía brasileña: fue banco. Entre sus gruesos muros, bajo las baldosas y mosaicos del piso se enterró dinero, se guardaban joyas, oro, valores. A veces se guardaban joyas en las capillas, adornando los santos. De ahí esas Nuestras Señoras sobrecargadas de dijes, perendengues, corazones, caballos, perritos y cadenas de oro, al modo de las “bahianas”. En aquellos piadosos tiempos, los ladrones osaban rara vez entrar en las capillas o robar a los santos. Bien es verdad que hubo uno que robó el nimbo y otras joyas de San Benedicto, pero con el pretexto —ponderable en aquella época— de que “el negro no debía cargar lujo”. En efecto, llegóse a prohibir en los tiempos coloniales el uso de “ornato de cierto lujo” a los negros.

Como seguridad y precaución contra los corsarios, contra los excesos demagógicos, contra las tendencias comunistas de los indígenas y de los africanos, los grandes propietarios, en su celo exagerado de posesión, enterraron dentro de la casa las joyas y el oro, del mismo modo que a los muertos queridos. Dos poderosas causas para que las casas-grandes terminaran siempre embrujadas, con sillones de hamaca que se mecían solos sobre baldosas flojas que a la mañana nadie podía hallar, con ruidos de platos y de copas chocando de noche en los aparadores, con ánimas de “señores de ingenio” apareciéndose

a los parientes, y aun a los extraños, para implorar padrenuestros y avemarías, para gemir lamentos, para indicar lugares con botijas llenas de dinero. Algunas veces dinero ajeno, del que los señores se habían apoderado ilícitamente. Dinero que compadres, viudas y hasta esclavos le habían confiado para que lo guardaran. Ocurrió que mucha de esa gente quedara sin sus valores y acabase en la miseria debido a la truhanería o a la muerte súbita del depositario. Cuentan las crónicas que hubo señores sin escrúpulos que, aceptando valores en custodia, se fingieron después extrañados y desentendidos: “¿Estás loco? ¿Me diste algo para guardar” Mucho dinero enterrado desapareció misteriosamente. Joaquín Nabuco, criado por su madrina en la casa-grande de Massangana, murió sin saber qué destino tuvo el tesoro acumulado para él por la buena mujer, y posiblemente enterrado en algún escondite de pared. Siendo ya ministro en Londres, un cura anciano le habló del tesoro que doña Ana Rosa había reunido para el ahijado querido. Pero jamás se encontró ni siquiera una libra. En varias casas-grandes de Bahía, de Olinda, de Pernambuco, se encontraron botijas conteniendo dinero, en demoliciones o excavaciones. En la casa-grande que fuera de los Pires d’Avila o Pires de Carvalho, en Bahía, en un escondite mural apareció una “verdadera fortuna en monedas de oro”. En otras, sólo se han extraído huesos de esclavos, ajusticiados por los amos y mandados a enterrar en las huertas o dentro de la casa, a despecho de las autoridades. Cuéntase que el vizconde de Suassuna, en su casa-grande de Pombal, ordenó que se enterrara en el jardín a más de un negro suplicado por orden de su justicia

patriarcal. No es de admirar. Eran señores, los de las casas-grandes, que mandaban matar a sus propios hijos. Uno de esos patriarcas, Pedro Vieira, ya abuelo, al descubrir que su hijo mantenía relaciones con la mucama de su predilección, ordenó al hermano mayor que lo matara. “Así Dios fue servido de que yo mandase matar a mi hijo”, escribió al padre coadjutor de Cannaveiras, luego de cumplida la espantosa orden.

También los frailes desempeñaron funciones de banqueros en los tiempos coloniales. Mucho dinero les fue confiado para ser guardado en sus conventos, macizos e inaccesibles como fortalezas. De ahí proviene la leyenda, tan común en el Brasil, de conventos con entierros que aún no han sido exhumados. Pero fueron principalmente las casas-grandes las que hicieron de bancos en la economía colonial: casi siempre son ánimas en pena de “señores de ingenio” las que aparecen implorando padrenuestros y avemarias”.

Las apariciones en las casas-grandes se manifiestan con fantasmas y ruidos que son casi idénticos en todo el Brasil. Poco antes de desaparecer, estúpidamente dinamitada, la casa-grande de Megahipe, tuve ocasión de recoger, entre los habitantes de sus alrededores, historias de apariciones ligadas al antiguo solar del siglo XVII. Eran estrépitos de loza que se oían en el comedor, risas alegres y pasos de baile en la sala, entrechocar de espadas, frou-frous de seda de mujer, luces que se encendían y apagaban de pronto por toda la casa, gemidos, rumores de cadenas arrastradas, llantos de niño, fantasmas que se achican y se agrandan. En Río de Janeiro y en San Pablo me informaron sobre apariciones semejantes que llenaban

las ruinas de casas-grandes del valle del Parahyba. Aseguróme un viejo morador del lugar que en Recife, en la capilla de la casa-grande que fue de Bento José da Costa, todas las medianoches acostumbraba a salir, montada en un borrico, como Nuestra Señora, una joven muy bonita vestida de blanco. Quizá la hija del viejo Bento a la que éste, por mucho tiempo, no permitió que se casara con Domingo José Martins, y que huyó de la tiranía patriarcal. Porque los aparecidos suelen repetir las alegrías, los sufrimientos, los aspectos más característicos de la vida en las casas-grandes.

En contraste con el nomadismo aventurero de los bandeirantes, en su mayoría mestizos de blancos con

Gilberto Freyre



indios, los señores de las casas-grandes representaron en la formación brasileña, la tendencia más característicamente portuguesa, esto es, la inmovible, en el sentido de la estabilidad patriarcal. Estabilidad apoyada en el azúcar (ingenio) y en el negro (senzala). No es que pretendamos sugerir una interpretación étnica de la formación brasileña al lado de la economía. Sino agregando un sentido psicológico a uno puramente material, marxista, de los hechos, o más bien de las tendencias. O psico-fisiológico. Los estudios de Cannon, de una parte, y de otra los de Keith, parecen indicar que actúan sobre las sociedades, como sobre los individuos, independientemente de la presión económica, fuerzas psico-fisiológicas, susceptibles, según se supone, de controlar por las futuras élites científicas –dolor, miedo, ira–, al lado de las emociones de hambre, sed y sexo. Fuerzas de una gran intensidad de repercusión. Así, el islamismo, en su frenesí imperialista, en sus formidables realizaciones, en su exaltación mística de los placeres sensuales, habría sido no sólo la expresión de motivos económicos sino de fuerzas psicológicas que se desarrollaron, de manera especial, entre poblaciones del norte de África. Del mismo modo, el movimiento de las bandeiras, en el que se habrían afirmado emociones generalizadas de miedo y de ira en reacciones de combatividad superior. El portugués más puro, que se estabilizó en “señor de ingenio”, apoyado más en el negro que en el indio, representa quizá, en su tendencia a la estabilidad, una especialización psicológica en contraste con la del indio y la del mestizo de indio y portugués hacia la movilidad. Todo esto sin que dejemos de reconocer el hecho de que en Pernambuco y en el

Reconcavo la tierra se presentó excepcionalmente favorable para el cultivo intensivo del azúcar y para la estabilidad agraria y patriarcal.

La verdad es que en torno a los “señores de ingenio” se formó el tipo de civilización más estable de la América hispánica y a ese tipo de civilización lo ilustra la arquitectura maciza, horizontal de las casas-grandes: cocinas enormes, vastos corredores, numerosos cuartos para hijos de huéspedes, capillas, salas para acomodar los hijos casados, camaretas en el centro para reclusión casi monástica de las jóvenes solteras, gineceos, galería, senzala. El estilo de las casas-grandes, estilo en el sentido spengleriano de la palabra, podrá haber sido prestado: su arquitectura, sin embargo, fue honesta y auténtica. Poéticamente brasileña. Tuvo alma. Constituyó una sincera expresión de las necesidades, de los intereses, del amplio ritmo de vida patriarcal que los beneficios del azúcar y el trabajo eficiente de los negros hicieron posible.

Esa honestidad, esa liberalidad sin ostentación de las casas-grandes, fue reconocida por varios viajeros extranjeros que visitaron el Brasil colonial. Desde Dampier hasta María Graham. María Graham quedó entusiasmada con las casas residenciales de los alrededores de Recife y con las de los ingenios de Río de Janeiro. Sólo le impresionó mal el número excesivo de jaulas de papagayos y de pájaros colgadas por todas partes. Pero esas exageraciones de jaulas de papagayos animaban la vida de familia con lo que hoy se llamaría “color local”, y los papagayos estaban tan bien educados –añade Mrs. Graham– que raramente chillaban a un mismo tiempo. Además, en materia de domesticación patriarcal

de animales, d'Assier (viajero francés que visitó el Brasil en la segunda mitad del siglo XIX), observó un ejemplo más expresivo todavía: el de monos pidiendo la bendición a los muleques, del mismo modo que éstos la pedían a los negros viejos y los negros viejos a los amos blancos.

La jerarquía de las casas-grandes se extendía así a los papagayos y a los monos.

La casa-grande, aunque asociada particularmente al ingenio de azúcar, al patriarcalismo nordestino, no debe considerarse como la expresión exclusiva del azúcar, sino de la monocultura esclavista y latifundiaría en general: la creó el café, en el sur, tan brasileña como el azúcar en el norte. Al recorrer la antigua zona fluminense y paulista de los cafetales, en los caserones en ruinas, en las tierras sangrando aún de los desmontes y de los procesos de agricultura latifundiaría, se advierte la expresión del mismo impulso económico que creó en Pernambuco las casas-grandes de Magalhães, de Anjos, del Noruega, de Monjope, de Gaypió, de Morenos y devastó una parte considerable de la región llamada de la *matta*, la región boscosa. Se advierten, es verdad, variaciones debidas las unas a la diferencia de clima, las otras a contrastes psicológicos y al hecho de que la monocultura latifundiaría fue, por lo menos en San Pablo, un régimen sobrepuesto, a fines del siglo XVIII, al de la pequeña propiedad. No podemos pasar por alto el hecho de que “en cuanto a los habitantes del norte, buscaban para sus viviendas los lugares altos, las pendientes de las sierras, y los paulistas, por lo común, preferían los bajos, las depresiones del suelo, para edificar sus viviendas...”. Las paulistas eran casas “siempre construidas en

terreno escarpado, de plano fuertemente inclinado, protegidas del viento sur, de modo que por la parte de abajo el edificio tenga una subestructura a nivel del suelo, lo que le daba por ese lado una apariencia de casa de altos”. Se percibe en los caserones del sur un aire más cenado y más retraído que en las casas nordestinas, pero la terraza, desde donde con la vista el fazendeiro abarcaba todo el organismo de la vida rural, era idéntica a la del norte, la misma terraza, hospitalaria, patriarcal y bondadosa. El comedor y la cocina, los mismos comedores y cocinas conventuales. Mientras se viaja de Santos a Río en pequeños vapores que hacen escala en todos los puertos, las casitas de alto que se divisan cerca de la orilla –en Ubatuba, San Sebastián, Angra dos Reis– recuerdan las patriarcales de Río Formoso. Y a veces se encuentran iglesias con galerías al frente, atraerentes, afectuosas, brasileñas.

La historia social de la casa-grande es la historia íntima de casi todos los brasileños, de su vida doméstica, conyugal, bajo el patriarcalismo esclavocrata y polígamo, de su vida de niño, de su cristianismo reducido a religión de familia e influido por las creencias de la *senzala*. Tiene algo de introspección proustiana el estudio de la historia íntima de un pueblo: ya los Goncourt lo llamaban *ce román vrai*. El arquitecto Lucio Costa, ante la vieja casa de Sabará, San Juan del Rey, Ouro Preto, Marianna, ante las antiguas casas-grandes de Minas, tuvo esta impresión: “parece que nos halláramos a nosotros mismos... Y recuerda cosas que no supimos jamás, pero que estaban allí, dentro de nosotros. No sé, Proust debería explicar eso más claramente”.

En las casas-grandes hasta hoy ha sido donde mejor se manifestó el carácter

brasileño, nuestra comunidad social. En el estudio de su historia íntima se menosprecia todo lo que la historia política y militar nos presenta de arrebatador, por una casi rutina de vida, pero dentro de esa rutina es donde mejor se siente el carácter de un pueblo. Estudiando la vida doméstica de los antepasados, a poco sentimos que nos completamos: es otro medio de procurarnos el “tiempo perdido”. Otro medio de sentirnos en los otros, en los que vivieron antes que nosotros y en cuya vida se anticipó la nuestra. Es un pasado que se estudia tocando en los puntos álgidos, un pasado que se acomoda con la vida de cada uno, una aventura de sensibilidad y no solamente un esfuerzo de investigación por los archivos.

Esto, por supuesto, cuando se consigue penetrar en la intimidad misma del pasado, sorprenderlo en sus verdaderas tendencias, en su abandono casero, en sus expresiones más sinceras. Creo que no existe en el Brasil un solo diario íntimo escrito por una mujer. Nuestras abuelas, muchas de ellas analfabetas, aun siendo baronesas y vizcondesas, se satisfacían contando los secretos al confesor y a su mucama favorita, y su parlería se disolvía casi todo en las charlas con las negras mercachifles, en las tardes de lluvia o en los mediodías cálidos, bochornosos. En vano se buscaría entre nosotros un diario íntimo, de ama de casa, lleno de *gossip*, del género de los ingleses y de los norteamericanos de los tiempos coloniales. En compensación, la Inquisición abrió de par en par sus ojos indagadores sobre nuestra vida íntima de la era colonial, sobre las alcobas con camas que, en general, parecen haber sido de cuero para crujiar al peso de los pecados, sobre las camaretas y los santuarios domés-

ticos, sobre las relaciones entre blancos y esclavos. Las confesiones y denuncias reunidas por las visitaciones del Santo Oficio a las distintas partes del Brasil constituyen un material precioso para el estudio de la vida sexual y de familia en el Brasil de los siglos XVI y XVII. Nos indican la edad en que se casaban las jóvenes, doce a catorce años; el principal regalo y pasatiempo de los colonos, el juego de chaquete; la pompa dramática de las procesiones, hombres vestidos de Cristo y de personajes de la Pasión, y devotos con cajas de dulces dando de comer a los penitentes. Nos permiten sorprender, entre las herejías de los cristianos nuevos y de las santidades, entre las brujerías y las fiestas picarescas dentro de las iglesias, con gente alegre sentada en los altares cantando coplas y tocando la guitarra; irregularidades en la vida doméstica y en la moral cristiana de la familia: hombres casados que volvían a casarse con mulatas, otros incurriendo en el pecado de las ciudades malditas, otros más en pleno delirio de *felação*, lo que en las denuncias se describe con puntos y comas: soeces y blasfemos jurando por los *pentelhos da Virgem*; suegras planeando el envenenamiento de los yernos: cristianos nuevos cometiéndolo sacrilegios con crucifijos; amos que mandaban quemar vivas, en las hornazas del ingenio, a esclavas encinta, estallando las criaturas al calor de las llamas.

Hubo, además, en los siglos XVIII y XIX, extravagantes Pepys de medio pelo, que tuvieron la pachorra de coleccionar en cuadernos *gossip* y chismes; se denominaban “recopiladores de hechos”. Algunos “recopiladores de hechos”, anticipándose a los pasquines, coleccionaban casos vergonzosos que, en momento

oportuno, servían para emporcar blasones o nombres respetables. En general se explotaban los prejuicios de blancura y de sangre noble, se exhumaba alguna remota abuela esclava o mina, al tío que había cumplido condena, al abuelo que había llegado a estas tierras con sambenito. Se registran irregularidades sexuales y morales de antepasados. Y asimismo de damas. Otros documentos auxilian al estudio de la historia íntima de la familia brasileña: inventarios como los que mandó publicar en San Pablo el ex presidente Washington Luis, cartas de sesmarías, testamentos, correspondencia de la Corte y Ordenes Reales, como las que existen en MS., en la biblioteca del Estado de Pernambuco o dispersas por antiguos protocolos y archivos familiares, pastorales y relatórios de obispos, como el interesantísimo de fray Luis de Santa Thereza que amarillece en latín, copiado en linda letra eclesiástica, en el archivo de la Catedral de Olinda, actas de sesiones de órdenes terceras, cofradías, Santas Casas, como las conservadas inaccesibles e inútiles en el archivo de la Orden Tercera de San Francisco en Recife y referentes al siglo XVII, los *Documentos Interesantes para la Historia e Costumes de São Paulo*, de que tanto se sirviera Alfonso de E. Taunay para sus notables estudios acerca de la vida colonial en San Pablo, las *Actas* y el *Registro Geral da Câmara de São Paulo*; los registros de bautismo, defunciones y matrimonios de libres y esclavos y los de rol de familia y autos de procesos matrimoniales que se conservan en archivos eclesiásticos, los estudios de genealogía de Pedro de Taques en San Pablo y de Borges da Fonseca en Pernambuco; relatorios de juntas de higiene; documentos parlamentarios;

estudios y tesis médicas, inclusive la de doctorado en las facultades de Río de Janeiro y de Bahía, documentos publicados por el Archivo Nacional, por el Instituto Histórico Brasileiro en su revista, y por los institutos de San Pablo, Pernambuco y Bahía.

He tenido la suerte de obtener, no sólo varias cartas del archivo de la familia Paranhos, que me fueron gentilmente ofrecidas por mi amigo Pedro Paranhos, sino también el acceso a un importante archivo de familia, desgraciadamente ya muy dañado por la polilla y la humedad, pero con documentos hasta de los tiempos coloniales: el del Ingenio Noruega, que perteneció por largos años al capitán mayor Manuel Tomé de Jesús y luego a sus descendientes. Es de desear que esos restos de antiguos archivos particulares sean recogidos por bibliotecas y museos, y que los eclesiásticos y los de las órdenes terceras sean convenientemente catalogados. Varios documentos que permanecen en MS., en esos archivos y bibliotecas, deben ser publicados cuanto antes. Séame permitido observar de paso que es lamentable el hecho de que algunas revistas de historia consagren las más de sus páginas a la publicación de discursos patrióticos y de crónicas literarias cuando tanta materia de interés rigurosamente histórico se mantiene desconocida o de difícil acceso para los estudiosos.

No existe quizá una fuente de información más segura para el conocimiento de la historia social del Brasil que los libros de viaje de extranjeros, imponiéndose, sin embargo, mucha discriminación entre los autores superficiales o viciados por preconceptos —los Thevet, los Expilly, los Dabadie— y los buenos y honestos de la categoría



Gilberto Freyre

de Léry, Hans Staden, Koster, Saint-Hilaire, Rendu, Spix, Martius, Burton, Tollenare, Gartner, Mawe, María Graham, Kidder, Fletcher. De estos últimos me he servido largamente valiéndome de una familiaridad con ese género que no sé si debo llamar literario —muchos son libros mal escritos, aunque deliciosos en su candor casi infantil—, que data de mis días de estudiante, de las investigaciones para mi tesis *Social Life in Brazil in the Middle of the 19th Century*, presentada en 1923 a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de Columbia. Trabajo que Henry L. Mencken me hizo el honor de leer, aconsejándome que lo ampliase a libro. El libro, que es éste, debe tal palabra de estímulo al más antiacadémico de los críticos norteamericanos. Volviendo a la cuestión de las fuentes, recordamos los datos valiosísimos que se hallan en las cartas de los jesuitas. Es considerable ya el material publicado, pero debe existir aún —Juan Lucio de Azevedo, autoridad en la materia, me lo recuerda en una carta— en la sede de la Compañía mucha cosa inédita. Porque los jesuitas no sólo fueron grandes escritores epistolares —muchos de ellos al rozar detalles íntimos de la vida social de los colonos—, sino que también procuraron estimular en los *caboclos y mamelucos*, discípulos

suyos, el gusto epistolar. Escribiendo desde Bahía, en 1552, decía el jesuita Francisco Pires acerca de las peregrinaciones de los niños al sertón: “lo que no escribiré porque el Padre les ordenó que escribiesen a los niños del país; y porque puede ser que veáis sus cartas y no escribiré...”. Sería interesante descubrir esas cartas y ver lo que decían a Lisboa los caboclos del Brasil del siglo XVI. Es frecuente hallar en las cartas de los jesuitas una valiosa información referente a la vida social en el primer siglo de colonización, sobre el contacto de la cultura europea con la indígena y la africana. El padre Antonio Pires, en carta de 1552, nos habla de una procesión de negros de Guinea, en Pernambuco, ya organizada en cofradía del Rosario, todos muy en orden “unos tras de otros con las manos siempre elevadas, diciendo en coro: Ora pro nobis”. El mismo padre Pires, en carta de Pernambuco, fechada el 2 de agosto de 1551, se refiere a los colonos de las tierras de Duarte Coelho como la “mejor gente que la de todas las otras capitanías”. Otra carta informa que los indios, al principio, “tenían empacho en decir Santa Jooçaba, que en nuestra lengua quiere decir “por la señal de la Santa Cruz”, por parecerles ridículos esos gestos”.

El padre Anchieta menciona la infinidad de bichos ponzoñosos que atormentaban la vida doméstica de los primeros colonos: víboras yarará, deslizando por las casas, o cayendo de los techos sobre las camas, “y cuando los hombres despiertan se encuentran con ellas enroscadas en el cuello y en las piernas, y cuando se van a calzar por la mañana las encuentran dentro de las botas”. Y tanto Anchieta como Nóbrega destacan irregularidades sexuales en la vida de los colonos, en las relaciones de

éstos con los indígenas y los negros, y mencionan el hecho de ser mediocres los mantenimientos del país, costando todos “el triple que en Portugal”. Anchieta lamenta en los nativos lo que Camoens ya había lamentado en los portugueses: “la falta de ingenio”, esto es, de inteligencia, acrecida por el hecho de que no estudiaban con detención y de que todo se les iba en fiestas, en cantos y en holganzas, resaltando además la abundancia de los dulces y regalos, frutas abrigadas, hechas con azúcar. Detalles de un realismo honesto que se recogen en un gran número en las cartas de los padres, entre informaciones de interés puramente religioso o devoto. Detalles que nos ilustran sobre aspectos de vida colonial, comúnmente despreciados por los demás cronistas.

No debemos quejarnos, entretanto, de los legos que en crónicas, como las de Pero Magalhães de Gandavo y las de Gabriel Soares de Souza, también nos permiten entrever detalles reveladores de la vida de los primeros tiempos de colonización. Gabriel Soares llega a ser minucioso al referirse a las rentas de los “señores de ingenio”,⁴ al material de sus casas y capillas, a la alimentación, a la repostería y a la dulcería de las casas grandes, y a los vestidos de las señoras. Un poco más, y habría terminado en chismoso casi de la categoría de Pepys. El estudioso de la vida íntima y de la moral sexual en el Brasil de los tiempos de la esclavitud puede valerse de otras fuentes de información o simplemente de sugerencias: del *folklore* rural en las zonas más coloreadas por el trabajo esclavo, de los libros y cuadernos manuscritos de *modinhas* y recetas de pastelerías, de las colecciones de periódicos, de los libros de etiqueta, y, finalmente, de la novela

brasileña, en cuyas páginas algunos de sus más grandes maestros recogieron muchos interesantes detalles de la vida y de las costumbres de la antigua familia patriarcal. Machado de Assis en *Helena, Memorias Posthumas de Braz Cubas, Yayá Garcia, Dom Casmurro* y en algunos de sus libros de cuentos; Joaquín Manuel de Macedo en *Victimas Algozes, A Moreninha, O moço louro, As mulheres de mantilha*; Américo Wemecks en *Graciema*. Novelas colmadas de *zinhazinhas*, de *yayás*,⁵ de *mucamas*. José de Alencar en *Mãe, Luciola, Senhora, O demonio familiar, Tronco de Ipé, Sonhos de ouro, Pata da Gazella*; Francisco Pinheiro Guimarães en *Historia de urna moça rica y Punição*; Manuel de Almeida en *Memorias de um Sargento de Milicias*; Raoul Pompeia en *O Atheneu*; Julio Ribeiro en *A carne*; Franklin Tavora, Agrícola de Menezes, Martin Penna, França Júnior, son novelistas, folletistas o autores teatrales que fijaron, con más o menos realismo, aspectos característicos de la vida doméstica y sexual del brasileño, de las relaciones entre amos y esclavos, del trabajo en los ingenios, de las fiestas y procesiones. También los fijó a su manera, esto es, caricaturizándolas, el poeta satírico del siglo XVIII, Gregorio de Mattos. Y en memorias y reminiscencias el vizconde de Taunay, José de Alencar, Vieira Fazenda, los dos Mello Moraes, nos legaron valiosos datos.

Existen algunas novelas de extranjeros que procuran retratar la vida brasileña del tiempo de la esclavitud, pero ninguna vale gran cosa desde el punto de vista de la historia social.

En cuanto a la iconografía de la esclavitud y de la vida patriarcal, ella se encuentra magistralmente realizada por artistas de la categoría de Franz

Post, Zacharias Wagner, Debret, Rugendas, sin hablar de artistas menores y aun toscos –dibujantes, litógrafos, grabadores, acuarelistas, pintores de exvotos– que desde el siglo XVI –muchos de ellos ilustrando libros de viajes– reprodujeron y fijaron, con emoción y realismo, escenas de intimidad doméstica, instantáneas de calle y de trabajo rural, casas-grandes de ingenios y de chacras, tipos de señores, de esclavos, de mestizos.

Nos queda de los postreros cincuenta años de esclavitud, aparte de retratos al óleo, daguerrotipos y fotografías que fijan perfiles aristocráticos de señores con sus corbatas de gorguera, de *sinhá-donas* y *sinhá moças*,⁶ de peinado alto y toquilla en el cabello, niñas en el día de su primera comunión –todas de blanco, guantes, guirnaldas, velo, librito de misa, rosario–, grupos familiares, las grandes familias patriarcales con abuelos, nietos, adolescentes, en sotana de seminaristas, muchachas sofocadas entre sedas de señoras de edad.

No debo extender este prefacio, que tanto se ha distanciado de su propósito de proporcionar simplemente una idea general del plan y del método del ensayo que le sigue y de las condiciones en que fue escrito. Ensayo de sociología genética y de historia social, que pretende fijar, y a veces interpretar, algunos de los aspectos más significativos de la formación de la familia brasileña.

Desgraciadamente, no he conseguido realizar mi propósito de condensar en un único volumen toda la labor. El material desbordó, excediendo los límites razonables de un libro. Queda para un segundo libro el estudio de otro aspecto de la cuestión que, por lo demás, admite un desarrollo mayor aún.

Por ejemplo, la interpretación del 1900 brasileño, de las actitudes, de las tendencias, de los prejuicios de la primera generación brasileña, después de la ley de la Libertad de Vientre, y de la *débaçle* de 1888, debe ser hecha, relacionando las reacciones antimonárquicas de la clase propietaria, sus inclinaciones burocráticas, la tendencia de la mayoría hacia las carreras liberales, hacia el funcionarismo público, hacia las sinecuras republicanas, sinecuras en que pudiera perpetuarse la vida de ocio de los hijos de señores arruinados y desaparecieran las obligaciones humillantes del trabajo manual de los hijos de esclavos, ansiosos por distanciarse de las senzalas; relacionando todo ese régimen de burocracia y de improductividad que en el antiguo Brasil agrario, excepto las regiones más intensamente beneficiadas por la inmigración europea, siguió a la abolición del trabajo esclavo, a la esclavitud y a la monocultura. Estas últimas continuaron influyendo en la conducta, los ideales, las actitudes, la moral sexual de los brasileños. Por otra parte, la monocultura latifundaria, aun después de abolir la esclavitud, encontró modo de subsistir en algunas partes del país, todavía más absorbente y esterilizante que bajo el antiguo régimen, y más feudal aún en los abusos. Creando un proletariado de condiciones de vida menos favorable que la de la masa esclava.

Roy Nasch quedó asombrado ante el hecho de que hubiera tierras en el Brasil, en manos de una sola persona, mayores que Portugal íntegro. Le informaron que, en el Amazonas, los Costa Ferreira eran dueños de una propiedad de superficie más extensa que Inglaterra, Escocia e Irlanda juntas. En Pernambuco y Alagoas, con el desarrollo de las fábricas de

azúcar, el latifundio no ha hecho más que progresar en los últimos años, subsistiendo a su sombra y a causa de la monocultura, la irregularidad y la deficiencia en la provisión de víveres: carne, leche, huevos, legumbres. En Pernambuco, en Alagoas, en Bahía se continúa consumiendo la misma carne mala que en los tiempos coloniales. Mala y cara. De modo que, del antiguo orden económico, persiste la peor parte desde el punto de vista del bienestar general y de las clases trabajadoras, deshecho en 1888 el patriarcalismo que hasta entonces amparó a los esclavos, los alimentó con cierta largueza, los socorrió en la vejez y en la enfermedad, y proporcionó a sus hijos oportunidades de ascenso social. El esclavo fue substituido por el paria de fábrica, la senzala por el *mucambo*⁷, el “señor de ingenio” por el fabricante o por el capitalista ausente. Muchas casas-grandes quedaron vacías, mientras los capitalistas latifundarios paseaban en automóviles por las ciudades, habitaban en *chalets* suizos y palacetes normandos, e iban a París a divertirse con francesas de alquiler.

Debo agradecer gentilezas recibidas en las bibliotecas, archivos y museos por los que anduve escudriñando materiales: en la Bibliotheca Nacional de Lisboa, en el Museu Ethnologico Portugués, organizado y dirigido por un sabio, Leite de Vasconcellos; en la Biblioteca del Congreso de Washington, especialmente en la sección de documentos; en la colección Oliveira Lima de la Universidad Católica de los Estados Unidos, tan rica de libros raros de viajes sobre la América portuguesa; en la colección John Casper Branner, de la Universidad de Stanford, igualmente especializada en libros de sabios extranjeros sobre el Brasil,

sabios que fueron muchas veces, como Saint-Hilaire, Koster, María Graham, Spix, Martius, Gardner, Mawe, el príncipe Maximiliano, excelentes observadores de la vida social y familiar de los brasileños; en la sección de documentos de la Biblioteca de Stanford, donde me serví de la valiosa colección de relatórios diplomáticos y de documentos parlamentarios ingleses sobre la vida del esclavo en las plantaciones brasileñas; en la Biblioteca Nacional de río de Janeiro, hoy dirigida por mi amigo y maestro Rodolfo García; en la Biblioteca del Instituto Histórico Brasileño, en la que siempre fui tan gentilmente recibido por Max Fleiuss; en la del Instituto Archeologico Pernambucano; en el Museu Nina Rodrigues, de Bahía; en la sección de documentos de la Bibliotheca do Estado de Pernambuco; en el archivo del Cartorio de Ipojuca, cuyos inventarios del siglo XIX constituyen interesantes documentaciones para el estudio de la economía esclavista y de la vida patriarcal de familia; en la parte del archivo de la Catedral de Olinda, Mss. de pastorales e informes de obispos sobre modas, moral sexual, relaciones de amos y esclavos, etc., que el canónigo Carmo Baratía amablemente facilitó a mis estudios. Agradezco a mis buenos amigos Andrés y Geroncio Días de Anuíá Falfáo y Alfredo Machado que me hayan franqueado su archivo de familia en el Ingenio Noruega, con documentos vírgenes del tiempo del capitán mayor Manuel Tomé de Jesús, con otros de la época del barón de Jundiá, algunos de capital interés para el estudio de la vida social de los “señores de ingenio” y de sus relaciones con los esclavos.

Gilberto Freyre
Lisboa, 1931. Pernambuco, 1933

NOTAS

1. N. del T.: Esta voz, de posible origen índico, además de expresar el primitivo ingenio de azúcar (ingenio de bangué), designa en el noreste brasileño, una especie de litera con techo y cortinas de cuero.
2. N. del T.: Los servicios higiénicos de las casas-grandes, en la época de la esclavitud, eran acumulados en un barril, al que, cuando lleno, el esclavo negro llevaba y descargaba en el río o arroyo más próximo. A ese barril se le denominaba “tigre”.
3. N. del T.: “Mata de banana”: grupo de una musácea cuyo interior servía de retrete, equivalente al *yugal* nuestro, en el sentido malicioso e higiénico de la palabra.
4. N. del T.: El traductor recoge, entre comillas, la expresión brasileña “señor de ingenio”, aun cuando en algunos casos sólo se refiere al mero propietario de ingenio. En general “señor de ingenio” designa un tipo de hidalgo de provincia, lo mismo que “fazendeiro”, en las provincias del sur. El “señor de ingenio” tuvo privilegios feudales casi desde el siglo XVI, que le fueron concedidos por el rey de Portugal.
5. N. del T.: *Yaya*, *nbanhá*, *sinhá*, son formas distintas del mismo vocablo con que el esclavo designaba o se dirigía a la señora de la casa-grande, su patrona. *Sinházmba*, diminutivo de *sinhá*, era el tratamiento que daban a la hija de sus amos.
6. N. del T.: Expresiones con que las negras y mulatas del servicio doméstico diferenciaban al ama de su hija mayor.
7. N. del T.: *Mucambo* o *mocambo*, vocablo africano de origen quimbundo: choza o rancho.

RARAS PARTITURAS

Con el objeto de difundir el vastísimo patrimonio musical de la Biblioteca Nacional, se realizaron entre los años 2006 y 2008 cuatro ciclos de conciertos en el Auditorio Jorge Luis Borges. El registro en vivo de estos conciertos forma la colección, discos que desde lo inusual y su lectura reflejan el cuidadoso trabajo de ordenamiento y recuperación que lleva adelante el Programa Inventario de Partituras.



1. RAMIRO GALLO QUINTETO

Ramiro Gallo Quinteto

Octubre de 2006

2. PIANO

G. Gandini, E. Jodos, N. Guerschberg,
D. Schissi, L. Vitale, C. Aguirre

Abril de 2006

3. FOLKLORE

Lilián Saba, Coqui Ortiz, Juan Quintero
Septiembre de 2007

4. HORACIO SALGÁN

Gran Orquesta TangoVía Buenos Aires.

Dirección: César Salgán

Agosto de 2008

Ciclo de Exposiciones / 09

Abril - Mayo | Sala "Leopoldo Marechal"

José Luis Romero. Sobre la biografía y la historia

Homenaje al fundador del Centro de Historia Social, destacado estudioso de las ciudades y de la mentalidad burguesa.

Junio - Agosto | Sala "Leopoldo Marechal"

Raúl Scalabrini Ortiz. El subsuelo sublevado

Exposición sobre la obra del pensador argentino que desarrolló un análisis crítico de la realidad nacional, denunció la dependencia del país respecto del capital británico y militó en FORJA.

Junio - Agosto | "Plaza del lector"

Libros, signos y calles: de 1955 al Cordobazo

Exposición de material gráfico en el 40º aniversario de la rebelión obrera y estudiantil que marcó un hito en la resistencia antidictatorial y en la historia de las luchas populares argentinas.

Septiembre - Octubre | Sala "Leopoldo Marechal"

Pedro de Angelis. Obras y documentos

Exposición de material bibliográfico y documental sobre la obra del editor y archivero Pedro de Angelis.

Noviembre - Diciembre | Sala "Leopoldo Marechal"

Lecturas del cielo. Libros de astronomía en la Biblioteca Nacional

Exhibición de libros, revistas, atlas y cartas celestes sobre temáticas físicas y astronómicas.

Septiembre - Octubre | Sala "Leopoldo Lugones"

Javier Villafañe. El andariego

Homenaje al titiritero, poeta y escritor en el centenario de su nacimiento.

Septiembre - Noviembre | "Plaza del lector"

Historieta Argentina

Exposición de gigantografías de historietistas argentinos.



Fotografía en la BN

Mayo - Junio | Sala "Juan L. Ortiz"

El fin de un mundo. Retrato de los Selk'Nam

Fotografías de Anne Chapman

Julio - Agosto | Sala "Juan L. Ortiz"

La calle. Fotografías 2001- 2003

Fotografías de Rafael Calviño

Septiembre - Octubre | Sala "Juan L. Ortiz"

17 veces volver:

Intervenciones (de la memoria en tiempo y lugar)

Fotografías de la Cooperativa Sub.

Noviembre - Diciembre | Sala "Juan L. Ortiz"

Souvenirs

Fotografías de Juan Travník



Secretaría de
Cultura
Presidencia de la Nación



BIBLIOTECA
NACIONAL

La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú*

Por José María Arguedas

La literatura latinoamericana ha enfrentado recurrentemente el dilema de la narración del mundo indígena intentando sortear los clichés más usuales. Pocos como José María Arguedas lo han conseguido de manera tan singular. *Agua* o *Yawar fiesta*, dos de sus novelas más sobresalientes, desafían la inteligibilidad convencional. Allí, la serranía peruana aparece revelada en sus urdimbres secretas y misteriosas, sin ceder a la tentación del estereotipo fácil o la romantización literaria. Un sitio tramado por indigenismos, vasallajes mestizos, multitudes inquietas, terratenientes abusivos, migraciones y desplazamientos entre el campo y la ciudad. Sus personajes son complejos, llenos de matices que desdeñan heroísmos individuales o altruismos cifrados en aventuras populares. Arguedas busca la “lucidez” y la “oscuridad” comunitaria confiando en que en esa ambivalencia se juegan las posibilidades de una escritura que pretende ir más allá de las fracturas profundas del drama peruano. Vidas superpuestas que se resisten mutuamente y que el escritor describe con sutileza. Sin embargo, una persistente dificultad recorre sus relatos: ¿Con qué lengua narrar aquello heterogéneo que no se reconoce en las tonalidades del castellano? ¿Cómo desarrollar un estilo capaz de vincular lo regional y lo universal sin que por ello se prescindiera de los pliegues que entraña la vida popular?

Los personajes humanos en Los Andes

La diferenciación del campesino en los países descendientes del Imperio Incaico y de España ha sido determinada principalmente por causas de índole cultural; por esa razón el campesino tiene en estos países un nombre propio que expresa toda esta compleja realidad: indio. De este nombre se han derivado otros que han encontrado una difusa aplicación en el arte, en la literatura y la ciencia: indigenista, indianista, india.

Se habla así de novela indigenista; y se ha dicho de mis novelas *Agua* y *Yawar Fiesta* que son indigenistas o indias. Y no es cierto. Se trata de novelas en las cuales el Perú andino aparece con todos sus elementos, en su inquietante y confusa realidad humana, de la cual el indio es tan sólo uno de los muchos y distintos personajes.

Yawar Fiesta es la novela de los llamados “pueblos grandes”, capitales de provincia de la sierra; *Agua* es la historia de una aldea, de una capital de distrito.

Son cinco los personajes principales de los “pueblos grandes”: el indio; el terrateniente de corazón y mente firmes, heredero de una tradición secular que inspira sus actos y da cimiento a su doctrina; el terrateniente nuevo, tinte-rillesco y politiquero; áulico servil de las autoridades; el mestizo de pueblo que en la mayoría de los casos no sabe adonde va; sirve a los terratenientes y actúa ferozmente contra el indio, o se hunde en la multitud, bulle en ella, para azuzarla y descargar su agresividad, o se identifica con el indio, lo ama y sacrifica generosamente su vida por defenderlo. El quinto personaje es el estudiante pronunciado que tiene

dos residencias, Lima y “su pueblo”; tipo generalmente mesiánico cuya alma arde entre el amor y el odio; este elemento humano tan noble, tan tenaz, tan abnegado, que luego es engullido por las implacables fuerzas que sostienen el orden social contra el cual se laceró y gastó su aliento. Sobre estos personajes fundamentales flotan las autoridades, cabalgan sobre ellos; y muchas veces, según la maldad, la indiferencia o rara buena intención de tales elementos, los pueblos se conmueven y marchan en direcciones diferentes con pasos violentos o rutinarios.

Otro personaje peruano reciente que aparece en *Yawar Fiesta* es el provinciano que migra a la capital. La invasión de Lima por los hombres de provincias se inició en silencio; cuando se abrieron las carreteras tomó las formas de una invasión precipitada. Indios, mestizos y terratenientes se trasladaron a Lima y dejaron a sus pueblos más vacíos o inactivos, desangrándose. En la capital los indios y mestizos vivieron y viven una dolorosa aventura inicial; arrastrándose en la miseria de los barrios sin luz, sin agua y casi sin techo, para ir “entrando” a la ciudad, o convirtiendo en ciudad sus amorfos barrios, a medida que se transformaban en obreros o empleados regulares. ¿Hasta qué punto estos invasores han hecho cambiar el tradicional espíritu de la Capital?

La novela en el Perú ha sido hasta ahora el relato de la aventura de pueblos y uno de individuos. Y ha sido predominantemente andina. En los pueblos serranos, el romance, la novela de los individuos, queda borrada, enterrada, por el drama de las clases sociales. Las clases sociales tienen también un fundamento cultural especialmente grave en el Perú andino; cuando ellas luchan, y lo hacen bárbaramente,

la lucha no es sólo impulsada por el interés económico; otras fuerzas espirituales profundas y violentas enardecen a los bandos; los agitan con implacable fuerza, con incesante e ineludible exigencia.

Casi no hay nombres de indios en *Yawar Fiesta*. Se relata la historia de varias hazañas de los cuatro barrios de Puquio; se intenta exhibir el alma de la comunidad, lo lúcido y lo oscuro de su ser; la forma como la marea de su actual destino los desconcierta incesantemente; cómo tal marea, bajo una aparente definición de límites, bajo la costra, los obliga a un constante esfuerzo de acomodación, de reajuste, a permanente drama. ¿Hasta cuándo durará la dualidad trágica de lo indio y lo occidental en estos países descendientes del Tahuantinsuyo y de España? ¿Qué profundidad tiene ahora la corriente que los separa? Una angustia creciente oprime a quien desde lo interno del drama contempla el porvenir. Este pueblo empecinado —el indio— que transforma todo lo ajeno antes de incorporarlo a su mundo, que no se deja ni destruir, ha demostrado que no cederá sino ante una solución total.

¿Y el otro bando, la otra corriente? Esa es aún más compleja, intrincada, turbia, cambiante, de varia y contradictoria entraña, en los “pueblos grandes”. Los antiguos terratenientes, antiguos por el espíritu, están serenos, libres de escrúpulos de conciencia; el patrón de su conducta no ha sido perturbado, manejan los puños, blanden el garrote e hincan las espuelas, duramente; son los dueños. Los estudiantes y los llamados progresistas los contemplan con odio claro y lúcido; ellos, los dueños, quizá temen alguna vez este odio, pero ni dudan ni ceden. En el

mismo bando, el mismo en relación con el indio, hay otras clases de gentes distintas y frecuentemente enemigas entre sí; desde el mestizo inestable, el apenas salido de la masa india, hasta el militante revolucionario. Son muchos estos personajes y la definición de sus distintas almas no puede quizá hacerse sino a través de la novela. Ya lo hemos citado al comienzo.

¿Es novela india, sólo india o indigenista, la que trata de la aventura de todos estos personajes? Es probable o más que probable que el indio aparezca en estas novelas como el héroe fundamental. Una bien amada desventura hizo que mi niñez y parte de mi adolescencia transcurrieran entre los indios lucanas; ellos son la gente que más amo y comprendo. Pero quien se tome el trabajo de leer *Yawar Fiesta* y conozca a don Julián Arangüena y al Sargento de la Guardia Civil que aparecen en esta novela, verá que he narrado la vida de todos los personajes de un “pueblo grande” de la sierra peruana con pureza de conciencia, con el corazón limpio, hasta donde es posible que esté limpio el corazón humano. *Agua* sí fue escrito con odio, con el arrebatado de un odio puro; aquel que brota de los amores universales, allí, en las regiones del mundo donde existen dos bandos enfrentados con implacable crueldad, uno que esquilma y otro que sangra.

Porque los relatos de *Agua* contienen la vida de una aldea andina del Perú en que los personajes de las facciones tradicionales se reducen, muestran y enfrentan nítidamente. Allí no viven sino dos clases de gentes que representan dos mundos irreductibles, implacables y esencialmente distintos: el terrateniente convencido hasta la médula, por la acción de los siglos,

de su superioridad humana sobre los indios; y los indios, que han conservado con más ahínco la unidad de su cultura por el mismo hecho de estar sometidos y enfrentados a una tan fanática y bárbara fuerza.

¿Y cuál es el destino de los mestizos en esas aldeas? En estos tiempos prefieren irse; llegar a Lima, mantenerse en la Capital a costa de los más duros sacrificios; siempre será mejor que convertirse en capataz del terrateniente, y, bajo el silencio de los cielos altísimos, sufrir el odio extenso de los indios y el desprecio igualmente mancillante del dueño. Existe otra alternativa que sólo uno de mil la escoge. La lucha es feroz en esos mundos, más que en otros donde también es feroz. Erguirse entonces contra indios y terratenientes; meterse como una cuña entre ellos; engañar al terrateniente afilando el ingenio hasta lo inverosímil y sangrar a los indios, con el mismo ingenio, succionarlos más, y a instantes confabularse con ellos, en el secreto más profundo o mostrando tan sólo una punta de las orejas para que el dueño acierte y se incline a ceder, cuando sea menester. ¿Quién alterará este “equilibrio” social que ya lleva siglos –equilibrio de entraña horrible– y lo desgarrará para que el país pueda rodar más libremente, hasta alcanzar a algunos otros que teniendo su misma edad aunque menos virtualidad humana ya han dejado atrás tan vergonzoso tiempo?

Pero aludía al odio con que escribí los relatos de *Agua*. Mi niñez transcurrió en varias de estas aldeas en que hay quinientos indios por cada terrateniente. Yo comía en la cocina con los “lacayos” y “concertados” indios, y durante varios meses fui huésped de una comunidad.

¿Describir la vida de aquellas aldeas, describirla de tal modo que su palpación no fuera olvidada jamás, que golpeará como un río en la conciencia del lector! Los rostros de los personajes estaban claramente dibujados en mi memoria, vivían con exigente realidad, caldeados por el gran sol, como la fachada del templo de mi aldea en cuyas hornacinas ramos de flores silvestres agonizan. ¿Qué otra literatura podía hacer entonces, y aún ahora, un hombre nacido y formado en las aldeas del interior? ¿Hablar de las náuseas que padecen los hombres vencidos por cuanto de monstruoso ha acumulado el hombre en las grandes ciudades, o tocar adormilantes campanillas?

La lucha por el estilo.

Lo regional y lo universal

Mas un inconveniente aturdidor existía para realizar el ardiente anhelo. ¿Cómo describir esas aldeas, pueblos y campos; en qué idioma narrar su apacible y a la vez inquietante vida? ¿En castellano? ¿Después de haberlo aprendido, amado y vivido a través del dulce y palpitante quechua? Fue aquél un trance al parecer insoluble. Escribí el primer relato en el castellano más correcto y “literario” de que podía disponer. Leí después el cuento a algunos de mis amigos escritores de la Capital, y lo elogiaron. Pero yo detestaba cada vez más aquellas páginas. ¡No, no eran así ni el hombre, ni el pueblo, ni el paisaje que yo quería describir, casi podía decir, denunciar! Bajo un falso lenguaje se mostraba un mundo como inventado, sin médula y sin sangre; un típico mundo “literario”, en que la palabra ha consumido a la obra. Mientras en la

memoria, en mi interior, el verdadero tema seguía ardiendo, intocado. Volví a escribir el relato, y comprendí definitivamente que el castellano que sabía no me serviría si seguía empleándolo en la forma tradicionalmente literaria. Fue en aquellos días que leí *Tungsteno* de Vallejo y *Don Segundo Sombra* de Güiraldes. Ambos libros me alumbraron el camino.

¿Es que soy acaso un partidario de la “indigenización” del castellano? No. Mas existe un caso, un caso real en que el hombre de estas regiones, sintiéndose extraño ante el castellano heredado, se ve en la necesidad de tomarlo como un elemento primario al que debe modificar, quitar y poner, hasta convertirlo en un instrumento propio. Esta posibilidad, ya realizada más de una vez en la literatura, es una prueba de la ilimitada virtud del castellano y de las lenguas altamente evolucionadas.

No nos estamos refiriendo, en este caso, al castellano popular netamente diferenciado en algunos países como la Argentina, sino al de la expresión literaria en los países americanos en los que la supervivencia dominante de los idiomas indígenas ha creado el complejo problema del bilingüismo. La cuestión es distinta en ambos casos: allá se trata de un hecho lingüísticamente consumado, que el escritor puede o no recoger, aprovechar y recrear. Aquí, debe resolver un problema más grave, pero contando en cambio con una ventaja especialmente perseguida por el artista: la posibilidad, la necesidad de un acto de creación más absoluta.

Existía y existe frente a la solución de estos espacialísimos trances de la expresión literaria, el problema de la universalidad, el peligro del regionalismo que contamina la obra y la cerca. ¡El peligro que contiene siempre la inclusión

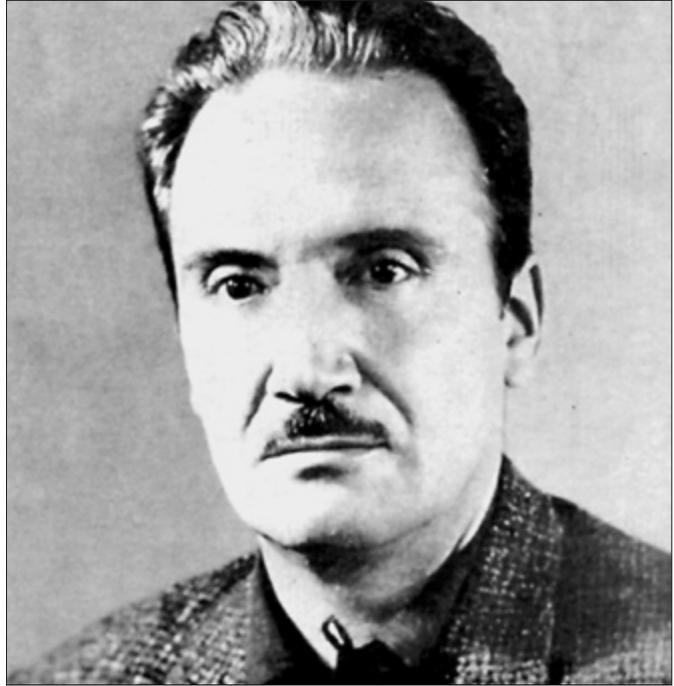
novísima de materias extrañas en un instrumento ya perfecto y límpido! Pero en tales casos la angustia primaria ya no es por la universalidad sino por la simple realización. Realizarse, traducirse, convertir en torrente diáfano y legítimo el idioma que parece ajeno; comunicar a la lengua casi extranjera la materia de nuestro espíritu. Esa es la dura, la difícil cuestión. La universalidad de este raro equilibrio de contenido y forma, equilibrio alcanzado tras intensas noches de increíble trabajo, es cosa que vendrá en función de la perfección humana lograda en el transcurso de tan extraño esfuerzo. ¿Existe en el fondo de esa obra el rostro verdadero del ser humano y de su morada? Si está pintado ese rostro con desusados colores no sólo no importa; puede tal suceso concederle mayor interés al cuadro. Que los colores no sean sólo una maraña, la grotesca huella del agitarse del ser impotente; eso es lo esencial. Pero si el lenguaje así cargado de extrañas esencias deja ver el profundo corazón humano, si nos transmite la historia de su paso sobre la tierra, la universalidad podrá tardar quizá mucho; sin embargo vendrá, pues bien sabemos que el hombre debe su preeminencia y su reinado al hecho de ser uno y único.

En mi experiencia personal la búsqueda del estilo fue, como ya dije, larga y angustiosa. Y un día de aquéllos, empecé a escribir, para mí, fluida y luminosamente, como se desliza el agua por los cauces milenarios. Concluí el primer relato en pocos días y lo guardé temerosamente.

Yo, había escrito ya *Warma Kuyay*, el último cuento de *Agua*. El castellano era dócil y propio para expresar los íntimos trances, los míos; la historia de mí mismo, mi romance. He ahí la

historia del primer amor de un mestizo serrano, de un mestizo del tipo culturalmente más avanzado. Amor por una india, frustrado, imposible, del más triste y aciago final. Ya sé que aun en ese relato el castellano está embebido en el alma quechua, pero su sintaxis no ha sido tocada. Esa misma construcción, el castellano de *Warmá Kuyay*, con todo lo que tiene de aclimatación no me servía suficientemente para la interpretación de las luchas de la comunidad, para el tema épico. En cuanto se confundía mi espíritu con el del pueblo de habla quechua, empezaba la descarriada búsqueda de un estilo. ¿Se trataba sólo de una elemental deficiencia de conocimiento del idioma? Sin embargo yo no me quejo del estilo de *Warmá Kuyay*. Sumergido en la profunda morada de la comunidad no podía emplear con semejante dominio, con natural propiedad el castellano. Muchas esencias, que sentía como las mejores y legítimas, no se diluían en los términos castellanos construidos en la forma ya conocida. Era necesario encontrar los sutiles desordenamientos que harían del castellano el molde justo, el instrumento adecuado. Y como se trataba de un hallazgo estético, él fue alcanzado como en los sueños, de manera imprecisa.

Logrado naturalmente para mí, para el buscador. Seis meses después abrí las páginas del primer relato de *Agua*. Ya no había queja. ¡Ese era el mundo! La pequeña aldea ardiendo bajo el fuego del amor y del odio, del gran sol y del silencio; entre el canto de los zorzales guarecidos en los arbustos; bajo el cielo altísimo y avaro, hermoso pero cruel. ¿Sería transmitido a los demás ese mundo? ¿Sentirían las extremas pasiones de los seres humanos que lo habitaban? ¿Su gran llanto y la



increíble, la transparente dicha con que solían cantar a la hora del sosiego? Tal parece que sí.

José María Arguedas

Yawar fiesta está comprendido aún en el estilo de *Agua*. Cinco años luché por desgarrar los quechuismos y convertir al castellano literario en el instrumento único. Escribí los primeros capítulos de la novela muchas veces y volví siempre al punto de partida: la solución del bilingüe, trabajosa, cargada de angustia.

Pero los dos mundos en que están divididos estos países descendientes del Tahuantinsuyo se fusionarán o separarán definitivamente algún día: el quechua y el castellano. Entretanto, la vía crucis heroica y bella del artista bilingüe subsistirá. Con relación a este grave problema de nuestro destino, he fundamentado en un ensayo mi voto a favor del castellano.

¿En qué idioma se debía hacer hablar a los indios en la literatura? Para el bilingüe, para quien aprendió a hablar

en quechua, resulta imposible, de pronto, hacerlos hablar en castellano; en cambio quien no los conoce a través de la niñez, de la experiencia profunda, puede quizá concebirlos expresándose en castellano. Yo resolví el problema creándoles un lenguaje castellano especial, que después ha sido empleado con horrible exageración en trabajos ajenos. ¡Pero los indios no hablan en ese castellano ni con los de lengua española, ni mucho menos entre ellos! Es una ficción. Los indios hablan en quechua. Toda la sierra del sur y del centro, con excepción de algunas ciudades, es de habla quechua total. Los que van de otras regiones a residir en las aldeas y pueblos del sur tienen que aprender el quechua; es una necesidad ineludible. Es, pues, falso y horrendo presentar a los sirvientes quechuas aclimatados en la Capital. Yo, ahora, tras dieciocho años de esfuerzos, estoy intentando una traducción castellana de los diálogos de los indios. La primera solución fue la de crearles un lenguaje sobre el fundamento de las palabras castellanas incorporadas al quechua y el elemental castellano que alcanzan a saber algunos indios en sus *propias aldeas*. La novela realista, al parecer, no tenía otro camino.

El desgarramiento, más que de los quechuismos, de las palabras quechuas, es otra hazaña lenta y difícil. ¡Se trata de no perder el alma, de no transformarse por entero en esta larga y lenta empresa! Yo sé que algo se pierde a cambio de lo que se gana. Pero el cuidado, la vigilia, el trabajo, es por guardar la esencia. Mientras la fuente de la obra sea el mismo mundo, él debe brillar con aquel fuego que logramos encender y contagiar a través del otro estilo, del cual no estamos

arrepentidos a pesar de sus raros, de sus nativos elementos.

¿Fue y es ésta una búsqueda de la universalidad a través de la lucha por la forma, sólo por la forma? Por la forma en cuanto ella significa conclusión, equilibrio alcanzado por la necesaria mezcla de elementos que tratan de constituirse en una nueva estructura.

Yo no dudo —y que se me perdone la afirmación de este convencimiento—, yo no dudo del valor de las novelas que se publican en este libro¹, de su valor en relación con el que actualmente escribo. Haber pretendido expresarse con sentido de universalidad a través de los pasos que nos conducen al dominio de un idioma distinto, haberlo pretendido en el transcurso del salto, ésta fue la razón de la incesante lucha. La universalidad pretendida y buscada sin la desfiguración, sin mengua de la naturaleza humana y terrena que se pretendía mostrar; sin ceder un ápice a la externa y aparente belleza de las palabras.

Creo que en la novela *Los ríos profundos* este proceso ha concluido. Uno solo podía ser un fin: el castellano como medio de expresión legítimo del mundo peruano de los Andes; noble torbellino en que espíritus diferentes, como forjados en estrellas antípodas, luchan, se atraen, se rechazan y se mezclan, entre las más altas montañas, los ríos más hondos, entre nieves y lagos silenciosos, la helada y el fuego.

No se trata, pues, de una búsqueda de la forma en su acepción superficial y corriente, sino como problema del espíritu, de la cultura, en estos países en que corrientes extrañas se encuentran y durante siglos no concluyen por fusionar sus direcciones, sino que forman estrechas zonas de confluencia,

mientras en lo hondo y lo extenso las venas principales fluyen sin ceder, increíblemente.

¿Y por qué llamar indigenista a la literatura que nos muestra el alterado y brumoso rostro de nuestro pueblo y nuestro propio rostro, así atormentado? Bien se ve que no se trata sólo del indio. Pero los clasificadores de la literatura y del arte caen frecuentemente en imperfectas y desorientadoras conclusiones. No obstante les debemos agradecer por habernos obligado a escribir esta especie de autoanálisis, o confesión, que lo hacemos en nombre de quienes han de padecer y

padecen el mismo drama de la expresión literaria en estas regiones.

(*) Este ensayo, escrito por José María Arguedas en 1950, estaba destinado a figurar como prólogo de la segunda edición de *Agua y Yawar Fiesta*, proyecto que la Editorial Huascarán, de Lima, no llegó a concretar. Posteriormente Pedro Lastra, de acuerdo con el autor, lo incorporó a la edición chilena de *Yawar Fiesta* (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1968, vol. 13 de la colección *Letras de América*, dirigida por P. Lastra).

NOTAS

1. *Mar del Sur*. Revista peruana de cultura. Lima-Perú, año II, vol III, N° 9, enero-febrero de 1950, pp. 66-72. Versión revisada y corregida por el autor.

Rutina y transgresión en el lenguaje

Por Humberto Giannini ()*

El ensayo de Humberto Giannini que publicamos aquí, puede leerse como un modo de homenaje a su labor filosófica y también como forma de llamar la atención sobre las tareas filosóficas que nos sirven como legado e inspiran acciones y escritos futuros.

En este escrito, Giannini trata uno de sus temas favoritos, la evidencia del ser en la práctica del lenguaje, tomada en sus diversos planos de dramatismo y errancia. El problema formulado, el de la rutina de las conversaciones diarias “en el domicilio, en el trabajo o en la urbe”, le sirve para reflexionar sobre la emergencia de una chispa inmanente de libertad en lo que siempre parece—sin dejar de serlo—la manera en que el armazón carcelario de una praxis congelada del habla parece someternos. Una reflexión que trata la viscosa dispersión de la vida cotidiana para darnos, con sus modos de habla, los síntomas vivos de la emancipación o de la callada guerra que se sitúa detrás de los utensilios más obvios del lenguaje. Este es el corazón de la obra del filósofo chileno, lo que él llama el núcleo oscuro pero vivo de la experiencia moral.

Estas reflexiones conforman uno de los capítulos de mi trabajo, en prensa, intitulado A la búsqueda del tiempo común (Perdido, por lo general). Tiempo común es aquel de la disponibilidad de unos para otros, en un sentido radicalmente opuesto al de tiempo funcional, en que la disponibilidad es sólo para sí. Tiempo de la soledad, este último, por tanto.

La búsqueda de un tiempo común es búsqueda, entonces, de una comunicación real o como lo venimos diciendo también, de una experiencia común. Hemos elegido la vida cotidiana como 'método' y como campo de investigación: a partir de ella intentamos saber qué pasa, por ejemplo, con la experiencia del tiempo (y con el tiempo de las experiencias).

La vida cotidiana, ¡se comprende!, no es equivalente a la rutina; suele, por el contrario, ser una lucha contra la expansión de ésta: contra 'la desertificación' de la vida. En este sentido representa una continua conducta de pequeñas (y grandes) transgresiones a la rutina. Nuestra actual investigación intentará describir las transgresiones que ocurren en el habla cotidiana. Nada más.

Se tiende a presentar la vida cotidiana como sumida en un murmullo de voces insignificantes, en un parloteo carente de sentido, sin apoyo alguno de testimonios reales. Lo que habla es el anónimo 'se dice', 'se comenta', etc. Al menos ésta o muy cercana a ésta es la opinión de Heidegger.¹ Una opinión que ahora quisiéramos discutir.

Tengamos en cuenta que la vida en común es un constante intercambio de voces y expresiones —y de silencios, también— que constituyen en

definitiva la experiencia lingüística de una comunidad y el criterio último de lo que es significativo o insensato.²

El hombre, al comunicar, es portador de una experiencia personal; pero, como ya lo hemos manifestado,³ también lo es sin saberlo de una experiencia colectiva e histórica; arcaica, a veces. Cuando se examina el discurso corriente —el habla⁴— en sus grados de significabilidad, debería tenerse esto en cuenta.

En todo caso, la nivelación lingüística o la pérdida de responsabilidad en el 'se dice' es un aspecto que atañe sólo a la rutina. Ahora bien, puesto que la vida cotidiana es en algún sentido transgresión a esa rutina niveladora, habría que examinar si no existen en el plano del lenguaje modos correspondientes de transgresión al hablar degradado de la rutina. Es lo que intentaremos hacer a continuación, a partir de nuestro esquema topológico.⁵

I. Delimitación del concepto de "transgresión lingüística"

La rutina se mueve pesadamente por entre las cosas que 'hay que hacer' o lo que 'hay que esperar', conforme a normas y hábitos prefijados y a leyes naturales consabidas: sucesión de las estaciones, llegada del frío, llegada del calor, etc. Se instala lo rutinario como extensión continua y despoblada que va absorbiendo en su inmenso horizonte las trascendencias reales del tiempo: el abismo del pasado, el abismo del futuro. Parodia de lo eterno —decíamos— que sólo percibe continuidad y extensión: lo que se nivela por la ley, en el hábito o con el olvido.

Sin embargo, la vida se las arregla tenazmente para transgredir los límites

que se impone. Así, el rodar cotidiano es, en su dimensión más honda, reiterada transgresión de aquella rutina que él mismo segrega.

Dedicaremos este capítulo únicamente a las transgresiones propias del habla.

Y no a todas, por lo demás: hubiésemos querido referirnos aunque fuera de paso a una actividad que por su propia naturaleza recoge y consagra diariamente la transgresión: el periodismo. Porque, dicho en pocas palabras, un diario tiene por oficio el contar lo que pasa, y lo que al pasar, quebranta o por último, modifica el orden cotidiano. La noticia, ¿no es en cuanto tal, relato de una incansable contingencia transgresora?

Sobre esto habría mucho que decir; pero no concierne a nuestro tema actual. Y la razón es ésta: el hecho de que a la hora del Telenoche o, por la prensa, al desayunar, la opinión pública⁶ se informe de todo lo que pasa en este anchuroso mundo; esto ha llegado a ser parte de la rutina del hombre contemporáneo. Gesto significativo, por cierto, pero en ningún caso equivalente a un gesto transgresor. Al antiguo anhelo de tener una formación se le suplanta en nuestra rutina actual, por el estar informado, hecho que en verdad no alcanza a constituir un estado, sino que forma parte de la nueva rutina de lo contingente. En otras palabras: el estar informado 'al minuto' de las transgresiones que pasan, no nos convierte en ningún sentido en transgresores.

En todo caso, nuestro interés actual no es discutir la actitud de los destinatarios de un discurso determinado. Por el contrario: nuestro examen va a centrarse exclusivamente en actos lingüísticos de intercambio (hablar,

responder) que implican ellos mismos una transgresión, independiente de qué hagan sus destinatarios.

II. El lenguaje informativo

Pues bien, la rutina echa mano a un lenguaje que confirma y afianza su consabido modo de ser. Por tanto, antes de ocuparnos de los otros lenguajes, los transgresores, nos detendremos en éste, que es obsecuente con ella.

De partida: la rutina excluye celosamente de sí al lenguaje poético. Su 'estilo' es la prosa, el género prosaico. Esto se comprende. Pues con tal exclusión se asegura que la palabra no transgreda el orden de las cosas, no albergue sorpresas semánticas incontrolables que impliquen cambios de dirección; se asegura, en fin, de que vaya recta a las cosas: de los labios a la obra, a la máquina que hay que mover, al botón que hay que apretar, a la dirección por la que hay que seguir. Lo llamaremos a falta de un nombre mejor, lenguaje informativo.

Destinado a convertirse a través de la respuesta adecuada del receptor, en resultado previsto, más que mostrar, más que decir, desata una operación y así se encadena como engranaje preciso y transparente al mecanismo del quehacer cotidiano. Es el lenguaje propio del trabajo, del tiempo ferial y, por tanto, está regido exclusivamente por el principio de la eficacia.

Pero también es uno de los lenguajes de la calle: voces anónimas de los altoparlantes que informan de esto o aquello; señales peatonales o vehiculares que prohíben o permiten ciertas conductas; avisos, anuncios, etc. Y aunque la propaganda callejera envuelva a veces una retórica no

exactamente informativa, cumple el oficio neto de producir en el transeúnte una operación subliminal con los objetos que indica o recomienda.

Por último, en el domicilio, si entendemos éste en su significado afectivo de ‘hogar’,⁷ de punto de re-uniión cotidiana de seres afines: por cierto, hay allí continuo intercambio de informaciones, aunque siempre teñido de emotividad, y en medio de otros modos de comunicación localmente más propios.

Digamos para resumir este punto, que la información es un modo de intercambio lingüístico con uso preferencial en un determinado territorio de nuestra topología –en el trabajo– y con un uso complementario en el domicilio y en la calle.

III. El diálogo

Supongamos ahora que esto último no ocurra siempre así (como de hecho no ocurre); que haya algún hogar en el que el lenguaje informativo domine plenamente sobre los otros; que se vuelva el modo exclusivo de intercambio verbal. Y supongamos que, consciente de ello, un miembro del grupo afectado invite a los otros a ‘entablar un diálogo franco y abierto’. Frases éstas que se escuchan frecuentemente.

¿Qué es el diálogo?

Tal vez en su acepción original signifique algo como ‘a través del poder de la palabra razonadora’, a través del logos. Pero esta referencia etimológica, que puede llegar a significar mucho, así expresada, dice muy poco.

Provisoriamente, convengamos que el diálogo, en concreto, representa un modo de enfrentar, en común, problemas que emergen en medio de

‘las dificultades de la vida’; un ¡alto! en el quehacer rutinario, con intención de volver a él, pero vivificado o hecho más efectivo justo en virtud de la conducta dialogante: vivificada la rutina pública, por ejemplo, en virtud del diálogo que Sócrates entabla con sus conciudadanos; la rutina familiar, en virtud del diálogo a que hemos hecho referencia. O simplemente, hecha más efectiva: la rutina laboral, por ejemplo, en virtud del diálogo entre obreros y patrones; la rutina científica, en virtud del diálogo interdisciplinario, etcétera.

Resumiendo: es porque la comunicación habitual rutinaria se halla seriamente entrabada en su decurso o porque está francamente en crisis, que el diálogo llega a hacerse indispensable. Tenemos que entenderlo, pues, como meta-lenguaje y suspensión reflexiva de aquello que veníamos haciendo consuetudinariamente y que ya no nos resulta o no nos resulta tan bien. Un alto en el *modus vivendi*, en el curso rutinario de las cosas. Transgresión a su modo irreflexivo de ser.

Viene al caso recordar esto:

La idea del diálogo como transgresión es válida, y lo es sobremanera, aplicada a la actividad socrática. Sócrates fue, en verdad, el gran transgresor de la rutina ateniense; tábano, como él mismo se apodara, para el pensamiento pensado y no pensante; para ese pensamiento que suele adormecerse en la tibieza de las fáciles conclusiones. Que además transgrediera otras cosas, de lo que instintivamente se defendió el pueblo ateniense, éste es un punto sobre el cual hemos de volver.

En nuestro tiempo, la exasperación de los conflictos de la rutina social, la imposibilidad y, de todos modos, la inconveniencia de resolverlos imposiblemente; por último, la concepción

misma de la democracia como una ‘comunicación infinita’,⁸ todo esto ha devuelto al diálogo socrático el prestigio de mediador obligado entre subjetividades e intereses a primera vista irreductibles. Sin embargo, no siempre la buena disposición al diálogo intuye las dificultades teóricas y prácticas que éste implica: menos aún, la amenaza mortal que entraña para la rutina de quienes intervienen honradamente en él. Es posible que todavía no sepamos cabalmente hasta qué punto Sócrates pagó con su vida el haber hecho tan real y tan pública esta amenaza.

Alguien pensará que estamos exagerando. En primer término, ¿por qué el diálogo habría de ser una transgresión? Pero, además, ¿por qué habría de amenazar vitalmente a quien entra en su juego? Cuestiones que, por cierto, tenemos que examinar más detenidamente.

Como categoría de la vida cotidiana, llamamos ‘transgresión’, en general, a cualquier modo por el cual se suspende o se invalida temporalmente la rutina, en vistas, incluso, de la eficacia posterior de esa misma rutina: con miras a restablecer la normatividad dentro de normas más eficaces de convivencia. Es lo que ocurre con el diálogo.

Así, el diálogo es un drama que se prepara, que se convoca, que finalmente se entabla, en medio de una rutina suspendida y a causa de puntos de vista o intereses que se van explicando, y van poniendo en tensión a las llamadas ‘partes del conflicto’: a los personajes del drama.

Un primer elemento importante en su estructura –sobre todo cuando se trata de intereses abiertamente en conflicto– es la heterogeneidad y contraposición funcional de los dialogantes (personajes): gobierno-

oposición, civiles-militares, operados-patrones, acreedores-deudores, etc. Meta-lenguaje, como decíamos, de un lenguaje ‘especializado’ que ocasionalmente se pone entre paréntesis para articularlo mejor.

Como convocatoria, el drama dialógico –el drama de advenimiento– es, pues, “mera” suspensión de la rutina. Y bastaba eso para que lo llamáramos “transgresión”.

Sin embargo, el desenlace de este drama bien puede quebrantar la rutina y sus normas, en un sentido mucho más pleno y definitivo. Y esto es lo que vamos a examinar en seguida.

Desde que el hombre aceptó en su alma convivir con otros seres humanos, desde entonces, ya no puede disputarles directamente las cosas. Desde entonces lo que disputa con ellos es el derecho a poseerlas. Así, cuando se entabla un diálogo sobre cualquier argumento –teórico o práctico– el conflicto tiene que transformarse por fuerza y sin excusas en un conflicto de ideas. Y suspender la norma, la normalidad para replantearse la actualidad de un derecho, constituye uno de los más violentos remezones a esa rutina que “cuenta siempre con las cosas”; que es posesiva, por naturaleza.

Ahora bien, para llegar al diálogo hay que quererlo. Esto significa, por lo menos, dos cosas sustanciales: en primer término, reconocer la existencia del conflicto; reconocer que “hay aquí un problema”. En segundo término, querer alcanzar una solución que convenza, o si esto no es posible de ninguna manera, que convenga a las partes. Pero, si lo que está en juego, en última instancia, son ideas, principios; si lo que se busca es una experiencia común, entonces, la finalidad última del diálogo no es otra que el

convencimiento. Su modo ideal de vencer. He aquí su gran dificultad.

Y he aquí también la actitud que puede parecer altamente peligrosa: poner en juego “estas ideas mías”, por las que tal vez vivo o por las que me digo a mí mismo todos los días que lo que hago es bueno y es justo; ponerlas en juego, exponerlas imprudentemente a la eficacia –nótese bien: a la eficacia– de las ideas de mi contrincante; y arriesgar, así, que se me confundan, que se esfumen y, desposeído de ellas, quedar a merced de otras ideas –de “las ideas foráneas”– que pugnan por echar raíces en mi propia alma. Tal, el riesgo.

Mientras se consideran las ideas como posesiones; útiles, además, maravillosamente útiles, para justificar otras posesiones (fundamentar derechos), pocos están dispuestos a correr este riesgo de perderlas. (¿Quién lo decía?: ¡El error no tiene derechos! Ni siquiera a ser escuchado) Salvo que nos acomodemos a la virtud del hombre que Parménides llama “bicéfalo”: llegar a pensar las cosas de un modo y seguirlas haciendo de otro.

Pero nosotros hablamos aquí de un diálogo verdadero, en contraposición al diálogo de sordos: en el que nadie se expone a la cualidad intrínseca del argumento ajeno; y en contraposición al diálogo infecundo: en el que sus conclusiones no importan lo más mínimo a la vida.

La naturaleza de un diálogo tal podría, pues, resumirse en lo siguiente: desde un punto de vista objetivo, ha de estar regido por el principio de verdad: No sólo se quiere el diálogo. Se lo quiere justamente para alcanzar por su intermedio una experiencia común, esto es, un conocimiento teórico y una valoración práctica de las cosas¹⁰ que constituya un criterio válido para zanjar

las dificultades y reanudar la rutina suspendida. En esta eficacia, en esta fuerza resolutive consiste justamente su verdad.

Ahora, desde un punto de vista subjetivo, al diálogo debe regirlo un principio de veracidad, virtud ésta propia de una conciencia hospitalaria, que sabe, llegado el caso, tratar a las ideas más como huéspedes que como propiedades personales; por una conciencia que sepa “dejarlas partir”.

Lo que resulta sumamente arduo para las cuestiones de fe; allí la virtud argumental del otro encuentra un límite insuperable en “aquello que se sabe sin poder demostrarlo”; a veces, sin siquiera poder expresarlo.¹¹ Ese es su drama.

Para la argumentación política, en cambio, en la que se juegan los intereses terrenales de los individuos, la instauración de una “sociedad dialogante” es un imperativo moral. En esto se juega nada menos que la humanidad del ser que sólo mediante (dia) el “logos” es hombre.

IV. La polémica

La degradación del diálogo se llama “discusión” o “polémica”. Sin embargo, no es preciso que sea un diálogo el que degenera en discusión, para que ésta surja. Ambos modos son independientes. Habría que decir que, en contraposición al diálogo, la discusión no se prepara, no se convoca: ocurre simplemente, en el cruce ontológico de dos individualidades. (En la calle, en el trabajo, por “el turno del baño” en el domicilio; por último, a raíz de una conversación o de un diálogo previos.) Tampoco se sabe a ciencia cierta a dónde irá a parar: si en trompadas o en un diálogo conciliador.



Humberto Giannini

Tiene, pues, el rasgo de la emergencia pura y de la imprevisibilidad. Y este rasgo suyo de imprevisible, tanto por su ocurrencia como por su desenlace, crea expectación, concita curiosidad, tiende, en fin, a desviar el curso pacífico de la rutina. Por eso, aparece como una forma más vistosa, y más sonora también, de transgresión que el diálogo. No obstante, esto es ilusorio.

En cierto sentido todo es discutible. Y lo es a causa de la aparente ambigüedad de las cosas con que trata el hombre: ambigüedad de los hechos, ambigüedad –terrible ambigüedad– de las palabras, ambigüedad de los valores y de los sentimientos, etc. Ambigüedades que al ponerse repentinamente de manifiesto, desatan el conflicto de las intenciones, de las

interpretaciones, de los intereses que se encuentran allí, oponiéndose.

En un hecho: quien discute sólo percibe la verdad o la justicia de sus propias ideas, a las que se aferra y por las que se juega ciegamente. A la discusión se llega con la “Verdad”, con el sentimiento irrenunciable de tenerla y con la voluntad de retenerla a toda costa. En estas condiciones, el otro es más que un opositor. En última instancia, lo que se busca en el enfrentamiento es hacer pasar el conflicto a través de la responsabilidad del otro. Este es el culpable, el Enemigo. Entonces, cualquier argumento resultará bueno para demoler su versión de las cosas: desde el argumento sofista, especioso, hasta la descalificación resumida del otro: su rebajamiento moral, el insulto, la contumelia, la maldición,¹² para quedarnos en el plano exclusivamente verbal.

En resumidas cuentas: a la discusión se va a ganar, a quedarse con toda la razón y con la última palabra; lo que implica que allí no ocurre en momento alguno el reconocimiento de la perspectiva ajena o que de partida se la da por falsa. La mueve, pues, un principio erístico, agonal, de cuyo uso los sofistas y alguna vez, hay que confesarlo, el propio Sócrates platónico fueron maestros.

V. Mito y logos

Pues bien. Discutir, dialogar, son modos de transgredir el lenguaje informativo por el que la rutina camina a sus anchas; a su vez, modos de expresar transgresiones, conflictos reales, en el plano de la convivencia.

Hablemos ahora de la conversación.

¿Qué pasa con ella: qué pasa con la afable conversación de los amigos o

con la tertulia familiar? ¿Es que no son sino una mezcla caótica de todos los otros modos, desde la información hasta la disputa? ¿O suponen, como lo pensamos, una disposición de ánimo tan radicalmente diversa como lo es la disposición hacia el mitos en relación al logos?

Contestar esto último nos lleva a evocar uno de los momentos más dramáticos y decisivos de la historia de Occidente: la agresiva instalación del diálogo socrático en medio de la vida ateniense; y a plantear la repetición a nivel cotidiano de una vieja pugna en el corazón de la humanidad.

Como con saña lo supuso Nietzsche, tal vez en algo muy importante tuvo razón Atenas contra Sócrates. Tal vez, en este punto: Sócrates arremetió sin piedad contra un hecho cotidiano, espontáneo e inocente, cálido y placentero; semillero irremplazable además de la experiencia común de un grupo humano o de una ciudad: arremetió contra la institución venerable de la conversación. Y pretendía convertirla en algo rígidamente encauzado hacia la obtención “allí mismo” de verdades eternas; “allí mismo” donde los parroquianos sólo deseaban intercambiar experiencias y hacer de este intercambio un espectáculo placentero para ellos mismos.

Ha quedado pendiente en la historia de la filosofía el resultado de esta disyuntiva: saber a ciencia cierta si aquella sustitución forzada favorecería, en última instancia, la pesca de la verdad, oficio al que Sócrates dedicara su existencia. El otro disyunto: que en esta forzada “depuración dia-lógica” socrática se reprima la expresión histórica, social, de una experiencia solidaria de la vida y su sentido. Pero, en el fondo, uno puede preguntarse si aquí no ha

quedado pendiente la vieja contraposición entre logos y mito.¹³

No corresponde a nuestro actual cometido seguir las vicisitudes históricas de esta contraposición. Conformémonos con examinar ahora la enemistad que se origina entre sus eventuales descendientes: el diálogo y la conversación.

VI. La narración

Entre tantas funciones que asume en la vida teórica y práctica, es principalmente un método (un camino=odos) ancho y común para acceder a la realidad de algo. Un camino que en vez de subsumir el presente desconocido bajo una ley conocida, como hacen las ciencias, en general, da cuenta de, o mejor, cuenta, cómo tal cosa determinada ha llegado a ser lo que es, a través de una historia también determinada. Empecemos destacando este hecho curioso: “contar” significa en castellano tanto “narrar” como “numerar”; y ambos sentidos se corresponden con la disposición anímica dominante en la conversación. En efecto, se cuentan, se narran, hechos propios o ajenos; y se cuentan, en primerísimo lugar, para hacer comprensible una existencia (preferencialmente la nuestra), o una situación, ante los otros.

Y he aquí la correspondencia: sólo a través de un tiempo vivido como narrable (digno de ser narrado), sólo a través de un tiempo esencialmente cualitativo, es que vamos contando, numerando, en la memoria esta vida que nos pasa. Sólo de este modo contamos el tiempo existencial.

Se narra lo que pasa, y justamente por pasar no queda, salvo en la palabra que lo narra, salvo en la palabra del narrador que lo devuelve a la realidad,

tal vez para iluminar ésta en su ser pasajero; tal vez, por pura diversión. Pero, si esto es así: si se narra lo que no puede volver a la existencia sino en virtud de la palabra, entonces, la narración es algo insustituible en el conocimiento de las cosas que pasan; a lo menos de las cosas que no vuelven a pasar nunca de la misma manera. Salvo que imaginemos que nada nuevo ocurre bajo el Sol, que todo lo que pasa se pueda subsumir sin residuos bajo una misma fórmula abstracta y general; que todo sea susceptible de ser explicado en una ecuación lineal, sin desniveles de tiempo.

Parece que la comprensión de las cosas, al menos de las cosas humanas, exige más: parece que cuando uno se pregunta seriamente, por ejemplo, por qué tal persona hizo tal cosa determinada, sonaría a chanza que se nos respondiera, trayendo a colación una ley de validez universal del proceder humano y no señalándonos las razones personales y libremente evaluadas que tal persona tuvo para actuar así y no de otro modo. En tal caso, pese a la importancia infranqueable del marco general, es la narración de los hechos y la interpretación de las intenciones lo que importa.

Ley e historia —o en sus modos paradigmáticos: *logos* y *mithos*—, dos caminos (métodos) para acceder a la realidad; caminos que se entrecruzan, se confunden, se chocan a lo largo de la historia del pensamiento vivo de los pueblos; dos modos irreductibles, uno al otro: Pues, mientras en la explicación —en el universo del “es”— todo está dado, tanto lo invisible (para nosotros) como lo visible; mientras que en este universo el ser ya está ahí sólidamente constituido y emanando de sí su soberbia identidad; la narra-

ción, en cambio, es narración de algo que adviene, o más bien, que irrumpe por caminos no transitados, desde el no ser, para instalarse en medio de lo que pasa tranquilamente todos los días. Lo que se narra adviene como pura novedad de ser. Por eso justamente se narra.

Y este es el punto que ahora nos importa: narrar es transgredir el Ser justamente en el órgano por el cual mantiene su virtud de ser: la identidad sin novedad ni historia. Es decir: el irremediable regreso a sí mismo. Pero, ¿no era este ser lo que definía a la rutina?

Por el contrario, lo que pasa, justamente pasando cambia el rumbo y el destino de aquello que, sometido a una ley o una rutina, pasaba siempre: la dialéctica del pasar-queedar, de la que hemos hablado en otro lugar.¹⁴ Una transgresión, puesto que invierte la prioridad del ser sobre el devenir, de lo necesario-universal sobre lo contingente-individual; de lo rutinario sobre la novedad; y en vez de hacer derivar ésta, pacífica, mecánicamente, de aquel Ser universal, da vueltas las jerarquías y funda el Ser o el hábito de ser de los entes en el Advenimiento (*adventus*) o en la irrupción de lo que Pasa:¹⁵ en la trizadura de lo continuo, de lo racional puro. Y es esta irrupción, el triunfo siempre renovado y siempre inestable del mito sobre el logos.

Así, con la narración se quiebra el círculo de hierro de lo idéntico, que explica lo mismo por lo mismo; y se quiebra también la rutina que sólo sabe seguir adelante por un mismo camino, que no lleva a parte alguna.

Esto, en cuanto la narración es, como decíamos, “un método” para acceder a la realidad de las cosas.

VII. La conversación

Ahora bien, “el estilo narrativo” corresponde esencialmente a un modo de ser con los otros, a un modo de acoger y ser acogido, no reductible a ninguno de los modos antes mencionados.

Es claro que en la conversación los sujetos no se contraponen, no se enfrentan, como de alguna manera ocurre en el diálogo, y de todos modos, en la discusión. No obstante, como ya habíamos adelantado, este modo de ser con los otros es también una transgresión a la rutina en que dejamos correr la vida. Y en su aparente inocencia, el modo lingüístico más significativo y esencial.

Volvamos a nuestro esquema topológico:

Evidentemente en la rutina del trabajo conversar es una transgresión. Y explícitamente sancionada. También en los trámites laborales representa un elemento distractivo y reprobado por las normas de eficiencia y economía. En todo caso, llega a aceptarse como parte de la rutina y del trámite mismo, en el manejo de las relaciones públicas y en aquellos encuentros de conveniencia que abren contactos y ablandan voluntades.

Por lo que respecta a la calle: el detenerse a conversar en la vía pública, visto en sí mismo, es un acto de des-vío, una transgresión al sentido de “tránsito” y a la condición de transeúntes que asumimos en él.

Tal condición de *homo viator*, de transeúnte, termina, sin embargo, cada día en el domicilio. El domicilio representa simbólicamente, como lo hemos venido diciendo, la suspensión de la mundanidad del mundo, la suspensión de la cotidianidad como rutina y trámite. Y si además este domicilio

resulta ser la conversión de los afines, tendría que ser, por lo mismo, el conversatorio, por excelencia.

Un hecho curioso: Hasta el siglo XVIII conversar significaba “habitar”, “vivir en algún lugar”.¹⁶

Establecido su lugar más propio, examinemos ahora algo tan importante como su principio rector. Ya nos hemos referido al principio rector del diálogo: la reposición de la verdad o de la eficacia práctica; o al de la discusión: el triunfo sobre el argumento ajeno. Nos queda hablar, entonces, acerca del principio que rige a la conversación, si es que tiene alguno.

Sin embargo, antes de referirnos a esto, quisiéramos decir algunas pocas palabras sobre un principio genérico que, como tal, está en la base no sólo de los actos lingüísticos de intercambio, sino de cualquier proposición asertiva.

Vamos a llamarlo “principio de mostración” y significa simplemente esto: se habla para mostrar algo que, supuestamente, no está percibiendo el actual destinatario de nuestro discurso, y es interesante o vital que lo perciba. Por eso y sólo por eso hablamos: para guiar al receptor a algo actualmente invisible, que no se le muestra.

En el intercambio verbal, en el discurso de ida y vuelta, tal principio general podrá estar reforzado o no por el principio particular que mueve a cada “estilo” de intercambio: en el intercambio informativo, por ejemplo, quedará limitado, esquematizado, regido como está por el principio de la eficacia y de la economía; en el diálogo, en cambio, quedará reforzado, justamente por el principio de mutua mostración que lo anima; distorsionado, en la discusión, por ese principio suyo de competencia.

Y bien, ¿qué pasa con la conversación?

¿Cuál es el principio particular que la rige, además de aquel otro, general, de mostración?

No deberíamos hacernos en este momento muchos problemas: a la conversación la rige sin contrapeso un principio hedonístico: simplemente el placer de conversar. Representa una de aquellas acciones que se cumplen, como diría Aristóteles, por amor de ellas mismas, y no por otra cosa: ni para superar adversidades ni para superar algún adversario. La conversación surge por el placer de ella misma, y a falta de este placer, se disuelve.

Ahora nuestro problema consiste en determinar qué es lo que alimenta dicho placer; qué es lo que hay en la conversación de humanamente placentero. He aquí el quid.

Desechemos de inmediato la idea de que tal placer provenga de un puro gusto narcisista de hacerse oír. Hacerse escuchar, escucharse a sí mismo y entusiasmarse por lo hermoso y oportuno de lo que decimos, produce ciertamente placer. Puede ocurrir que algún profesor en su cátedra se deleite alineando con fruición sinónimos y palabras afines para exhibir su dominio en el tema o las sutilezas de sus distinciones. O con placeres semejantes, el orador y el charlista. Pero está muy lejos de ser éste el placer propio del contertulio.

Tal placer no deriva, nos parece, de algo tan sensual o “subjetivo” como el de los casos supuestos. Deriva, en verdad, de una cosa más simple y más profunda a la vez. A ver si podemos expresarla:

Conversar es acoger. Un modo de la hospitalidad humana. Y para la cual deben crearse las condiciones domiciliarias tanto de un “tiempo libre”

(disponible) como de un espacio “aquietado, al margen del trajín”.

Como la plaza lo es espacialmente, la conversación representa un tiempo lúdico-contemplativo en el que las subjetividades exponen sus respectivas experiencias, acogiendo y siendo acogidas en un espectáculo que allí mismo se hace y se deshace graciosamente; representa un tiempo absolutamente cualitativo, un tiempo que no transcurre, o que “ha transcurrido” sólo cuando nos salimos de la magia de su Presente. Alguien ha dicho “La conversación no pide, o más bien, no intenta sino durar al infinito”.¹⁷

Para que este placer sea pleno, la conversación ha renunciado desde siempre a las exigencias y propósitos del diálogo. En contraste con la estricta delimitación de éste, en contraste con su avanzar sistemático y coherente, la conversación es esencialmente abierta. No se programa. (¿No sería eso matarla?) Ni se le asignan puntos de partida o de llegada. Surge en cualquier momento; y se hace a la mar, sin destinación, serenamente a la deriva, sin más guía que una libre asociación de ideas y motivos. Así, sin cartas marinas ni principios de navegación, se deja conducir a cualquier parte. Y durante este tiempo abierto por el anudar asociativo, los contertulios, a su arbitrio, entran al círculo mágico y salen de él, sin orden de mociones ni exigencias de índole alguna. Por lo que allí cualquier ocurrencia va a dar al fogón común: un chiste, una anécdota, una observación.

Gratuita en su origen, inconcluyente en su término, la conversación es, como la calle, el paradigma de lo abierto, de lo imprevisible.

Alguien fruncirá el ceño: placentera, abierta, descomprometida de “la

Verdad”, y más encima, inconducente, por naturaleza, ¿no es esta conversación un entretenimiento bastante subjetivo y arbitrario, por lo demás? ¿Algo insignificante que no cuadra con la nobleza y seriedad de la filosofía?

Para mostrar lo contrario remitimos al *Fedro* de Platón, que más que una apología del diálogo es esa obra una apología de la conversación. Notemos, en primer lugar, que el estado de subjetivismo que tiñe a la charla no significa, por ejemplo, como en el caso de la discusión, un propósito ciego, irracional, de imponer nuestras propias perspectivas. Nada de eso. Aquí la subjetividad se asocia a otras en un quehacer esencialmente mágico, incalificable en el orden de “lo conducente” o lo “no conducente”.¹⁸ Se asocia en la obra de volver pura cualidad de ser a lo real, a través de la palabra re-presentativa. Obra de rescate contra las demoliciones de un tiempo lineal y heracliteano.

Sin embargo, algo esencial ocurre en este juego de rescate, algo que trasciende en mucho el plano de lo placentero.

Nos referimos a esto: hay una experiencia de vida —apreciaciones, impresiones, sentimientos apenas formulados, juicios a medio pensar, etc.—; experiencia acumulada en el tiempo lineal del trámite, arrinconada y fragmentada, por el engranaje diario de lo “que hay que hacer”. Pues bien, es a esta experiencia de vida a lo que más propia y principalmente podría llamarse “vida interior”: al denso silencio de lo no formulado.

Sin embargo, una vida interior necesita ex-presarse,¹⁹ necesita ser rescatada permanentemente de su interioridad, a fin de que pueda vivir como interioridad humana, racional. Es un hecho

que el arte y la literatura, que la filosofía la rescatan; pero también, vital y cotidianamente, lo hace la conversación. En ella, al exhibir y proponer ante otros su propia experiencia de vida, sus apreciaciones, sus juicios marginales, etc., cada narrador objetiva esa interioridad mediatizada día a día por la herramienta, o mantenida a raya por las diversas formas de evasión cotidiana. En cierto sentido, se hace más objetivo ante sí mismo. Se acoge a sí: esa es la palabra.

De tal manera que en la conversación, el narrador no sólo rescata, como en la historia, lo otro que es digno de ser salvado de la irreversibilidad del tiempo; su rescate es un acto de restauración (re identificación) de sí mismo. Un acto liberador.

No se trata, entonces, de un hecho entre otros hechos o de una inauténtica libertad de decir cualquier cosa, cercana a la arbitrariedad pura.

Por ser búsqueda de mi tiempo perdido en la linealidad de la rutina, corresponde a un hecho radical, a uno de los actos más humanos de la “racionalidad del hombre”: incluso, más humano que el diálogo. O tan humano como aquel diálogo sublime del alma consigo misma, de que habla Platón. Fundamento, por lo demás, de la experiencia común, sin la cual un alma no podría llegar a dialogar consigo misma.

Anuncia, por último, la condición previa a cualquier acto de libertad efectiva; una cierta disposición de ánimo: la disponibilidad de sí.

Sobre este sentido de la libertad, hablaremos en otra ocasión, aunque ya hemos venido preparando cierta atmósfera para el tema, a propósito del domicilio y del domingo, lugar y tiempo simbólicos de la disponibilidad

para sí. Entre este “para sí” y el “de sí” hemos de enfrentar en otra ocasión el enigma de la libertad.

(*) Profesor de filosofía medieval, Universidad de Chile. Algunas de sus obras: *Reflexiones acerca de la convivencia humana; El mito de la autenticidad; Sócrates, o el oráculo de Delfos; Desde las palabras; Tiempo y espacio en Aristóteles y Kant, Breve Historia de la Filosofía, Sobre la Tolerancia.*

NOTAS

1. Nos referimos específicamente a sus conocidas apreciaciones en *Ser y Tiempo*, sobre todo Cap. V Nº 35.
2. Los significados particulares de los términos y el sentido “potencial” de las estructuras, de la sintaxis, en una lengua determinada, son “hechos” con los que se encuentra el hablante, ante los cuales nada se puede inventar. Se pregunta qué significa esto o aquello o qué sentido tiene una proposición, justamente porque significado y sentido anteceden siempre a los individuos y a las situaciones históricas que se expresan en ellos. Lo insensato no es meramente “lo irracional”, sino aquello que no puede traducirse al sentido común.
3. Humberto Giannini; “Hacia una arqueología de la Experiencia”, *Revista de Filosofía*, Vol. XXIII-XXIV, 1984. Cap. 1. p. 41.
4. “Habla”: el hecho temporal de comunicarse con los signos que se posee en contraposición a sistema de una lengua. P. Ricoeur llama a lo primero “acontecimiento de palabra”: “La noción de acontecimiento de palabra es legítima, e incluso se impone desde el momento que se considera la transición de una lingüística de la lengua o del código a una lingüística del discurso o del mensaje. Esta distinción procede, por cierto, de Ferdinand de Saussure y de Louis Hjelmslev: lenguaje-palabra dice el primero; esquema-uso, dice el segundo; digamos todavía, en el lenguaje de Chomsky: competencia performance”. P. Ricoeur, *Texto, testimonio y narración*, Edit. Andrés Bello, Santiago, 1983.
5. El esquema tópico es el marco de referencia básico de la estructura circular de la vida cotidiana. Vd. Cap. I, 2.
6. Habría que hacer una distinción radical entre “opinión pública”, variable susceptible de ser manejada con cierta facilidad, de la experiencia común, sedimentación histórica, objetiva de las significaciones.
7. El domicilio es, como categoría de la vida cotidiana, un término descriptivo; no significa, como ya vimos en el Cap. I, 3 del artículo citado, necesariamente “hogar”. Estrictamente hablando, es el lugar al que se vuelve regularmente.
8. Por ejemplo en J. Harbermas.
9. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, p. 83.
10. No hay experiencia común sin una valoración implícita en el conocimiento que ella posee de las cosas.
11. “La dolorosa experiencia de la individualidad pura”, de la individualidad sin ventanas, Humberto Giannini, *La Tolerancia* (“Cuestión Disputada”), 1973, Los Salesianos.
12. Acerca de las formas airadas de la discusión, Humberto Giannini, *Desde las palabras*, “El lenguaje de la ira”, p. 89, Ediciones Nueva Universidad, 1981.
13. El gran debate en este siglo acerca de mito e historia (Historia Sacra-Historia Profana) lo abrió R. Bultmann en su célebre proyecto de demitización.
14. Sobre esta dialéctica del pasar-quejar ya hemos dicho algo en el Cap. I, 2, del artículo citado.
15. Frédéric Berthet, *Elements de conversations, Communication*, París. 1978.
16. Sobre esto, un mayor desarrollo en mi libro, en prensa, *A la búsqueda del tiempo común*.
17. Daniel Sibony, *Conversa-t-il? Communication*, 1978, París.
18. “La conversación es irregistrable”, R. Barthes, *La Conversation*, 1980.
19. Un aspecto de la libertad es la expresión: la represión (por causas internas o externas), su negación.



LA BIBLIOTECA

revista fundada por Paul Groussac

Números anteriores en www.bn.gov.ar





La Biblioteca Nacional presenta

EL LIBRO PERDIDO



ALAMBRES
NESTOR PERLONGHER
Ultimo Reino Ediciones
1987

357285

Francisco Garlute 27/7/06

Wenceslao Vicente 29 Julio

28





UN HOMBRE BUSCA UN LIBRO PERDIDO
CIENTOS DE LIBROS BUSCAN SUS LECTORES

UNA CIUDAD DONDE LOS
LIBROS CIRCLAN DE LAS
FORMAS MÁS MISTERIOSAS



CUANDO BUSCAMOS UN LIBRO HAY OTROS QUE NOS ENCUENTRAN...

134100

EL LIBRO PERDIDO

con Luis Ziemkowski

En 2010 por Canal 7
y Canal Encuentro



La cabeza de Goliat

Una biblioteca, sus estantes, obras, documentos, revistas y colecciones, son objetos privilegiados por la investigación. Son la enunciación de un

llamado. De una visita a nuestra vigilia. Por eso las bibliotecas son metáforas del sueño de una humanidad tensionada entre el conocimiento de sí y su destrucción, pero también son escenarios para las narrativas policiales y detectivescas. Lugares de pesquisa en todos sus sentidos. Mapas de indicios, que un buen baqueano puede interpretar. Investigar es, también, realizar cartografías en las que los datos dispersos, reunidos de cierto modo, dibujan la forma de un continente o el rasgo de un accidente.

Puesta en valor y descubrimiento es un doble movimiento que delimitan algunas de las actividades encaradas por la Biblioteca Nacional. En la idea de valor hay algo de la restauración. ¿Cómo pensar una investigación como restauración? ¿Qué arquitectos serían estos que tomen a su cargo obras impresas no sólo para cuidar sus condiciones materiales sino para revalorizar su espíritu, las ideas, los estilos, las escrituras que las constituyen? ¿Qué tipo de urbanistas requieren nuestras ciudades literarias para ser recuperadas? Una investigación como puesta en valor es la postulación de un conocimiento renovado sobre una obra o colección, la producción de análisis comprensivos sobre esos objetos y también la puesta en disponibilidad pública del valor de esas obras. En este sentido, no se podría pensar la investigación como política de la Biblioteca, desligada de otras estrategias de difusión (las publicaciones, las exposiciones) y de preservación (como la digitalización y la

creación de bibliotecas digitales). Todo eso es restaurar, revalorizar, volver a situar ante el interés de un lector contemporáneo aquello que habita los estantes materiales de una Biblioteca y, por lo mismo, las estanterías inmateriales de la cultura del país.

En esta sección presentamos tres investigaciones correspondientes a los programas de becas que anualmente otorga la institución. El pensamiento sobre la ciudad se nutre de intuiciones, investigaciones y ensayos. El rumor de la calle, la recopilación de pistas y materiales y la escritura desmesurada. La cabeza de Goliat es el nombre de ese exceso que escogió Ezequiel Martínez Estrada cuando pensó una ciudad plagada de imágenes y alegorías; un puerto sin agua, la pampa sin siembra, el río sin plata y los hombres sin sueños.

Matías Maggio Ramírez revisa la prensa colonial y las pretensiones iluministas de autonomía respecto al peso de la tradición. Una Buenos Aires cosmopolita que buscaba su destino en el lodo de la lucha política.

María Laura Guembe piensa las primeras fotografías que retrataban la ciudad. Imágenes que permitían adivinar las secuencias de un desarrollo económico cuyo movimiento la técnica fotográfica no podía registrar. Una ciudad compuesta por fragmentos de una “naturaleza muerta” en la que el mundo del trabajo podía verificarse sólo en las edificaciones.

Nicolás Rivas se interna en el submundo de la prostitución y la marginalidad, a partir del denunciaismo, higienista y cientificista del periódico El Puente de los Suspiros. Su nombre coincide con un puente de hierro que desembocaba en el Río de la Plata y tenía por función el saneamiento de las aguas porteñas. Saneamiento que es metáfora del tratamiento de la “cuestión social”.

Civilización imaginada. Lecturas sobre civilidad e identidad en el Buenos Aires colonial a través de su prensa periódica¹

Por Matías Maggio Ramírez

La prensa periódica fue el artefacto fundamental del naciente iluminismo, incluso en las postrimerías de la Revolución de Mayo. La propagación de su ideario tuvo en las páginas promovidas por Manuel Belgrano un ensayo primordial que buscaba encontrar su propia voz. Imaginar una ciudad “civilizada” implicaba tanto un reconocimiento en Europa, como un intento de deslinde que, si bien resguardaba las buenas formas, se mostraba persistente en su ejercicio de autonomía. Y esta era la tensión secreta que redefinía las formas que adoptará la independencia.

Matías Maggio Ramírez analiza con dedicación estos intentos de instituir una práctica periodístico-intelectual que debía lidiar con el peso del colonialismo hispánico; sus lenguajes y protocolos, mientras libraba una silenciosa batalla contra el eurocentrismo que convertía en salvaje todo aquello que estuviera allende sus territorios más inmediatos. Maggio Ramírez valora estos intentos comparándolos con la historia de la prensa colonial y sus variaciones que acompañaban los avatares políticos. Una tentativa que requería un quiebre con el saber escolástico y que reclamaba, en vistas de la promesa civilizatoria, una ruptura con la temporalidad cíclica de la barbarie.

*Por leer tanto hemos caído
en una docta barbarie.*
Georg Christoph Lichtenberg

1. Escrituras de la civilización

El Dr. Alonso de Solórzano y Velasco, oidor de la Audiencia de Buenos Aires en 1667, escribió un defensorio en el que solicitaba la apertura del puerto para comerciar con España. Sostuvo en su escrito que la ciudad “(...) se iba despoblando y que sus casas, miserables tapias cubiertas de paja, se estaban cayendo sin posibilidades de poder ser reconstruidos. Muchos vecinos, afirmaba, con desnudez y hambre se habían refugiado en el campo, en donde quedaban a merced de los indios guerreros que salían a los caminos y atacaban las estancias (...)” (Torre Revello, 2004: 47). En 1794, cuando como Secretario Perpetuo del Consulado llegó Manuel Belgrano a Buenos Aires las reformas borbónicas habían llegado al auxilio de los vecinos de la ciudad. Buenos Aires, sede tras las reformas del nuevo virreinato del Río de la Plata en 1776, verá el crecimiento de su burguesía ligada al comercio ultramarino al reemplazarse el monopolio por el libre comercio entre 13 puertos españoles y 22 de América. Al crearse la aduana en 1778 el puerto de la ciudad tuvo un renovado vigor —no sólo del contrabando—, sino también cuando se empezó a exportar la plata potosina. El corrimiento del eje del Pacífico al Atlántico no sólo fue una barrera contra el avance de los portugueses sino que marcó un aumento de inmigrantes españoles en una ciudad que comenzó a florecer tras las reformas. El crecimiento de la población urbana fue el más rápido que se

registrara en los dominios españoles tanto por la inmigración como por el aumento de esclavos y mulatos ya que el incremento de la riqueza de muchos vecinos les permitió adquirir esclavos. Si bien creció el gremio de los comerciantes, españoles y criollos, también se comenzó a poblar la ciudad de funcionarios, militares, eclesiásticos y médicos. Tras las invasiones inglesas, en 1806 y 1807, la ciudad se quedó sin un periódico en el “(...) que auténticamente se diese cuenta de los hechos que la harán eternamente memorable, e igualmente sirviese de ilustración en unos países donde la escasez de libros no proporciona el particular adelantamiento de las ideas a beneficio del particular y general de sus habitantes” tal como escribió Manuel Belgrano en el texto que entregó a la imprenta a principios de 1810 y que contó con la autorización del virrey Baltasar Hidalgo de Cisneros. En ella se le autorizó a publicar un papel periódico que tuviera como fin lograr “(...) la propagación de las luces, y los conocimientos útiles (...)” y así en el mes de febrero de 1810 hizo circular el prospecto de su *Correo de Comercio* impreso “con Superior Permiso” en “Buenos Ayres en la Real Imprenta de Niños Expósitos”. Belgrano supo entonces que su escritura sería otra cuando fuera vestida con caracteres elegantes y ornados, con los que no contaron los periódicos que le antecieron, el *Telégrafo Mercantil, Rural, Político-Económico e Historiográfico del Río de la Plata* (TM) entre 1801 y 1802 y el *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio* (SAIC) entre 1802 y 1807. Con una tipografía inusual, limpia y legible, en una caja de texto que airea la lectura, en una hoja con ornatos tipográficos se publicó el “Prospecto del periódico

que se intenta publicar con el título de *Correo de Comercio*". Allí, engalanados con los cuerpos tipográficos que pertenecieron a la imprenta en la que los ingleses publicaron *The Southern Star* en Montevideo además de las letras que en quince cajones llegaron a Buenos Aires en diciembre de 1809 (Canter, 1938: 68), Belgrano sin pudor escribió que "[... Buenos Aires, es] la gran Capital de la América Meridional, digna hoy de todas las atenciones del mundo civilizado."

El mundo civilizado es el europeo desde donde emanan las luces de la ilustración que oficia como meta de llegada, como norma y espejo donde mirarse. La ilustración europea también será criticada por los eruditos criollos, principalmente por los jesuitas expulsos por los Borbones, por la mirada que tienen los filósofos de gabinete sobre los americanos. Doble movimiento, en busca de un lugar en el concierto de los territorios civilizados.

Buenos Aires, la capital más austral de los virreinos americanos de la corona española, es digna "hoy" —escribió Belgrano— a unos meses de la Revolución de Mayo. El uso del deíctico "hoy" no puede dejar de leerse en su oposición al "ayer", en el que por ende la ciudad no era digna de las "atenciones" de Europa. La Real Academia Española en 1803 definió "atención" como la acción de atender del latín *attentio* para en su segunda acepción rescatar su uso ligado a la cortesanía, urbanidad, señal de respeto u obsequio, *comitas, observantia, urbanitas*. Para ser digna de respeto la ciudad se tuvo que pensar a sí misma, al menos en la escritura de Belgrano, como un territorio civilizado donde reinara la cortesía entendida en el mismo diccionario como "la acción o demostración

corporal con que se manifiesta la atención y el buen modo que se deben unos a otros" por lo que indica una situación de igualdad, de pares que conocen un código común de cómo habitar y vivir en el mundo social. Lo que aquí se comenzará a indagar serán las marcas emergentes de un proceso de tiempo largo que permitió pensar la ciudad de Buenos Aires como una más dentro del concierto de la civilidad.

2. Enfoques

El *corpus* del periodismo colonial² es leído aquí como un espacio sensible, capaz de mostrar en su superficie no sólo las palabras que allí quedaron impresas sino la red de significaciones en donde se insertaron a principios del siglo XIX. En los periódicos virreinales se intentará bocetar el mapa de los recorridos de la palabra civilización, que si bien su uso fue bastante inusual no así el repertorio de prácticas a las que alude en pos de su internalización en los vecinos de la ciudad de Buenos Aires. También se rastreará la red que la palabra civilización expande desde su núcleo como civilidad y cortesía.

Proceso de tiempo largo en el que no se puede datar su comienzo pero sí marcar la emergencia escrituraria de su problematización. La ciudad de Buenos Aires, fue el territorio que los periódicos relevaban para dar cuenta de un modo de habitar la ciudad que fue conflictiva para los tiempos ilustrados de la cortesía en el que se piensa la sede virreinal. La historia tradicional fue proclive a mapear el territorio para dejar allí mojones estatuarios como recordatorios —cuyos orígenes se esconden en archivos y actas fundacionales— en pos de la narración de

una Nación, que se constituyó como un reservorio de fechas y efemérides, de batallas libradas e ideales que las sustentaron. Se tejieron acontecimientos unos tras otros. Se instauró en la historiografía la linealidad propia de la razón escrituraria por la cual “(...) el devenir histórico está organizado como una continuidad necesaria; [donde] los hechos se encadenan y engendran en un flujo ininterrumpido que permite decidir que uno es “causa” u “origen” del otro” (Chartier, 2006: 20). El encanto de la causalidad, como la mirada de la Gorgona, también cautivó la historia de las ideas que fosilizó el cruce entre Ilustración y Revolución al suponer una relación directa, automática entre el pensamiento ilustrado y el proceso revolucionario³ donde se creyó posible “(...) deducir las prácticas de los discursos que las fundan y las justifican (...)” (Chartier, 2006: 29). Tal concepción no hizo más que retomar una vieja tradición, que en la América hispánica puede rastrearse en la prohibición por parte de la corte española en la introducción de libros de caballerías en sus territorios ultramarinos⁴, en la que el libro es un objeto peligroso y el lector, sin la formación necesaria, es fácilmente manipulable por el texto que el impreso soporta.

Los modos de habitar, vivir, compartir y recorrer una ciudad no les están dados a sus vecinos el día de la fundación del poblado. Es un proceso en donde no hay una fecha, un acontecimiento que lo fije en el papel de los archivos. Es una historia que se construye por fuera de la racionalidad temporal de la escritura estatuaría para perder su origen fundacional. La historia cultural, entonces, será la matriz que permitirá leer las fuentes desde una mirada que abordará el estudio de las representaciones

y los imaginarios junto con el de las prácticas sociales que los producen.

Es Roger Chartier (1994: 249) quien sostiene, tras las lecturas de Norbert Elias, que la efectividad del texto sólo puede lograrse con su desaparición, con su internalización sin que de él queden huellas: “[u]na última dificultad reside en el carácter mismo de la noción de civilidad, en tanto que designa un conjunto de reglas que no tienen realidad más que en los gestos que las efectúan. Enunciada siempre en la forma del deber ser, la civilidad trata de transformar en esquemas incorporados, reguladores automáticos y no dichos de la conducta, las disciplinas y censuras que ella enumera y unifica en una misma categoría.”

Por un camino completamente diferente, al que tomó Jean Starobinski al indagar sobre el vocablo *civilización* en Francia, se llega al mismo destino: la civilización como dulcificación de las costumbres, como pacificación de las conductas y el control de los afectos. En una entrevista realizada en México, Roger Chartier (1999: 195), relaciona la obra de Elias con Bourdieu y Panofsky en tanto el proceso civilizatorio sólo pueden pensarse en tiempos extensos en la internalización de modos de ser en el mundo⁵ que se encontraran en forma pendular también criticados cuando se los considere, en tanto cortesía, como una forma vacía aprendida que no es propia de quién necesita de la escritura ajena para obtener ese saber.

El hábito [...] la interiorización dentro del individuo del mundo social y de su posición en el mundo social, que se expresa a través de sus maneras de clasificar, habitar y actuar. Es el concepto que a menudo utiliza

Pierre Bourdieu y que es central en la obra de Norbert Elias: el hábito social es lo que comparte un grupo humano en términos de un sistema de representaciones que fundamenta sus maneras de clasificar, de ubicarse en el mundo social, de actuar. En la obra de Elias, es un concepto que tiene su propia dinámica pues afirma que el mundo social puede cambiar mientras que el hábito social de un grupo o de una comunidad puede permanecer estable.[...] Esto podría verse en la obra de Erwin Panofsky, que también utilizaba la expresión habit forming forces [fuerzas formadoras de costumbres]. En su famoso libro donde compara la arquitectura gótica con el pensamiento escolástico (las mismas formas, las mismas clasificaciones y una misma organización) remite estas teologías al

lugar de formación de los arquitectos y escolásticos: las escuelas de las catedrales o los monasterios. [...] Hay toda una genealogía de este concepto, entendido no en la manera banal de tener la costumbre de hacer algo, por ejemplo leer, sino como interiorización de esquemas matrices que soportan las formas de actuación, de pensamiento o de clasificación.

Los cruces no son espontáneos, sino que se generan en una interrelación donde una vez más leer más allá del texto y anclar la mirada en sus condiciones materiales de su producción puede revelar influencias intelectuales al punto que Pierre Bourdieu tradujo y editó a Panofsky en 1967⁶ donde encontraría una particular sintonía de su concepto de *habitus*.

La Boca,
Fototeca Benito Panunzi



3. Civilización

En el español escrito,⁷ la palabra en cuestión, surge para José Escobar Arronis en una polémica relacionada con el problema de la modernidad en la España del siglo XVIII y es en 1763, siete años después que el marqués de Mirabeau la empleara por primera vez en francés, cuando aparece en *El escritor sin título* de Cristóbal Romea y Tapia y en el sainete *La civilización* de Ramón de la Cruz. En el primero de los impresos se utiliza la palabra en relación con una polémica con Francisco Mariano Nifo sobre la cuestión de si España era un país civilizado o estaba aún por civilizar. Escobar Arronis sostiene que “[p]ara los españoles civilización es un espejo que refleja una imagen ajena: para unos, un modelo ideal que hay que imitar, para otros, un ejemplo perverso y seductor del que hay que huir como del diablo. En todo caso, ni para unos ni para otros podía significar una actitud de complacencia, sino una actitud conflictiva con respecto al propio país.” En el sainete de Ramón de la Cruz se contraponen las virtudes del campo a los vicios de la ciudad de donde llega la civilización, en este caso encarnada en algunos *civilizantes* como un abogado, un abate “muy pulido”, un petimetre y dos petimetras que el marqués hace ir de la corte a la aldea. Ante la risa y burla manifiesta de los ciudadanos ante las tradiciones y viejos hábitos de los aldeanos, éstos se rebelan amenazando a los *civilizantes* con “civilizarles la testa” y denunciarlos a la Inquisición. Esta contradicción, es para el autor aquí glosado, donde se cruzan dos mentalidades, el casticismo y la europeización como confrontación característica del nacimiento del desarrollo de la España moderna y de su revolución burguesa.

En francés, Jean Starobinski (1999: 9), rastrea la aparición de la palabra civilización para encontrarla en 1743 en el *Dictionnaire universel* (Trévoux) donde se la define como: “Término de la jurisprudencia. Es un acto de justicia, un juicio que traslada al fuero civil un proceso criminal. La *civilización* se efectúa convirtiendo las informaciones en investigaciones, o de otra manera.” El término tuvo un auge importante durante el período revolucionario ya que era fácil atribuir al espíritu revolucionario un neologismo que le era anterior. Para Starobinski, el vocablo civilización se pudo adoptar con tanta rapidez porque en sí encerraba un concepto preexistente formulado de diferentes maneras tales como: dulcificación de las costumbres, educación de los espíritus, desarrollo de la cortesía, cultivo de las artes y las ciencias, auge del comercio y de la industria, adquisición de las comodidades materiales y el lujo. Es entonces un concepto unificador donde se sedimentaron todas las significaciones anteriormente mencionadas. La palabra civilización designa un proceso, así como también el estado final resultante del mismo. También su opuesto, *barbarie*, cobra mayor énfasis en el siglo del segundo descubrimiento del mundo por parte de las nuevas expediciones científicas a lugares recónditos del orbe.

Al interior propio del término civilización se esconde su amenaza, reconocer que la civilización es inseparable de su reverso, que el marqués de Mirabeau llamará la “barbarie de nuestras civilizaciones” así como también “falsa civilización”. El mundo “salvaje” –sostiene Starobinski– “ya no se sitúa en el exterior, una lejana ribera o un profundo pasado; está disimulado en el propio lugar y no pide más que irrumpir desde el fondo tenebroso de la sociedad”.

Al interior propio del término civilización se esconde su amenaza, reconocer que la civilización es inseparable de su reverso, que el marqués de Mirabeau llamará la “barbarie de nuestras civilizaciones” así como también “falsa civilización”. El mundo “salvaje” –sostiene Starobinski– “ya no se sitúa en el exterior, una lejana ribera o un profundo pasado; está disimulado en el propio lugar y no pide más que irrumpir desde el fondo tenebroso de la sociedad”.

Raymond Williams en sus *Palabras claves* supo distinguir en Gran Bretaña el pasaje de civil a civilización previa escala en civilidad. Desde el siglo XIV hasta el XVI la palabra civil se usó en inglés para trasladar una causa del fuero criminal al civil así también como perteneciente a los ciudadanos, a la ciudad, hasta alcanzar “(...) los sentidos ampliados de ordenado y educado (...) Civilidad se usó con frecuencia en el siglo XVII y el XVIII donde hoy cabría esperar civilización [como un estado o condición consumados de vida social organizada]” El autodesarrollo humano secular y progresivo –sostendrá Williams– así como la combinación específica de las ideas de un proceso y una condición consumada serán en el siglo XVIII los sentidos de la civilidad. La idea de progreso, lineal y ascendente, en una temporalidad racional, escrituraria e ilustrada funcionó en sintonía con la noción de civilidad.

4. Buenos Aires civilizada

La ira

Al recorrer al azar las páginas, en cualquier de los tomos del *corpus*, la

indignación será un sentimiento que se hará visible sin necesidad de buscar demasiado. Al enfrentarse ante los volúmenes del periodismo colonial porteño se percibe la molestia ante la mirada extranjera de allende los mares sobre América. La disputa del Nuevo Mundo que Antonello Gerbi con ahínco rastreó, principalmente sobre México y Perú, tenía en parte su correlato en Buenos Aires. El enfado,⁸ en algún caso furibundo como las cartas de Fray Juan Anselmo de Velarde,⁹ se centra en la falta de consideración por parte de los eruditos europeos sobre España primero y sus colonias después como partícipes del concierto de pueblos civilizados. Fray Juan Anselmo de Velarde escribe ofuscado en la primera carta que se publica en el *Semanario de Agricultura, Industria y Comercio (SAIC)* de Juan Hipólito Vieytes contra un artículo poco feliz que se publicó en el *Telégrafo Mercantil* bajo el título “Política. Circunstancias en que se halla la Provincia de Buenos Ayres é islas Malbinas y modo de repararse”¹⁰ donde se sostiene en síntesis que los españoles americanos son un hato de bribones. Tal afirmación a Velarde le producía náuseas.

Vieytes al final del primer tomo de su periódico indexa la “Carta Nº 2 de Fr. Juan Anselmo de Velarde sobre las erradas prevenciones de los Extranjeros en orden a nuestra situación económica”. En esa carta puede leerse no sólo la crítica que realiza a los poetas que sitúan como territorio del accionar de sus protagonistas en tierras españolas desconociendo su topografía sino también un panorama de la mirada de los *filósofos de gabinete* europeos sobre España y sus dominios de ultramar. Entre los párrafos de su diatriba, se lee: “Acaba de salir la obra

de la *Geografía universal* de Mr. Gutrie en la que se dá una noticia sucinta de la historia de las costumbres, del suelo, y producciones de todas las Provincias. ¿Quién mejor podría desempeñar este Plan que un Inglés? Ellos con una Marina igual a la de la Europa entera circuyen el Orbe y ellos sobresalen en las ciencias naturales. Con esta prevención entré a devorar esta obra impresa muchas veces. Comprende hasta el año de ochocientos la traducción francesa. Busqué a España; pero (...) baste citar este importante pasaje de la Provincia de Cataluña. Los Catalanos, dice, el primero de Noviembre en que celebran la fiesta de todos los Santos se juntan a comer Castañas, porque creen que quantas Castañas engullan aquel día con fe viva, otras tantas almas sacan del Purgatorio. ¿Se podrá esto creer si no se viera? Convenzámonos que Ingleses y Franceses tienen con nosotros alguna picacena.”¹¹ (...) “Digo que los Extranjeros que tratan de España tienen prurito de denigrarnos por disimular la ignorancia en que estan de nuestras cosas. Fingen con descaro para llenar con patrañas el vacío de sus defectuosos conocimientos. Reynal divierte, pero ¿qué jugo podremos sacar de quien dice que en Filipinas como en toda la América el despotismo de los Gobernadores no conoce más freno que la dominante autoridad del Clero? Al oír esto de hombre tan celebrado nos miramos unos a otros y concluimos soltando la risa, pobre Clero de América(...)”.¹² Aquí tras la carcajada Velarde se refiere, a pesar del error en la grafía, a Guillaume Thomas François Raynal, conocido como el *abbé Raynal* que fuera autor de *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*.¹³ La

primera edición de 1770, publicada de manera anónima y que será prohibida por el Santo Oficio “tanto por las proposiciones favorables al tolerantismo que pudieran encontrarse en ella, como por las injurias contra España y los españoles ‘que por las crueldades en América han alejado más católicos de la comunión romana de los que han hecho cristianos en las Indias” (Defourneaux, 1973: 145). En España el Consejo Superior de la Inquisición emitía los edictos de prohibición y los comunicaba a los inquisidores locales que se encargaban de hacerlo imprimir para fijarlo en lugares públicos como las iglesias con la leyenda “Nadie lo quite so pena de excomuniación mayor”. Tales listas de libros prohibidos llamó la atención de viajeros como el británico Henry Swinburne que en una carta del 11 de abril de 1776 describe su paso por Sevilla así:

Al dirigirnos a una iglesia que está extramuros, entramos en otras muchas, mas no encontramos en ellas nada de particular, excepto en una donde vimos una lista de obras que habían sido condenadas recientemente por la Inquisición. Entre estos libros, hallamos el famoso Fray Gerundio, del P. Islas, algunos libros franceses de geografía, algunas obras nuevas de Voltaire y la Histoire philosophique, de Raynal, prohibida no sólo como favorecedora del deísmo y la incredulidad, sino también por contener muchos pasajes contrarios a la gloria de la nación española. (Defourneaux, 1973: 64)

Para 1784 aparecerá en Madrid una adaptación firmada por Eduardo Malo de Luque, pseudónimo del duque de Almodóvar. En su *Década epistolar*,

publicada cinco años antes, el duque escribía que “esta célebre obra [la *Histoire* de Raynal] es la más seductora, la más depravada, la más curiosa y de extensa instrucción, la más inductiva en errores de toda especie, y la más buena y más mala de cuantas se han escrito en estos últimos tiempos. (...) Grandes retazos son dignos de consideración. Contiene memorias, noticias y cálculos grandemente sacados. Sería útil que una mano hábil se dedicase a extraer de dicha obra, *entre tanto montón de espina y cizaña, el bello trigo que en ella se encuentra [...]*” (Defourneaux, 1973: 201).

Jean Starobinski (1999:11) encontró un error de atribución en la autoría de una frase en la entrada *civilización* del *Grand Dictionnaire universal* de Larousse de 1867. La frase: “La liberación o, lo que es lo mismo con otro nombre, la civilización de un imperio, es una obra prolongada y difícil” es atribuida a Racine cuando, en realidad tras sus pesquisas descubre que pertenece al abate Raynal. La civilización, en tanto obra prolongada y difícil necesita un territorio que no será América del Sur. En el tomo V de su *Histoire, citado por Ette* (2000: 189) puede leerse la transformación del hombre civilizado en bestia feroz al cruzar los trópicos ya que “[p]asando el ecuador, el hombre no es inglés ni holandés ni francés ni español ni portugués. No conserva de su patria más que los principios y los prejuicios que autorizan o excusan su conducta. Arrastrado cuando es débil, violento cuando es fuerte, urgido de adquirir, urgido de gozar, capaz de todas las fechorías que lo llevarán más rápidamente a sus fines.” En sintonía con Buffon y de Paw para Raynal “¡La naturaleza parece haber olvidado el Nuevo Mundo! Los hombres son

menos fuertes, menos valientes, sin barba y sin pelo; degradados en todas las señales de la virilidad”.

En la misma carta, tras sostener que los ingleses y franceses algo tenían contra los españoles apeló Velarde a la “erudita Italia” al leer *La ciencia del comercio* de Monseñor Serra. España, sostendrá el erudito italiano, tiene en decadencia de su comercio, arte y agricultura. “Las causas a que las atribuyen los Políticos de las otras Naciones son: Primera, a los Minerales de América. Segunda, a la falta de población. Tercera, a no haber conocido la Política de las otras Naciones. Cuarta, a una cierta especie de inercia. Quinta, y finalmente, al rigor de la antigua Inquisición.” transcribe Velarde para tomar punto por punto y así refutarlos. Al llegar a la tercera de las causas al borde de la ira escribe: “[n]o haber conocido la política de las otras Naciones. Son muy atentos estos Italianos. Acabelo de decir de una vez. El Español es a su entender una especie media entre el hombre y el orangután. Sea por el amor de Dios (...)”.

En una nota a pie de página a la segunda entrega del texto titulado “Comercio”,¹⁴ Juan Hipólito Vieytes escribe, su parecer tras la lectura de Guthrie para insertarlo dentro de una herencia escrituraria que piensa el territorio americano como el lugar donde reina la molicie, el ocio y la cobardía.

Mr. William Guthrie en su Geografía universal segunda edición del año de 1800 tom. 6 pág. 589 y 590, hablando de la población, gobiernos y costumbres de los habitantes de México honra a los Americanos con las expresiones siguientes: Los Criollos tienen todas las malas qualidades de los Españoles de quienes son descendientes, sin este valor, esta

firmeza, y esta paciencia que forman el buen lado del carácter Español; naturalmente afeminado; ellos pasan la mayor parte de su vida en la ociosidad y los placeres. Fastuosos sin gusto, y sin elegancia, pródigos por ostentación mucho más que por regocijo: el amor y la intriga hacen toda su ocupación. *Pasma a la verdad que en el siglo de la ilustración, y de la filosofía, aún se encuentren partidarios de nuestro acérrimo depresor el Sr. Paw. ¡Quando enmudecerá la maledicencia!* [cursiva en el original]

La crítica a esta mirada tuvo como principales autores a los jesuitas expulsos que desde su exilio en Europa escribieron para contrarrestar las palabras de De Paw, por ejemplo, que será el blanco preferido de Francisco Saverio Clavigero en las disertaciones de su *Storia Antica del Messico*.¹⁵ Por lo que la escritura de Vieytes, de Velarde y las elecciones editoriales de Cabello y Mesa se insertan en la línea de defensa de América que tiene como emblema las disertaciones de Clavigero¹⁶ donde escribe sobre De Paw:

¡Cuantos, al leer, por ejemplo, las investigaciones de Mr. Paw no se llenarán la cabeza de ideas disparatadas, y contrarias a lo que yo digo en mi Historia! Aquel escritor es un filósofo a la moda; hombre erudito, en ciertas materias en que mas le convendría ser ignorante, o callar a lo menos; realza sus discursos con bufonadas, y maledicencia, ridiculizando todo lo mas sagrado que se venera en la iglesia de Dios, y mordiendo a cuantos se le presentan, sin ningún respeto a la inocencia, y a la verdad; decide francamente, y en tono magistral, citando a cada paso

*a los escritores Americanos, y protestando que su obra es fruto de diez años de sudores.*¹⁷

El arco de textos en los que puede leerse como un *basso continuo* la representación de “lo español” ligado a la desidia y al fanatismo religioso va desde *El espíritu de las leyes* de Montesquieu hasta un clásico de la literatura gótica inglesa como *El Monje* de M. G. Lewis. Una de las tesis fundamentales del *El espíritu de las leyes* de Montesquieu (1996: 163-171) se encuentra en el libro XIV, “De las leyes en su relación con la naturaleza del clima” es donde sostiene que “si las pasiones del alma son muy diferentes según los distintos climas, las leyes deberán ser relativas a la diferencia de dichas pasiones (...) Del mismo modo que se distinguen los climas según el grado de latitud, se podría distinguir también, por decirlo así, según los grados de sensibilidad. (...) Y no nos puede sorprender que los moros, con tal estilo de costumbres, encontraran tanta facilidad para establecerse en España, mantenerse y retardar la caída de su imperio.”

Clarence J. Glascken (1996: 522) en su monumental estudio sobre la relación entre naturaleza y cultura desde la antigüedad hasta finales del siglo XVIII encontró que entre las fuentes donde descansa el pensamiento de Montesquieu estaban, además de

Es decir, si la constitución identitaria es relacional los escritos periódicos llenos de fastidio, irritación, molestia serán la punta de lanza que tendrán los lectores coloniales para pensarse a sí-mismos desde su diferencia ante la mirada que los vuelve exóticos. En este primer movimiento se entendería la propuesta con tintes civilizatorios que contendrán los papeles impresos coloniales como una forma de acercar el último cordón de la periferia al centro europeo de la Ilustración.

la Política de Aristóteles, las crónicas de viajes del joyero Sir John Chardin a Persia, junto con la obra de Fontanelle y la del abate Du Bos. Glascken retoma la crítica sobre la ocultación de fuentes que le recrimina Voltaire en la entrada sobre el clima de su *Diccionario filosófico* al recordar que “(...) Voltaire escribió: “El autor de *L'Ésprit des Lois*, sin citar autoridades, llevó aquella idea [de la influencia climática] más lejos que Du Bos, Chardin y Bodin. Algunos creyeron que habían sido el primero en sugerirla, y se la imputaron como un crimen; algo muy acorde con aquella clase de hombres, que siempre poseen más celo que entendimiento” Tras instaurar entonces el pensamiento de Montesquieu en una tradición rastrea la importancia de sus teorías en diferentes ámbitos del saber:

“[...] las teorías de la influencia medioambiental fueron excepcionalmente influyentes; aparecieron en la argumentación sobre los méritos relativos de antiguos y modernos, en la teoría jurídica y legislativa, en concepciones sobre la enfermedad y la higiene pública y en la explicación de las costumbres y el carácter nacional. Montesquieu interesa aquí menos por su originalidad que por su influencia. Lo que tiene más importancia en la historia del pensamiento no es que sus sentencias ingeniosas y epigramáticas fuesen reformulaciones de ideas conocidas de antiguo, con la incorporación de nuevos conocimientos [...] sino el hecho de que Montesquieu hizo que los intelectuales que escribían en la segunda mitad del siglo XVIII, en vez de contentarse como hasta entonces con una filosofía moral atenta sólo a las causas sociales, comprendiesen la necesidad de relacionar aquellas con las físicas.”

España como periferia del pensamiento ilustrado, a pesar de la reacción iluminista de Carlos III, guardaba en sus entrañas un territorio lejano donde lo fantástico aún latía¹⁸. Buenos Aires, es entonces la periferia de la periferia y sobre el círculo de la exclusión civilizatoria se levantan los editores de los periódicos coloniales. Los matices son diferentes pero pertenecen a una misma paleta de colores el registro con que Cabello y Mesa primero y Vieytes después cuando llaman desde los papeles impresos a instaurar una forma de habitar, de vivir y dar sentido al mundo en clave ilustrada para así dejar de lado el pasado cifrado, por un lado, en lo que al conocimiento se refiere a la transmisión generacional y en la tradición escolástica y por el otro a la *barbarie* del cuerpo en el espacio público, que en sus representaciones, necesita ser domesticado tanto en las bañistas desnudas en el Río de la Plata¹⁹ como en las niñas que bailan sin olvidar un compás del “afandangado”²⁰ y que “ni el credo saben rezar”.

De alguna manera en los textos coloniales puede leerse su intencionalidad como manuales de civilidad pero también como un lugar de cristalización, y aún a pesar de la censura virreinal, de la oposición entre los círculos de la civilidad que se irradia desde su centro europeo. En una primera etapa, el pensamiento francés o inglés que en cualquiera de sus disciplinas escudriñe las costas americanas bajo la lente del determinismo climático u otra distinta que se lea bajo el humor de la época como una ridiculización del español americano generará una reacción escrituraria de corte identitario. Es decir, si la constitución identitaria es relacional los escritos periódicos llenos de fastidio,

irritación, molestia serán la punta de lanza que tendrán los lectores coloniales para pensarse a sí-mismos desde su diferencia ante la mirada que los vuelve exóticos. En este primer movimiento se entendería la propuesta con tintes civilizatorios que contendrán los papeles impresos coloniales como una forma de acercar el último cordón de la periferia al centro europeo de la Ilustración. En la segunda etapa, el enfrentamiento será muy sutil ya que España será la destinataria de escrituras expuestas y fugaces (por fuera de los periódicos) pero siempre labradas en la oscuridad que comenzarán a cincelarse tras la reconquista de la primera invasión inglesa de 1806.²¹ Así comenzará a fojarse, al menos desde lo imaginario, la identidad criolla porteña que se esconderá bajo la máscara de Fernando VII tras la Revolución de Mayo.

Buenos Aires es para Belgrano una ciudad civilizada al igual que las europeas, a pesar de las crítica que a los territorios americanos hacían los *filósofos de gabinete*. Tanto la escritura de Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, el abate Raynal, Cornelius de Pauw entre otros autores, para no mencionar la multitud de escribas que narraron de diferentes lugares el territorio americano a partir de crónicas de viajes, suponían que América estaba signada por la barbarie y la degeneración donde tanto los seres humanos como las plantas y los animales perdían allí sus principales atributos de los que gozaban en el continente europeo. Por lo tanto se indagarán en las páginas que siguen, en un primer acercamiento, cómo la prensa colonial porteña se configuró como una caja de resonancia donde leer la necesidad de habitar la ciudad de una manera civilizada. El periódico²², a favor de

la “felicidad pública”, fue el instrumento para contrarrestar los ataques de los libros de historia natural contra los americanos.

Desvío: los periódicos como fuente de instrucción

Cerca de 1860 Mariquita Sánchez de Thompson escribe para ordenar sus recuerdos. Buenos Aires le resulta desconocida al leer nuevamente el garrapateo de su pluma. Sus recorridos en el papel se sostienen ante la requisitoria de su sobrino por saber cómo se vivió en tiempos en que un virrey español gobernaba la ciudad. Ante los barcos ingleses en 1806 en las costas de la ciudad de Buenos Aires, Mariquita escribe, “(...) se pensó en hacer una capitulación, estaban tan aturdidos que uno de los Oidores, don Joaquín Campuzano, que vivía en la calle de La Merced, en la casa que es ahora de don Tomás Anchorena, pidió a don José Mila de la Roca, negociante que estaba en el fuerte, fuera a su casa a buscar un *Mercurio* (diarios como libritos que venían de España) en que estaba la toma de Pensacola; y éste fue el modelo para hacer una capitulación.” La toma de Pensacola por el general español Bernardo de Gálvez y sus tropas ante los ingleses se desarrolló en 1781 para devenir al poco tiempo texto impreso, muy probablemente, en el *Mercurio histórico y político* que se editaba en Madrid. Ante la inminente puesta en escena de la capitulación se busca en el texto un modo de hacer, se lo interroga como un manual de civilidad, de comportamiento ante un extranjero que en su mirada encarna el proyecto de la Ilustración. El guión de esa puesta se construyó desde la mirada española del

comportamiento inglés en Pensacola pero principalmente la elección de la narración de este recuerdo advierte no sólo la inexperiencia y la falta de un saber ligado a la civilidad sino también que la prensa en la Ilustración hispanoamericana, se leyó como clave para encontrar modos de habitar un mundo en tensión y principalmente ciudades en expansión, en otras palabras, para encontrar la clave para ser civilizados al igual que Europa.

5. El *Telégrafo Mercantil*

En los periódicos coloniales la palabra civilización se encontrará en raras ocasiones, por ejemplo al referirse Cabello y Mesa a la “civilización de los rusianos” en el *Análisis* del TM. Civilización, civil, civilidad se hallaran inscriptas, según Roger Chartier (1994: 247) en “el espacio público de la sociedad de los ciudadanos y opuesta a la barbarie de quienes no han sido civilizados”. Mientras que otra cadena semántica guarda marcas de la idea de civilización se encuentra íntimamente ligada con expresiones tales como “cortesanía”, “buenas costumbres”, “buen gusto” que aparecen en los periódicos coloniales. Para Chartier esas palabras, en su estudio sobre los manuales de civilidad franceses, designan las virtudes mundanas y de manera similar en Buenos Aires dan cuenta de la sociabilidad en la ciudad así como también forma de reconocimiento entre pares capaces de descenrañar la codificación de la civilidad. La misma dificultad que encuentra Chartier puede encontrarse al escardar la prensa colonial por lo intrincado que “(...) es poder reconstruir en cada caso la relación práctica que vincula a quien

escribe con los lectores que supone y para los cuales habla, y con aquellos, reales, que en el acto de la lectura producen una significación del texto.” “Entonces son felices, cumpliendo con los deberes de Padre, de Hijo, de Esposo, de Amigo, y de Ciudadano” sostendrá el *Análisis del Telégrafo* a la hora de definir a sus lectores que encierran la felicidad al ámbito de lo privado en los cuatro primeros términos para luego pasar a la esfera pública al cumplir con los deberes de ciudadano. La enumeración de roles falocéntricos dejan entrever un fuerte papel de la masculinidad, del individuo y de la familia como escenario privilegiado de la civilidad. Los matrimonios, en el Buenos Aires colonial, fueron verdaderos juegos de estrategias entre familias para unir el poder político y económico siendo los hijos varones importantes en las alianzas matrimoniales para propagar el linaje. En la unión de sus hijos, la elite colonial, desarrolló redes de parentesco que incluyeron funcionarios reales y militares (Moreno, 2004: 53) En Buenos Aires, según la investigación de José Luis Moreno (2004: 42) la reputación estaba ligada al honor donde las mujeres solteras debían mantener su virginidad y las casadas su fidelidad marital. “Conducta y apariencia conformaban un sólido bloque monolítico que se realimentaba una con la otra. El cuidado de la imagen, la prudencia y el ocultamiento de las transgresiones constituían los pilares donde descansaba no sólo el honor de la mujer, sino el de toda la familia.” Francisco Antonio Cabello y Mesa, entre los textos que escribió para solicitar la aprobación de su periódico –el *Telégrafo Mercantil*– argumentó que su impreso “(...) despertará de

su soporación removerá sus genios sublimes los hará diligentes, benéficos, y animosos. Los sacará del rincón de su reposo, y presentandolos en el gran teatro del mundo, harán un papel galan, por donde mejor conocidos en el globo (...) Secundariamente escribiré sobre la historia, y la topografía de estas Provincias (...) no habrá Ciencia, Arte y Mecanismo de que no se hable en mi Periodico, para que haciendose asi mas agradable, y util su lectura, el Comerciante gire con mas acierto (...) y el politico se afirme en ordenar las cosas que tocan al gobierno, y policia de la Republica, y en la concervacion, y buena conducta de los hombres (...)" La lectura no sólo sería útil, propio del ideal pragmático del espíritu ilustrado para sacar a los lectores de la soporación sino que también velaría por la conservación y buena conducta de los

hombres. Aquí Cabello no hace más que aceptar el tópico usual ligado a la molición que le endilgan los filósofos europeos a los americanos pero reconoce el periódico como vector del cambio. En otro de los escritos de 1801, todos recopilados por Torre Revello (1940), Cabello compara Buenos Aires con los virreynatos de México y Perú:

Como el establecimiento de mi Papel Periódico Telegrafo Mercantil, rural, político, económico, e historiográfico del Río de la Plata, no podrá progresar, ni aun mantenerse por falta de fondos, por que (generalmente hablando) los habitantes de esta ciudad y demás del Virreynato, ni alcanzan a conocer bien sus beneficios, ni en muchos tiempos puede encontrarse en ellos ese bello gusto que poseen los moradores de México,

Plaza de la victoria. El cabildo, Fototeca Benito Panunzi



Lima y otras Provincias más Civilizadas de este Continente [...]

La civilización aún no se ha hecho carne en Buenos Aires²³ pero para ello publicará, entre tantos textos las “Máximas político filosóficas”²⁴ que hacen hincapié en el secreto, la discreción y prudencia. El autor de las máximas firmó como D. Narciso Fellobio Cantón, seudónimo de Francisco Antonio Cabello y Mesa.

I

*Quien vive sin sistema de vivir
Con créditos de necio ha de morir*

II

*Aprende bien a gobernar tu casa,
Y en la ajena no inquietas lo que
pasa*

III

*Si un secreto a tu mozo has confiado
El será pronto el Amo, y tu el
Criado*

IV

*Mujer discreta con Marido tonto,
Al despecho está expuesta muy de
pronto*

V

*El que a tontas, y a locas se casare
A infortunios sin cuenta se prepare*

VI

*Quien quiera conseguir lo que
pretende
Primero reflexione lo que emprende*

VII

*Si el secreto tuyo no sabes guardar
¿Que otro te lo descubra, que te ha
de admirar?*

VIII

*Quien no quisiere oír lo que le toca
No hable mal de otro: tápese la boca*

IX

*Trata al Sirviente tuyo como a
hermano
Porque a él y a ti los formó una
propia mano*

X

*Quien deja, para el fin, lo que ha
de hacer*

Pobre, tonto, e infeliz habrá de ser

Las máximas, pueden leerse como un caso particular dentro del universo del discurso instruccional desde el momento en que hay una distribución asimétrica del saber entre los interlocutores y tiene por fin lograr un cambio, modificar una conducta en el destinatario al seguir una instrucción formulada desde el deber ser. “La finalidad del texto instruccional consiste en lograr que el destinatario desarrolle determinadas conductas, acciones o adquiera conocimientos que no posee. Para alcanzar esta finalidad, la instrucción se configura como un discurso *directivo*: debe organizar y controlar los procesos mentales y actividades del destinatario por medio de prescripciones sistemáticas y ordenadas” (Silvestri, 1995:16) Los textos son también de corte argumentativo ya que encastran en la definición que Roland Barthes (1982:17) toma de Aristóteles de la *Retórica* como “la facultad de descubrir especulativamente lo que en cada caso puede ser propio para persuadir”. Se puede encontrar en ellos una toma de posición explícita, aunque también el mero uso de la palabra tiene un potencial argumentativo en tanto se intenta lograr un cambio de situación, de vivir en el mundo. El texto argumentativo se construye donde hay discrepancias y ellas se encuentran en el interior de cada máxima como por ejemplo el error cometido que sirve de adoctrinamiento.

6. *Tiempos Modernos*

Tanto las máximas como las sátiras festivas, también de la pluma de Cabello y Mesa, parten de la certeza

que la ciudad vive un nuevo tiempo, de quiebre con el pasado con el saber escolástico en favor del ilustrado, de ruptura con el tiempo cíclico de la barbarie por el de la civilización. La inclusión de dos satirillas festivas, la primera sin firma el 17 de enero de 1802²⁵ que tiene como principales protagonistas a las mujeres jóvenes y sus baños en el Río de la Plata y la segunda bajo la estampa del filósofo indiferente, Narciso Fellobio Cantón, se publicó tiempo después el 24 de enero del mismo año²⁶ donde después de pintar un cuadro de costumbres de la vida en la ciudad, que no comparte, cierra la satirilla con los siguientes versos:

Y de las Personas
de cualquier sexo
que critiquen mal
este pensamiento

Reniego

La ciudad y sus mujeres que aparecen en las satirillas representadas por Cabello y Mesa no hacen más que interpelar a los fantasmas y temores del lector masculino al que dirigió el *Análisis* de periódico. En la primera de ellas puede leerse:

Que en esta tierra muy pocos
se quieran matrimoniar,
y en la *Cuna*, diariamente
vayan Niños a botar:

Lindo ejemplar!

Que Doncellas, y casadas,
se pongan a desnudar
a presencia de mil hombres
quando se va a bañar:

Lindo ejemplar!

Finalmente, que en el Río,
(qual si fuese un Lupanar)
hombres, mujeres, y niños
se hechen juntos a nadar:

Lindo ejemplar!

En la misma página, al final de ese número del *TM* tras el texto de la satirilla en letra cursiva se anuncia que “De Orden del Exmo. Sr. Virrey El cuerpo de Boluntarios de Infantería a las 6 de la tarde de todos los días de Baño en el Río mandará al Piquete, y a las ordenes del Ayudante de Plaza, D. Joseph Gregorio Belgrano 1 Oficial= 1 Sargento= 1 Cavo y 6 soldados” Tan preocupante es el tema de la mujer en su juventud para Cabello que en la siguiente intervención bajo su seudónimo filosófico vuelve al Río:

Y de la que al baño
con blancos y negros
se entra sin decoro
pudor, ni respeto

Reniego

A los pocos días, el 7 de febrero, se publicó una “Proclama y respuesta de D. Narciso Fellobio Cantón, Filósofo indiferente al Autor de los varios papeles en prosa y verso que corren clandestinos, vaxo el sagrado título de: *Justa repulsa de las Porteñas, a las iniquas acusaciones que contra ellas formó el Editor del Telégrafo (primera mentira) el 17 y 24 del mes anterior, N 3 y 4*”.²⁷ Allí contra los textos, de los que no se ha hallado copia y se supone, que de forma manuscrita circularon por la ciudad, D. Narciso los compara con “un grano de anis los papelitos que contra el Telégrafo, y sobre mi occipital testera dispara su merced”, previa invocación para llamar al orden al escriba anónimo “Muy Señor mio: (aprenda V. Cortesía)”. Cabello arremete con los mismos argumentos que criticarán los eruditos criollos a los *filósofos de gabinetes* europeos pero con una sutil diferencia. Mientras que la mirada europea fosilizó al americano en

Los periódicos coloniales serán entonces el vehículo de esa reacción que rechaza la imagen de la desidia americana pero a la vez, como sostuvo Belgrano, “proporciona[n] el adelantamiento de las ideas a beneficio del particular y general de sus habitantes.” Entre estas ideas se encontró que de manera no convencional los textos del *corpus* analizado oficiaron como instructivos de civilidad.

un estado de desidia perpetua sin posibilidad de mutar su situación esclava del determinismo climático, el filósofo indiferente le otorga la probabilidad del cambio. La escritura en el periódico

cumpliría el rol de aguijón para mutar la situación, una vez más y aquí enunciada de manera directa las intenciones que guarda el texto de las satirillas son argumentativas porque tienen por fin persuadir al indicar el error para encaminarse hacia

la civilidad. “Si, mi buen amigo si no hubiese: Telégrafo, ni hubiera V. salido de su soporación letargica, ni adelantaría quizás un paso sobre su ilustración. (...) Cabalmente, este es el objeto del Telégrafo, y el que me incitó a escribir las dos antecedentes *Satirillas festivas* consiguiendo (que era lo que yo quería) despertar a V. corregir los vicios, y que poco a poco se propague el moderno sapientísimo *buen gusto*” escribe el editor escondido en su seudónimo indiferente. Corregir implica un estado que mejorará tras la intervención, de la misma manera que el moderno guarda en sí su opuesto en donde los vicios y el *mal gusto* están presentes por ende en la barbarie.

La temporalidad de la civilidad, puede rastrearse en el *Análisis del TM* y el *Prospecto del SAIC*. En este último se anuncia un nuevo tiempo. El comienzo de una nueva manera de habitar la ciudad aparece enunciada en el texto así: “Ya es llegado el tiempo

en que la voz del sabio (...) se dexa oír distintamente en el centro de nuestras modernas poblaciones”. El tiempo como metáfora ontológica se hace presente para que la “voz del sabio” de manera metonímica opere como Europa, es decir el territorio de la sabiduría escrituraria habla en la voz del sabio. La parte por el todo, el periódico que es pensado como un “órgano” de transmisión de la “voz del sabio” ya que el enunciador afirma que “[t]endr[á] a la vista los mejores Autores así Nacionales como Extranjeros que en estos ultimos tiempos ilustrados hayan tratado con mas conocimiento sobre las materias indicadas. Consultaré los mejores periódicos de Europa (a los que ya me he suscrito con anticipación) para comunicar al público los conocimientos utiles que puedan fácilmente acomodarse a nuestra situación actual (...)”.

Por otro lado la elección del par de deícticos, *hic et nunc*, “modernas poblaciones” plantea otra vez el inicio de una nueva temporalidad desde la perspectiva del enunciador del *Prospecto*. Modernas es el *ahora*, y poblaciones el *aquí* de la enunciación. Para el *Tesoro de la Lengua Castellana o Española de Sebastián de Covarrubias y Horozco* ya en 1611 la entrada moderno indicaba:

Lo que nuevamente es hecho, en respeto de lo antiguo; del adverbio modo, cuando significa agora. Autor moderno, el que ha pocos años que escribió y por eso no tiene tanta autoridad como los antiguos.

Tiempo después, la Real Academia Española en su diccionario de 1734 entiende que moderno es:

Lo que es, lo que sucede de poco tiempo a ésta parte. Modernus. En los colegios y universidades vale lo mismo que nuevo.

Se acordará con Jürgen Habermas (1993: 131-132), que de manera sintética reconoce tácitamente la función de deíctico que tiene la palabra moderno:

De la historia nos llega una expresión: "Antiguos y modernos". Comencemos por definir estos conceptos. El término "moderno" ha realizado un largo camino, que Hans Robert Jausss investigó. La palabra, bajo su forma modernus, fue usada por primera vez a fines del siglo V, para distinguir el presente, ya oficialmente cristiano, del pasado romano pagano. Con diversos contenidos, el término "moderno" expresó una y otra vez la conciencia de una época que se mira a sí misma en relación con el pasado, considerándose resultado de una transición desde lo viejo hacia lo nuevo. [...] Este hechizo de los clásicos de la antigüedad mantenían sobre el espíritu de épocas posteriores fue disuelto por los ideales del Iluminismo francés. La idea de ser "moderno" a través de una relación renovada con los clásicos, cambió a partir de la confianza, inspirada en la ciencia, en un progreso infinito del conocimiento y un infinito mejoramiento social y moral.

Al igual que el *Prospecto* del periódico de Belgrano la línea de tiempo se quiebra, se inserta una cuña que marca en el presente las diferencias con el ayer. El tiempo de la civilidad es el aquí y ahora en el Buenos Aires tardo colonial.

7. Conclusiones

Las palabras de Manuel Belgrano fueron una erupción de significaciones que plasmaron en el papel las marcas de un proceso civilizatorio de tiempos largos en la ciudad de Buenos Aires. A través de los textos impresos que la poblaron se buscó constituir una identidad por fuera a la impuesta desde la escritura europea que circuló en bibliotecas porteñas bajo géneros con fronteras tan lábiles como la historia natural u obras dedicadas al comercio entre naciones. Los libros, escribió Belgrano, son escasos en América pero aún así las referencias a Guthrie, Buffon, de Paw en el *corpus* colonial sirven para pensar la circulación de aquellos entre los lectores de la elite porteña. Las menciones en los periódicos evitaban presentaciones de los eruditos europeos, se los trataba como si fueran un viejo conocido, al marcar así que operan como un marco de referencia compartida ante el cual se reacciona. Los periódicos coloniales serán entonces el vehículo de esa reacción que rechaza la imagen de la desidia americana pero a la vez, como sostuvo Belgrano, "proporciona[n] el adelantamiento de las ideas a beneficio del particular y general de sus habitantes." Entre estas ideas se encontró que de manera no convencional los textos del *corpus* analizado oficiaron como instructivos de civilidad.

A partir del análisis discursivo de los textos fundacionales, como el *Análisis* del *TM* y los *Prospectos* del *SAIC* y del *CC*, se pudo hallar entre los vestigios de esa escritura una percepción del tiempo en el espacio público en sintonía con la civilidad. Mientras que el tiempo ligado a los ritmos de la cosecha, al ciclo de la vida y la muerte,

a la circularidad de las estaciones del año pertenece al pasado es en la enunciación donde el presente irrumpe para pensar el progreso, que si bien no se menciona en el texto de forma recurrente, es junto con la idea de civilidad lo que se encuentra en positivo en grandes bloques textuales a falta de léxicos que los condensen. El análisis sirvió para encontrar el punto de ruptura cifrado en un deíctico como “moderno” que parte aguas entre el saber escolástico, las tradiciones orales por un lado y la ilustración por otro siendo como la punta de un iceberg, como la cristalización discursiva de un magma de significaciones imaginarias que habilita pensar el presente de una enunciación que se autoconstruye como mediadora entre el saber universal y el que busca estar a la altura de la modernidad, como un tiempo de cambios, de rupturas, aún bajo el régimen virreinal que ejercía la censura previa sobre los textos periodísticos.

De manera arbitraria podrá pensarse hasta la primera invasión inglesa en 1806 como el comienzo del quiebre en la reacción identitaria americana. El “otro” fue el europeo francés, inglés, alemán e italiano contra quien las plumas locales cargaron sus tintas para defender el honor que sentían mansillado aunque también serán un objetivo a seguir. Basta revisar la lista de los periódicos a los que Vieytes se encontraba suscripto y que reproducía en su semanario a fin de aprender de las luces de Europa. Se critica la

mirada europea sobre América pero se anhela las luces y la civilización del viejo continente. Después de la invasión inglesa el “otro” se corre a España y los textos donde se instaura esa marca circulan a escondidas, entregados de mano en mano, en copias manuscritas que de manera parcial fueron analizados en otro texto²⁸. Manuscritos que llamaban al levantamiento contra el régimen borbónico desde una tópica americana circularon de mano en mano. Uno de ellos, Pastor Obligado lo reconstruye, con las salvedades del caso, de la boca del copista: “(...) Parémonos y seremos hombres de la misma altura. Ya es tiempo de sacudir tan funesto yugo. Si con Tupac Amaru fuimos vencidos, es porque no estábamos unidos. Que de la Tierra del Fuego al golfo mexicano se oiga un solo grito: ¡Emancipación! Tiempo es de enarbolar la bandera de la libertad.”

Entre estas dos etapas los cortes no son rígidos ni han de pensarse los hitos temporales como categorías estancas sino más bien como referencias que sirven para situar un contexto histórico, cultural, político y económico. Aquí, brevemente, se intentó esbozar cómo la escritura foránea sobre América fomentó la reacción criolla que tras un minucioso conocimiento de sí propuso un cambio en las costumbres, o mejor dicho en el fomento de la civilidad para que Buenos Aires sea, como escribió Belgrano, “digna hoy de todas las atenciones del mundo civilizado”.

BIBLIOGRAFÍA RAZONADA

Fuentes primarias consultadas en la Biblioteca Nacional

- Telégrafo Mercantil, Rural, Político-Económico e Historiográfico del Río de la Plata*, Buenos Aires, Imprenta de los Niños Expósitos, 1801-1802. [Tomos I-III-V en microfilm rollos 003-004]
- Semanario de Agricultura, Industria y Comercio*, Buenos Aires, Imprenta de los Niños Expósitos, 1802-1807. [Tomo I en microfilm rollo 314]
- Clavigero, Francisco Saverio (1826) *Historia Antigua de Méjico, Londres, Ackerman* [Tomo II en microfilm rollo 615] Sala General Correo de Comercio, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 1970 [edición facsimilar]

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Anderson, Benedict, 2006. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ariès, Phillipe, 2001. "Para una historia de la vida privada", en Chartier, Roger, ed. *Historia de la vida privada. Del Renacimiento a la Ilustración*, Madrid: Taurus.
- Barthes, Roland, 1982. *La antigua retórica*, Barcelona: Ediciones Buenos Aires.
- Bloch, Marc, 1998. *Apología para la historia o el oficio del historiador*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Canter, Juan, 1938. La imprenta. En Levene, Ricardo, ed. *Historia de la Nación Argentina. El momento histórico del Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Chartier, Roger, 2006. La quimera del origen. En *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.
- Chartier, Roger, 1994. *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid: Alianza.
- Chartier, Roger & Saborit, Antonio, 1999. *Cultura escrita, literatura e historia. Coacciones transgredidas y libertades restringidas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Clark, T. J., 1981. *Imagen del pueblo. Gustave Courbet y la Revolución de 1848*, Barcelona: Gustavo Gili.
- Defourneaux, Marcelin, 1973. *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid: Taurus.
- Elias, Norbert, 1994. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Escobar Arroniz, J. Más sobre los orígenes de civilizar y civilización en la España del XVIII. Available at: http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12937950888077184198624/p0000001.htm#I_0_ [Accedido Junio 11, 2009].
- Erte, Ottmar, 2000. "La vuelta al universo en nuestro piso. Lectores y lecturas en la 'Histoire des deux Indes'". En Mendoza, Agustín, ed. *Del tiempo y de las ideas. Textos en honor de Gregorio Weinberg*. Buenos Aires: sin mención editorial, págs. 167-191.
- Gerbi, Antonello, 1960. *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica 1750-1900*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Glacken, Clarence J., 1996. *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*, Barcelona: Del Serbal.
- Hazard, Paul, 1985. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid: Alianza.
- Maggio Ramírez, Matías, 2007. Nalgas sangrantes: un boceto a mano alzada acerca de los problemas de hacer buena letra en la Buenos Aires colonial. *Páginas de guarda: revista de lenguaje, edición y cultura escrita*, 4, 107-114.
- Martínez Gramuglia, Pablo, 2009. El pensamiento agrario ilustrado en el Río de la Plata: un estudio del Semanario de Agricultura, Industria y Comercio (1802-1807) — Revista Mundo Agrario. Available at: <http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/numeros/no-18-1er-sem-2009/el-pensamiento-agrario-ilustrado-en-el-rio-de-la-plata-un-estudio-del-semanario-de-agricultura-industria-y-comercio-1802-1807> [Accedido Octubre 28, 2009].
- Medina, José Toribio, 1958. *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina*. [Tomo II] [Pertenece al fondo documental de la Biblioteca Nacional]
- Moreno, José Luis, 2004. *Historia de la familia en el Río de la Plata*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Silvestri, Adriana, 1995. *Discurso instruccional*, Buenos Aires: Oficina de Publicaciones Ciclo Básico Común.
- Starobinski, Jean, 1999. *La palabra civilización*, Prismas. Revista de Historia Intelectual, III, 9-36.
- Torre Revello, José, 2004. *Crónicas del Buenos Aires colonial*, Buenos Aires: Taurus.
- Torre Revello, José, 1940. *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas- Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Williams, Raymond, 2000. *Palabras claves. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, Buenos Aires: Nueva Visión.

NOTAS

1. Agradezco las lecturas de Laura Malosetti Costa, Jaime Peire y Magdalena Candiotti que supieron aportar sugerencias y con gentileza marcar crasos errores en mi escritura que por mi propia impericia aún busco subsanarlos.
2. Aquí se indica la fecha de publicación, el título completo de la fuente y la abreviatura que se utilizará en el cuerpo del texto.

1801-1802 Telégrafo Mercantil, Rural, Político-Económico e Historiográfico del Río de la Plata (TM)

1802-1807 Semanario de Agricultura, Industria y Comercio (SAIC)

1810-1811 Correo de Comercio (CC)

3. Sirva como ejemplo el ya clásico libro de Ricardo Caillet-Bois, *Ensayo sobre el Río de la Plata y la Revolución Francesa* Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas, 1929.

4. Sobre la prohibición de la literatura de caballería así como la circulación de los libros censurados en América pueden verse los clásicos de Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979 así como José Torre Revello, *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas, 1940. También es de gran utilidad al transcribir las fuentes documentales in extenso relacionadas a la legislación y censura del libro tras el voluminoso estudio de Fermín de los Reyes Gómez, *El libro en España y América, Legislación y censura siglos XV-XVIII*, Madrid, Arco/Libros, 2000. [2 tomos]

5. Roger Chartier (2002:19-21) rastreó la misma problemática en la obra de Lucien Febvre sobre la conceptualización de “utillaje mental” que es contemporáneo al concepto de costumbres mentales o hábito en Panofsky sin que tengan influencia recíproca. Al no denificar Febvre la noción de utillaje mental se encarga de caracterizarla en su Rabelais en tanto que: “A cada civilización corresponde su utillaje mental; más aun, a cada época de una misma civilización, a cada progreso, ya sea de técnicas, de ciencias que la caracterice: una maquinaria renovada, un poco más desarrollada para ciertos empleos, un poco menos para otros. Un utillaje mental que esa civilización, esa época, no está segura de poder transmitir, en forma íntegra, a las civilizaciones, a las épocas que le irán sucediendo. Este conjunto de herramientas conocerá mutilaciones, retrocesos, deformaciones importantes. O, por el contrario, avances, enriquecimientos, nuevas complicaciones. Este instrumento vale para la civilización que supo forjar; vale para la época que lo utiliza; no vale para la civilización que supo forjar; vale para la época que lo utiliza; no vale para la eternidad, ni para la humanidad: ni siquiera para el restringido curso de una evolución interna de civilización” Chartier supo interpretar de la letra de Febvre que las categorías de pensamiento no son universales, que las formas de pensar dependen de instrumentos materiales o conceptuales que los hacen posibles. Mientras que para Panofsky la costumbre mental o hábito, que reenvía a su condición de inoculación, se centra en un conjunto de esquemas inconscientes de principios interiorizados para Febvre hay una objetivización en la existencia de “útiles mentales” como palabras, símbolos, conceptos a disposición del pensamiento.

6. Más información en el artículo “Pierre Bourdieu e a história. Roger Chartier. Debate com José Sérgio Leite Lopes” <http://www.ifcs.ufri.br/~ppghis/pdfstpoi4a5.pdf> (10/06/09)

José Sérgio Leite Lopes: Uma das primeiras aparições é para pensar os conceitos de *ethos*, de disposição cultural, que estão presentes nos textos sobre a *Cabília* dos anos 60, e que são repensados no livro *Esquisse d'une théorie de la pratique*, de 1972. Aí aparece o conceito de *habitus* em toda sua pujança e em toda a sua centralidade na obra de Bourdieu, e depois retomado em *Le Sens Pratique*, de 1980. Mas este conceito também aparece anteriormente em *Un art moyen, essai sur les usages sociaux de la photographie*, que é de 1965, e ainda no posfácio ao livro *Architecture gothique et pensée scholastique*, livro traduzido e editado por Bourdieu em 1967, numa intenção de elaboração do conceito de *habitus* presente em estado prático, por assim dizer, nesta obra de Panofsky. Bourdieu estaria, em meados dos anos 60, num período de experimentação da transposição de noções elaboradas em sua experiência etnográfica na Argélia (e também com o campesinato de sua região natal) para situações nos universos da educação e da cultura da sociedade diferenciada francesa, antes de voltar ao seu material etnográfico argelino para uma exposição sistemática da noção de *habitus* no *Esquisse*, em 1972.

7. La primera entrada registrada en el *Diccionario de la Real Academia Española* del término civilización se encuentra en 1817. Allí se remite a la acción y efecto de civilizar, entendiéndose más abajo por esta palabra por: hacer culto y sociable. Unos años antes, en 1790 se imprime en París el *Nouveau dictionnaire espagnol, françois et latin : composé sur les dictionnaires des académies royales de Madrid et de Paris*. Su autor, Nicholas de Séjournant, se supone que tuvo a mano el *Diccionario de Autoridades* que se imprimió en los talleres de Francisco del Hierro entre 1726-1737 en la ciudad de Madrid, incluye entradas por civil, civilement, civiliser, civilesé y civilité sin que se encuentre allí la palabra civilisation y por ende tampoco su acepción al castellano.

8. De alguna forma puede ser útil la propuesta metodológica que sostiene T.J. Clark (1981:12) al encontrar en la ira del comentario escriturario sobre una obra de arte no sólo aquello que se piensa de lo que se ataca sino que habla y mucho también del atacante por un lado y en tanto configuración de un espacio público también tiene en su horizonte de expectativas un lector. Mejor en palabras de Clark: “En cuanto al público, podemos hacer una analogía con la teoría freudiana. El inconsciente no es más que sus representaciones en el consciente, su aprisionamiento en las faltas, los silencios y las censuras del discurso normal. De manera similar, el público no es más que las representaciones privadas que de él se han hecho, en este caso en el discurso crítico. Como el psiquiatra que escucha a su paciente, a nosotros nos interesan, si queremos descubrir el significado de toda esta masa de artículos críticos, los instantes en que la cantilena racional del crítico se interrumpe, vacila y titubea; nos interesan los casos de repetición obsesiva, de repetición de irrelevancias, de la ira que se dispara abruptamente; las claves de la interpretación de la crítica se encuentran en los instantes en que la crítica se hace incomprensible”
9. Pablo Martínez Gramuglia (2009) intuye que la firma de Velarde es un “probable seudónimo anagramático de José Manuel de Lavardén”
10. *TM*, tomo V, folio 21, 8 de octubre de 1802
11. *SAIC*, tomo I, folios 85-86
12. *SAIC*, tomo I, folio 84
13. Ottmar Ette (2000: 167-191) analiza las lecturas y los lectores de la obra de Raynal y su influencia en América. Conocido por sus polémicas contra los españoles y su sistema colonial, las elites criollas ilustradas “no ignoraban sus ataques contra la decadencia, la indolencia y la incapacidad de los habitantes de la América Meridional (incluyendo los criollos) para gobernarse a sí mismos, ataques que habían dañado seriamente el prestigio del filósofo en los círculos intelectuales en América Latina”. Ya cimentada su fama será una estocada a la escritura del abbé el descubrimiento de la probada colaboración de otros autores en su texto, como por ejemplo Diderot. De hecho recién en la tercera edición de su obra se incorporó su retrato como forma de reconocer su autoría sobre la obra que es “siempre una apropiación de otros textos”. Ette sostiene que el autor “había perdido rápidamente su prestigio entre las elites criollas que se veían a menudo insultadas por un filósofo francés que no viajaba y que no podía conocer sus países y habitantes.”
14. *SAIC*, Tomo I, n° 4, folio 27
15. Según reza la portadilla: Storia Antica del Messico cavata da' Migliori Storici Spagnuoli, e da' Manoscritti, e dalle Pitture Antiche degl' Indiani: divisa in dieci Libri, e corredata di Carte Geografiche, e di varie Figure: e Dissertazioni sulla Terra, sugli Animali, e sugli abitatori del Messico. Opera dell'Abate D. Francesco Saverio Clavigero. Tomo I. [-IV. contenante le Dissertazioni]. In Cesena MDCCLXXX-MDCCLXXXI. Per Gregorio Biasini. Con Licenza de' Superiori. [1780-1781.] Ejemplar que se encuentra en la Sala del Tesoro de la Biblioteca Nacional
16. La obra de Clavigero en su primera edición es conocida en el Río de la Plata al punto que Cabello y Mesa decide traducir del italiano dos importantes fragmentos sobre la educación para publicarlos en su periódico. Por lo que será una de las primeras traducciones en castellano de la obra de Clavigero que recién para 1826 será traducida al castellano por un exiliado español en Inglaterra.
17. Clavigero, Francisco Saverio (1826) *Historia Antigua de Méjico, Londres, Ackerman*; Tomo II, pp 193 [microfilm]
18. Bajo el título Fenómeno en el *TM*, tomo I, folio 221 se publicó no sin cierta ironía que “[e]n la noche del 28 del próximo pasado, apareció sobre el texado de la puerta principal de esta Catedral un animal de mas de 12 pies de largo, el qual se mantuvo inmovil y con la boca abierta asustando a los muchachos hasta el 1° del corriente en que desapareció; del qual, Buffon ni otros modernos naturalistas no dan idea de él porque jamas se ha visto de su naturaleza y especie. Dicen algunos que este animal (como el canto de la lechuza sobre la habitación de algún doliente) es un cierto agüero de próximas futuras desgracias e interesando tanto a la humanidad su conocimiento, ofrece el editor al autor de la carta del N° 12 darle un buen camote asado, y una gran yuca cocida, o una mazamorrita de almidón de arróz, y finalmente ofrece guardar perpetuo silencio, y desentenderse de todas sus palanganadas si el Ñor Anónimo le presenta un discurso definitivo de este Monstruo.”
19. *TM*, tomo III, folio 39.
20. *TM*, tomo III, folio 39. El afandangado era un minuete festivo. En el Diario de México del 1 de julio 1807 en su folio 147 puede leerse “Y vosotros los de furia erizada, guardaos como del más cruel enemigo, de llegar a donde puede sucederos tamaña desventura. Cuando entreis a los festivos bayles, tened cuenta con que el candil esté alto, pues el fuego envidioso, hara tal vez, que cuando saltais un afandangado o un congot, corra las llamas a vuestras primorosas cabezas.”. La RAE recoge la entrada fandango en 1732 y explica que es un “baile introducido por los que ha estado en los Reinos de las Indias que se hace al son de un tañido muy alegre y festivo”.
21. Tema que en parte fue explorado en Maggio Ramírez (2007: 107)
22. Todavía de manera provisoria podría pensarse en los conceptos de Benedict Anderson sobre cómo el surgimiento de la comunidad imaginada de la Nación se relaciona a partir de dos formas de imaginación que florecieron en el siglo XVIII: la novela y el periódico. En Anderson se lee que (2006: 30) “lo que [se está]

proponiendo es que el nacionalismo debe entenderse alineándolo, no con ideologías políticas conscientes, sino con los grandes sistemas culturales que lo precedieron, de donde surgió por oposición”.

23. Al año siguiente, Francisco Cabello libra un oficio al Secretario de Estado y del despacho universal de hacienda de Indias, en el que solicita se ordene a los consulados de España y de los puertos habilitados de América, que se suscriban al *Telegrafo* por que “[n]o pudiendo permanecer el periódico Thelegrafo, Mercantil de esta Capital por solo la suscripción de sus habitantes y algunos pocos de los pueblos del interior, por que aunque empiezan ya a palpar sus beneficios conocen poco el buen gusto, que poseen los moradores de Mexico, Guatemala, Lima y otras Provincias más civilizadas”.

24. *TM*, tomo III, folio 118

25. *TM*, tomo III, folio 39

26. *TM*, tomo III, folios 54 al 56

27. *TM*, tomo III, folio 85

28. Maggio Ramírez, Matías, 2007. “Nalgas sangrantes: un boceto a mano alzada acerca de los problemas de hacer buena letra en la Buenos Aires colonial”. Páginas de guarda: revista de lenguaje, edición y cultura escrita, 4, 107-114.

Fototeca Benito Panunzi

La colección Benito Panunzi está orientada por la intuición de que en las imágenes que tramaron la historia del país hay poderosas sugerencias para pensar; tanto las situaciones originales, fugaces y únicas, en las que un instante fue retratado, como también las potencias que ese momento, nunca del todo capturado en la escena ofrecida, destila para pensar el presente e imaginar el país por venir. Esta colección, prolongación de los tesoros fotográficos de la Biblioteca Nacional, se propone difundir las imágenes más antiguas de la Argentina. Una apuesta que interroga la memoria visual a partir de la sospecha de que en ella anida una parte vital de nuestra historia, siempre fértil para nuevas interrogaciones.



Buenos Aires 1864
Primeras vistas porteñas
 Fotografías de Esteban Gonnet





Cuatro años del ciclo de cine independiente
Nave de los Sueños | Biblioteca Nacional



Ciclo 2009



abrecaminos. retratos de aristas
(mayo-junio)



¡fantástico y bailable! un paseo inmoral por el
cine de ciencia ficción, terror y aventura
(agosto-septiembre)



otros territorios. búsquedas, exploraciones,
joyas y rescates audiovisuales
(octubre-noviembre)



la nave de los sueños



BIBLIOTECA
NACIONAL

La ciudad y el trabajo. Retratos del verbo habitar

Por María Laura Guembe

Difícilmente haya una forma de expresión tan sugerente para pensar la historia como la fotografía. Tanto por lo que muestra, como por lo que oculta; por lo que designa y por lo que silencia. Una promesa de “atrapar el tiempo para la mirada” que no sólo nos trae las señas del pasado, sino también la pregunta por las formas en que éste era percibido.

María Laura Guembe hurga en las primeras tomas fotográficas con la certeza de que ellas proveen valiosa información sobre la “cuestión social” y las marcas de los procesos económicos en la naciente metrópoli. Sin embargo, las técnicas de registro no siempre acompañaron armónicamente el despliegue económico y laboral de su período.

Las *primeras vistas porteñas* muestran paisajes casi sin habitantes. La atención estaba puesta en las nuevas edificaciones que se presentaban como una suerte de “naturaleza muerta” capaz de retratar el impulso del trabajo, pero no a los hombres trabajando. El movimiento llegará después, y con él los dilemas sociales que el mundo laboral plantea.

Una historia de la fotografía es una historia del trabajo y de la ciudad, de lo visible y lo pensable en cada época.

La ciudad quieta

¿Qué de una ciudad se fotografía cuando nada ha sido registrado aún?

Un vistazo al trabajo de los primeros fotógrafos que retrataron Buenos Aires nos deja ver que las marcas de los procesos económicos en el paisaje han sido un fuerte foco de atracción. El registro de edificaciones nuevas se impone ante cualquier otro, como si la ciudad existiera sin sus habitantes. Como si creciera para ellos, inspirada por una fuerza ajena a todo lo humano. El progreso, tal como es fotografiado, parece un impulso superior que viene de Europa y no necesita de los hombres para dejar su huella. En los comienzos, la imagen de la ciudad se reproduce al modo de una naturaleza muerta. Los hombres llegan más tarde para darle vida y sólo después comienza a retratarse la percepción del movimiento. Antes de su arribo, las fotos nos presentan una ciudad quieta y sin miradas. Sólo la del fotógrafo y la nuestra —él mira la ciudad; nosotros, su imagen fotografiada. Pero desde ella nadie nos mira.

¿Qué mira el ojo detrás de la lente? ¿Qué quiere mostrar cuando elige y se detiene frente a una imagen para retratarla? Algunos fotógrafos retrataban para mostrar, para que ese paisaje que tenían frente a sus ojos pudiera ser apreciado en sitios distantes. Otros, fotografiaban para dejar testimonio de una época y para atrapar en sus cámaras aquello que pronto no podría verse: retrataban el próximo pasado, como si vieran la historia desde fuera. La fotografía era entonces —y lo sigue siendo en nuestros días— la gran promesa de atrapar el tiempo para la mirada. Así se retrataban los hombres para la posteridad, con gesto de prócer, diríamos

hoy. Y así es como hoy podemos verlos, habitando su presente; mirándonos desde el pasado.

Apreciar la fotografía histórica es siempre un proceso complejo. Emitir un juicio estético puede ser sencillo. Cualquier otra opinión con pretensión de justicia será compleja porque, ante todo, es necesario comprender al fotógrafo en su época. Mirar las fotografías con los ojos con que él miraba la ciudad. Despojarse de los saberes propios de quien vio una cantidad incalculable de imágenes. También de los saberes acerca

de las posibilidades del dispositivo fotográfico. Resituarse en procesos técnicos antiguos en el momento en que no se presentaban como limitaciones sino como grandes posibilidades.

Apreciar la fotografía histórica de nuestra ciudad es, de este modo, apreciar el encuentro de dos promesas: la de la ciudad y la de la fotografía. Y

pensar que quien estaba detrás de la lente se encontraba atravesado por ambas.

A continuación recorreremos algunas de las fotografías del acervo de la Fototeca Benito Panunzi, intentando andar un camino por el período 1860-1940, a fin de explorar la relación de los retratados con su entorno para formular desde la observación la pregunta por la dimensión política de

Las fotografías de la ciudad postulan hipótesis acerca de qué es el trabajo, qué tareas se consideran trabajo en cada momento. De este modo aportan, en conjunto con el resto de las producciones culturales, a la construcción de un cierto imaginario en relación directa con la concepción del ciudadano y con un determinado proyecto nacional. En cada foto, el trabajador mira y es mirado. Posa para ser visto y, en conjunto con el fotógrafo, construye su imagen y la de su oficio. Cada escena se compone en un diálogo íntimo entre sujeto y espacio. Esta será la clave de nuestro recorrido.

esa relación: qué produce esta relación entre trabajador y ciudad en términos políticos. Qué produce el fotógrafo desde la variable distancia que establece con ese sujeto y situándose él mismo en la ciudad que desea retratar.

El trabajo es una de las manifestaciones del habitar que en cada momento nos acerca a la relación de los sujetos con las ciudades. Las formas de habitar la ciudad tienen directa relación con los oficios y ocupaciones existentes en cada momento de la historia y con su disposición en el espacio público. La visibilidad del trabajo es distinta en cada época. Las fotografías de la ciudad postulan hipótesis acerca de qué es el trabajo, qué tareas se consideran trabajo en cada momento. De este modo aportan, en conjunto con el resto de las producciones culturales, a la construcción de un cierto imaginario en relación directa con la concepción del ciudadano y con un determinado proyecto nacional. En cada foto, el trabajador mira y es mirado. Posa para ser visto y, en conjunto con el fotógrafo, construye su imagen y la de su oficio. Cada escena se compone en un diálogo íntimo entre sujeto y espacio. Esta será la clave de nuestro recorrido.

La ciudad, casi nueva

El 30 de junio de 1864 Esteban Gonnet donó a la Biblioteca Nacional un álbum titulado “Recuerdos de Buenos Aires”, que compilaba parte de su trabajo como fotógrafo. Gonnet (1830 – 1868) era francés, de profesión agrimensor y, aunque no se conoce con certeza la fecha de su arribo a la Argentina, varias fuentes coinciden en que fue aquí donde comenzó a dedicarse a la fotografía. Una parte

importante de su obra fue publicada en álbumes como el mencionado. Algunas de sus vistas muestran el teatro Colón, la administración de Rentas, la Casa de Gobierno, la Aduana nueva, la plaza de la Victoria y el Cabildo, el paseo de Julio, etc.¹

En el álbum la ciudad se ve nueva. Como esos barrios que se construyen para ser habitados luego y en el comienzo parecen sólo un esquema, dibujo de lo que un día será. Las fotos muestran líneas de árboles flacuchos y parejos, como recién plantados. En ellas, el cielo es demasiado grande. El terreno delante de los edificios retratados parece despoblado desde siempre. Estas imágenes nos invitan a imaginar que antes de los trenes, los puentes y las avenidas, todo era espacio vacío. Que allí no había nada.²

Al menos en este repertorio, si aparecen personas se las ve muy chiquitas, como escondidas entre los árboles o en los umbrales de las casas, a sabiendas de que no son lo importante para la cámara, que es sólo el paisaje lo que busca la fotografía. Y el paisaje es retratado por Gonnet a la altura de un horizonte que no es la altura de la vista de los hombres, sino la del paisaje mismo. Así la foto parece animada por una mirada superior, que es la de la ciudad, por encima de la de sus habitantes.

Una vista de la Plaza de Mayo llama la atención por estar deshabitada. Se ven algunos coches estacionados y, de espaldas, muy pequeños, los cocheros. Hacia la derecha de la pirámide se ve el Hotel de la Recova, tan grande que hace imaginar que en esa ciudad, tal vez a otra hora, hay mucho movimiento. Se ve también un ala del Cabildo, que se completa en la foto siguiente. Son las 13.45. En los arcos del primer piso asoman algunas siluetas ¿Será que es

la hora de la siesta y por eso no se ve casi nadie? ¿Qué costumbres horarias regían la vida laboral de aquellos años? En otra fotografía vemos un estacionamiento de carretas. Más de cincuenta carretas y ninguna persona. Mirando estas imágenes da la sensación de que lo que Gonnet estaba retratando era el silencio. Pero nuevamente, sólo nosotros, habitantes de la misma ciudad en este siglo, habitantes de sonidos urbanos diferentes, podemos leer el silencio en ese paisaje.

Esteban Gonnet no se interesó por retratar a los personajes que habitaban la ciudad. Sin embargo sí se detuvo en la realización de retratos que mostraran la vida de los gauchos y también escenas de las poblaciones indígenas. En ocasiones, la autoría de estos retratos fue confundida con la de Benito Panunzi, quien también retrataba escenas del mismo tipo.³

A partir de la fotografía urbana de Gonnet suele afirmarse su deslumbramiento en torno de la “revolución” que estaba en curso y que él presenciaba y celebraba al registrarla. Sin embargo, es muy poco lo que se sabe del fotógrafo. Que un agrimensor proveniente de un país de dimensiones tanto menores se deslumbrara con los paisajes abiertos, con el contraste de la construcción urbana tan nueva y el horizonte inmediato e inabarcable, no necesariamente debe tener que ver con la fascinación por el progreso. El país era de hecho aún muy nuevo cuando Gonnet lo retrató. Apenas comenzaba a construirse un camino en términos políticos. Muchas de las vistas que vemos en estos álbumes fueron retratadas por él por primera vez. Eso ya era una buena razón para registrarlo todo. También es muy relevante en esos años el trabajo de Benito Panunzi

(1819-1894). Hasta donde se me permitió explorar, creo que no está registrado en la fototeca –que lleva su nombre– en forma de álbum o colección de autor. Aparece de manera fragmentaria en selecciones temáticas y en libros. Al igual que Gonnet, este fotógrafo retrató vistas de la ciudad y de la vida gauchesca. Quienes han estudiado su obra destacan la gran calidad de su trabajo como fotógrafo y agregan que con la misma pericia se dedicaba al dibujo, a la pintura y a la arquitectura.⁴ Durante la segunda mitad de la década del 60 Panunzi puso a la venta un álbum por entregas de a dos fotografías en las que se retrataban las vistas y costumbres. El tratamiento que el fotógrafo daba a sus copias las transformaba más que en documentos, en objetos de decoración o de lujo. El difumado circular, el cuidado en los matices de color y la calidad de las copias eran rasgos distintivos de su estudio, llamado “Fotografía Artística”. Así, hacia comienzos de la década del 70 la fotografía argentina, representada por Gonnet, Panunzi y un puñado de fotógrafos más, no había dado a conocer imágenes de los habitantes de la ciudad en acción, más que en forma ocasional. No significa esto que la imagen de la ciudad representada transmitiera la idea de un sitio estático: la ciudad-puerto era representada como un sitio imponente, donde mucho podía ocurrir. Pero aún la lente no se detenía en el pequeño motor cotidiano de aquel movimiento.

Retratar argentinos

En los comienzos no hay muchas fotografías en las que se retrate la ciudad en acción. Como vimos en los trabajos

de Gonnet y Panunzi, los paisajes son sólo eso, paisajes. Del mismo modo, los retratos de personas son también así, retratos. Las fotos donde aparecen personas son catalogadas en general como fotos de costumbres gauchescas, de indios, de inmigrantes, o de “personalidades”. Los habitantes más antiguos del territorio se fotografían como curiosidades, registrando sus costumbres, vestimentas, lugares de vivienda, etc. Las personalidades se retratan de manera convencional, en estudio, con fondos cuidados e iluminación adecuada.

Por ese tiempo Christiano Junior fotografiaba a los personajes locales. Vamos a detenernos más extensamente en este fotógrafo y su obra por su importancia y porque tiene un lugar preponderante dentro del acervo de la fototeca.

Su nombre completo era José Christiano de Freitas Henriques Junior. Era portugués y había llegado a Buenos Aires en 1867 proveniente de Brasil.⁵ Su desempeño como fotógrafo en Buenos Aires fue próspero en los primeros años y se consolidó en 1871, fecha en que participó en la Exposición Nacional de Córdoba, donde obtuvo medalla de oro. Puede intuirse que esto lo alentó a la confección y publicación de sus álbumes, en los que se presenta de manera manifiesta su convicción de estar llevando a cabo un trabajo único por original y por innovador. En uno de ellos puede leerse:

Mi plan es vasto y cuando esté completo, la República Argentina no tendrá una piedra ni un árbol histórico desde el Atlántico hasta los Andes que no se haya sometido al foco vivificador de la cámara oscura. (...) Tiempo era de que los extraños que visitan esta parte de

*América del Sur, al regresar a sus lares encontrasen en la populosa Buenos Aires, una gloria donde los cuadros que la realidad ofreció ante sus ojos pudieran transportarse con la facilidad de este álbum.*⁶

Junior retrataba personas en exteriores y en estudio. En sus fotos, casi todos ellos miran a la cámara. Son retratos estáticos de personas que no parecen estar a punto de moverse en alguna dirección. Las direcciones de sus cuerpos también van hacia la cámara. Sólo en una foto tomada en la penitenciaría nacional hay un hombre de espaldas. Ahí hay algo ocurriendo que es más importante que la fotografía misma. Esa es una foto que se distingue de las otras porque en ella parece haber movimiento y sonidos. Algo sucede en la escena que el fotógrafo no controla por completo. En el resto de las imágenes, las personas sólo posan. Su vida parece detenida por un momento. Doblemente detenida: para y por el retrato. Es curioso que Christiano Junior no retrataba sujetos neutros sino sujetos con ocupaciones. Sin embargo, no los retrata en acción: casi todos ellos aparecen posando para la cámara y, aún cuando sus vestimentas, sus herramientas y hasta el lugar donde son retratados hablan de su ocupación, en el instante de la fotografía la tarea central de estos personajes es la construcción de la pose. Esto no constituye sólo un dato de color o una observación estética.

Cuando nos remontamos en el tiempo e intentamos analizar las fotografías de este período, ocurre que el hecho fotográfico se devora al tema que quiere ser retratado. Es el hecho fotográfico lo más importante en el momento en

que se oprime el disparador. Esto no se puede pasar por alto. Cada retrato de un sujeto representa un momento único. Pero lo que de único hay en él es el hecho de la fotografía. Tomemos un ejemplo central del trabajo de Christiano Junior: el naranjero.

¿Qué hace un naranjero en un estudio de fotografía? ¿Qué ocurre en esta imagen? El naranjero no es exhibido ejerciendo su ocupación: no está vendiendo naranjas. Allí el naranjero está teniendo una experiencia novedosa. Eso es lo que vemos en la



foto. Un sujeto, el naranjero, experimentando eso de retratarse. ¿Qué conocimiento de la fotografía tiene él? Posiblemente muy poco. Esto es, sin dudas, algo bastante nuevo para él.

A la vez, allí el fotógrafo no está retratando la venta de naranjas. Está construyendo una vista de un vendedor de naranjas siendo retratado en el estudio. Hay algo incómodo en este personaje, en su mirada, algo irreal en él que subraya la pose y vuelve al personaje tan ficticio como el fondo que hace las veces de paisaje. Muy posiblemente la acción que vemos en la imagen no se parezca a la que el hombre realiza en el acto de venta de naranjas. No vemos en la foto el peso de las canastas en su cuerpo. No vemos la curva de la espalda buscando el equilibrio y la cabeza contrariando este arco al levantarse para mirar al frente. No vemos sus manos y sus brazos compensando el peso diferencial de las cestas. Lo vemos agachado en una reverencia que propone una ofrenda de naranjas. La mirada acompaña el gesto corporal. Su rostro transmite silencio. También el paisaje pintado en el fondo. No hay voz. No hay grito ni canto en la ofrenda. Pareciera que sólo estuviera siendo fotografiado, que fuera ese el predicado que le asigna el retrato a este sujeto. ¿Es un hombre con dos canastas de naranjas un vendedor de naranjas, o lo es en el acto de venderlas? No formulo esta pregunta en tono existencialista sino para-la-fotografía. ¿Qué produce el recorte del personaje retratado en el estudio? Christiano Junior titula la fotografía “El naranjero”. No “el vendedor de naranjas”, ni “hombre que vende naranjas”, o más genéricamente “el vendedor”. Antes que hombre, antes que vendedor incluso, antes que nada más, este sujeto tiene

su identidad atravesada por el objeto de su trabajo: las naranjas. Podría ser productor, cosechador o distribuidor. Es vendedor, pero en cualquier caso el título lo une indisolublemente a su objeto. Podemos observar a este respecto la diferencia entre retratar al trabajador a través de sus herramientas y mercancías o a través de la acción de trabajar. Esto puede verse claramente en el trabajo de CJ y es interesante graficarlo a través de un contrapunto entre la fotografía del naranjero y la de las lavanderas sobre la que nos detendremos más adelante. Pero antes de avanzar sobre esto exploraremos un poco más este retrato.

En el álbum, el retrato original está acompañado de un texto en español, francés, inglés e italiano:

El naranjero de la ciudad de Buenos Aires, es un hijo del progreso. Tipo sin precedente, ha surjido y tomado formas acabadas en medio del movimiento regenerador que en la República Argentina sucede á las viejas costumbres de la colonia.

El oficio es ambulante; requiere vigor de pulmones para sostener el peso de dos grandes canastas, y buenas piernas para recorrer sendas cuadras gritando: ARRANCA PARAGUAIA! Con esta industria humilde, ejercida por inmigrantes italianos de la clase proletaria, se han levantado fortunas respetables, debidas, más que á un lucro inmoderado, á la constante diligencia y hábitos económicos del naranjero

Cuando se ha cansado de esta vida, y la cosecha de patacones lo permite, deja las canastas y el gremio ambulante para abrir PUESTO en un mercado de abasto, donde su nueva CATEGORIA le permite una existencia más sedentaria.

Es interesante el texto por varias razones. En primer lugar por la relación que propone entre inmigración y progreso, en la que el naranjero funciona como una metáfora maravillosa: un inmigrante que “ambula” cargando un peso importante sobre su cuerpo, y que gracias a sus costumbres austeras y su disciplina laboral, alcanza una “categoría” diferente, en la que ya no necesita andar y en la que se libera del peso cargado. La metáfora del movimiento y el peso hacen del puesto en el mercado de abasto un punto de llegada a un lugar social, como si allí concluyera el viaje del inmigrante. Un viaje que simboliza el progreso, descrito en términos de un camino en el que el éxito está garantizado por las propias virtudes del sujeto.

También es interesante el hecho de que este texto acompañe la fotografía porque él denota cierta inquietud de Junior en torno del tema, cuyos matices sin embargo no están narrados en la imagen. ¿Qué de todo esto vemos en ella? Allí no hay acción. Y al no haber sujeto en acción y en contexto real, no hay hábitos legibles, ni rutinas, ni gestos. La palabra Progreso no puede leerse en la imagen porque la pose reverencial dice otra cosa. Porque al carácter estático del estudio, con su fondo pintado, se suma el peso de las canastas depositadas en el suelo, y el propio naranjero arrodillado, casi estanco.

Aquí debemos preguntarnos si el texto no es un producto anexo que une la fotografía con la intención de Junior de que sus imágenes sirvan de soporte a las memorias del país que los viajeros lleven consigo. Si así fuera, un mensaje de progreso superpuesto a la fotografía de un inmigrante puede ser un producto adecuado para la promoción nacional en Europa.

En tanto representación de los trabajadores para la construcción de una memoria local, la fotografía del naranjero comparte sus particularidades con otras tomadas por el mismo autor. Otros ejemplos que podemos encontrar son la de los vendedores de diarios y la del vendedor de aves y pescado. Estas últimas no conforman sus álbumes y no hay textos de Junior que hablen sobre ellas. La autoría ha sido atribuida por estudiosos de su obra.

En el caso de los vendedores de diarios, vemos a tres niños posando, el del centro de pie, el de la izquierda sentado sobre un cubo y el de la derecha sentado en el suelo. Los dos últimos doblan ejemplares de *La Tribuna*. El primero mira a la cámara con los brazos en jarra y un pie levemente adelantado, en una pose de rutina en la fotografía que se reiterará por décadas en los retratos de estudio. El fondo liso y la alfombra no intentan recrear el ambiente natural de venta callejera. Lo que vemos es un estudio que no pretende ser otra cosa. También allí está retratado el vendedor de pescado y aves que de pie, cargando la vara de la que cuelgan los animales, mira a la cámara con expresión seria y fija.

Mucho de esto cambia en los retratos producidos en exteriores. Los personajes no dejan de mirar a la cámara y posar para ella. Es claro que en la mayoría de estos casos no se trata de imágenes espontáneas, pero en cada una de ellas hay algo que el fotógrafo no puede controlar. El mundo real. La ciudad en movimiento. Las miradas se pierden bajo la sombra de los sombreros; los personajes aparecen más pequeños por el afán de retratar las edificaciones o por el ancho de los paisajes que los circundan.

Aún así, el hecho de la fotografía sigue siendo central en la disposición del cuadro. Un buen ejemplo de esto es una fotografía del puerto en la boca del Riachuelo, de 1877, en la que más de treinta hombres y niños miran a la cámara. Es una imagen tomada entre el cordón de amarre de los barcos y las fachadas de las casas que miran al agua. Hacia el fondo, entre las siluetas, los caballos y los carros, vemos cómo el caserío se funde con las embarcaciones. Nadie en la foto aparece avocado a una tarea que no sea posar para el retrato. Más lejos o más cerca, todos miran hacia nosotros. La imagen de las lavanderas aparece en el repertorio de Junior como una imagen novedosa. En ella, ante todo,

se representa la acción. Las mujeres, aún cuando miran a la cámara, no posan, trabajan. Esta es una imagen del trabajo. Las anteriores pueden pensarse como fotografías de trabajadores. En esta, sin embargo, vemos trabajadoras pero sobre todo vemos trabajo. Todas miran a la cámara, pero sus manos no abandonan la tarea. Sus cuerpos arqueados muestran ambas acciones, la de lavar y la de ser fotografiadas. Ambas cosas ocurren a estas mujeres en el mismo instante.

La imagen que reproducimos no es la que aparece en el álbum, sino una muy similar de la que se presume fue tomada el mismo día. La fotografía del álbum, al igual que la del Naranjero, está acompañada de un texto del fotógrafo:



Es un espectáculo interesante para el que pasea las riberas del Plata, la vista multicolor y variada que presenta esa faja movible de mujeres de todas las edades y países, entretenidas en el aseo de la ropa perteneciente a los 200,000 moradores de la ciudad.

Hasta 1856 en que el progresista Sr. Cazón se colocó frente al Departamento de Policía, las orillas del río estuvieron completamente desguarnecidas de abrigo que neutralizara los rigores de la intemperie.

Los hermosos plantíos de sauce llorón o babilónico que brindan hoy su sombra y grata frescura en el estío, débense a aquel ciudadano (...) Estas mejoras han hecho tolerable el oficio ingrato de la lavandera, sometida al suplicio de permanecer arrodillada largas horas sobre las toscas de la playa para ganar su mezquino jornal.

El texto comienza describiendo como un “espectáculo interesante” y como un “entretenimiento”, algo que hacia el final se transforma en un “suplicio” intercambiado por un “mezquino jornal”. Ese es un movimiento inevitable frente a la fotografía. En el caso del naranjero, recortado en tiempo y espacio, el texto podía con libertad embellecer su trabajo y su destino. Nada en la imagen iba a contradecirlo. En la fotografía de las lavanderas hay algo que nos cuenta, por encima de las posibilidades del texto, acerca de las asperezas del oficio. Es la imagen de la acción misma. Las particularidades de la tarea no están en la vestimenta o en las canastas de ropa sino en la acción: cuerpo trabajando en contexto.

En estos casos, la acción que corresponde al trabajo no es gesto abstracto. Es ante todo un movimiento corporal.

Un gesto físico. Vendrán luego los retratos del trabajo intelectual o inmaterial. Pero en las labores retratadas por las fotografías hasta aquí mencionadas, la acción es narrada por el cuerpo en movimiento. Las imágenes de estudio construyen trabajadores como ideas, como tipos posibles, fuera de todo avatar. Las imágenes en contexto pero posadas, armadas para la cámara están en un medio camino entre ambos mensajes.

Veamos un ejemplo de otro fotógrafo. Se trata de una fotografía de Harry Olds en la que retrata el cuartel de bomberos de la Capital, en el barrio de La Boca, 1900 (ca.). Ante la imposibilidad de reproducirla, la describimos a continuación:

En la foto vemos la fachada completa del cuartel, retratada desde unos ocho metros de distancia en línea recta. Frente al edificio vemos, hacia la izquierda ganando el foco de atención, un carro tirado por dos caballos. En el carro hay una decena de hombres erguidos, luciendo con altivez el uniforme de bomberos. Hacia la derecha hay tres carros más, cada uno tirado por un caballo montado por un hombre. Todos los hombres están uniformados. La imagen tiene una composición delicada acompañada por las líneas que forman el mástil del que no cuelga bandera alguna pero proyecta hacia el cielo al escudo municipal del cuartel; las líneas de una torre de agua que se alza por detrás de los edificios; las de los mástiles de los barcos que asoman desde la derecha y las que dibujan los adoquines alineados desde los pies del trípode de la cámara hasta las patas de los caballos y las ruedas de los carros que, por fin, rompen esta geometría tan recta. Sobre el techo del edificio, otro

hombre uniformado mira a la cámara. Todos miran a la cámara, pero este parece estar solo y acentúa la distancia que existe entre el fotógrafo y la situación retratada: él está aún más lejos. Esa distancia permite transformar el cuadro en escena. Muestra la totalidad del espacio, deja entrar indicios de lo que lo rodea y hasta sugiere la posibilidad de la acción. En el trayecto que va de la cámara a los carros, hay lugar para el movimiento y las líneas de los adoquines así lo sugieren, casi a modo de invitación. Es un lugar importante. La distancia y la disposición de los sujetos en la imagen así lo sugieren.

Aportamos aquí un boceto que reproduce el esquema de la foto (no es una copia, sólo un esquema que permite transmitir aproximadamente los ejes de la composición de la imagen):

No podemos esperar de Olds que retrate a los bomberos en acción, pero es posible que esta foto sea lo más próximo a eso. Es una imagen narrativa, en tanto nos permite imaginar la acción. Nos presenta todos los elementos dispuestos para ella, listos para el despliegue que sigue al sonido que da la alarma.

Aún así, este no es el retrato de un rol social sino la construcción en

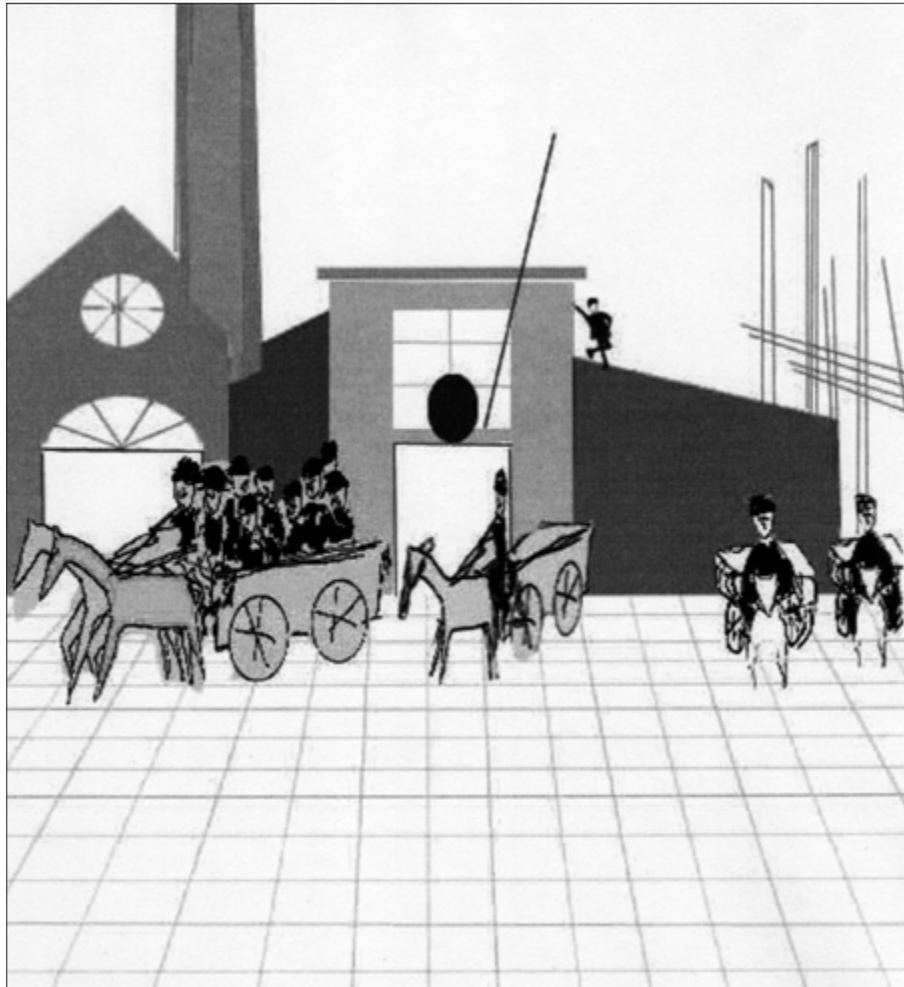


imagen de quienes lo representan. Nuevamente, los sujetos, en la imagen, aparecen en acto de ser retratados, posando con la mirada fija y el cuerpo presto para la cámara. Esta es una escena para-la-fotografía. Todavía no es una escena de la ciudad en acción que la fotografía toma, sino una que crea para ser retratada.

Esta es una imagen interesante para representar el trabajo de Olds. Este fotógrafo norteamericano (1869-1943) llegó a Buenos Aires en 1900. Había pasado un año en Chile, donde tomó su colección de vistas de Valparaíso. Se lo considera representante de la transición entre los dos siglos. Él no publicó sus fotografías ni las comercializó al modo en que lo hicieron Panunzi, Gonnet y los otros. Habitó una nueva forma de comercialización, menos apegada a la autoría y a la calidad y las reproducciones de elite destinadas a coleccionistas. Sus fotografías eran difundidas a través de medios gráficos y también reproducidas en formato de postales. Su fotografía ha sido calificada como institucional, publicitaria, documental y periodística⁷ y acordes a ello fueron sus formas de reproducción y circulación.

Muchos otros fotógrafos retrataron este período, aunque no podemos efectuar aquí un repaso por todos ellos. Debemos mencionar sin dudas a Fernando Paillet (1880-1967), oriundo de Santa Fe, quien retrató ciudades de su provincia y también Buenos Aires, entre otras. Paillet invirtió años de su vida en un proyecto de museo provincial para el que produjo muchas imágenes y para el que dispuso su archivo completo. Tenía una clara idea del valor de la fotografía para el futuro. La contramarcha de las autoridades de concretar el proyecto hizo que destruyera una parte de su legado y bloqueara el acceso al resto.

Por último mencionaremos a Samuel Boote (1844-1921), un importante editor de álbumes de vistas y costumbres de Argentina del siglo XIX y un fotógrafo prolífico. Retrató diversos lugares del país, centrandó su foco en escenas rurales, aunque también se centró en otros temas tan específicos como la educación, sobre el que presentó el trabajo “República Argentina. Consejo Nacional de Educación. Vistas de Escuelas Comunes. 1889” en la Exposición Universal de París de 1889. Aquí nos detendremos en una fotografía que circula bajo el título “Lecheros en Buenos Aires” (sin fecha).

En ella encontramos algo de lo que ya veíamos en los fotógrafos anteriores: la acción del trabajo transformada en acción de la fotografía. Esto no es de ningún modo un defecto de los fotógrafos. Por el contrario, es una marca de época, de potencialidad y uso del dispositivo fotográfico; de conocimiento del mismo por parte de los retratados. La imagen del lechero está detenida. Se lo muestra como describiéndolo y él posa como quien se deja mirar. Curiosamente, lo mismo podría decirse de su caballo. Es interesante



que se trata de una fotografía tomada en plena calle y que la casa que se ve en el fondo no es más que una casa cualquiera. No tiene importancia en la fotografía más que como contexto, aunque no llega a proponer una situación. Distinto sería si alguien asomara de la casa. Pero no. Aquí el único personaje es el lechero, montado en su caballo, quietos ambos como si estuviesen dispuestos a no ir a ninguna parte. La acción aparece, sin embargo, en otras fotografías de Boote, donde la distancia con los retratados permite tomar la imagen sin que éstos lo sepan. Así, grupos de personas aparecen foto-

Algo de esto estaba también presente en la forma en que se pensaba la organización de la nación en relación a los habitantes: la integración de los habitantes a la vida política (o a la vida en la ciudad desde un lugar de ciudadanía) tuvo relación directa con las formas urbanas que tomaron las ciudades: la ubicación de las escuelas y los hospitales, la planificación de los medios de transporte, la localización de las industrias. Todo ello habla de esa integración (de todas sus particularidades) y se expresa progresivamente en la fotografía del siglo XX.

grafadas en situaciones cotidianas en el puerto, por ejemplo, entre otros sitios. Este tipo de imágenes se volverá más frecuente entrado el siglo XX, en parte por la extensión de las prácticas relativas a la fotografía (mirar fotografías y retratarse) y en parte también por la inquietud de los fotógrafos por producir nuevas vistas.

El nuevo siglo

Como decíamos anteriormente, en el período inicial de la fotografía argentina la ciudad y los sujetos parecen escindidos. Habitar no es un verbo adecuado para hablar de la relación entre ambos. Sólo con el tiempo se

producen imágenes donde uno y otro se comprenden mutuamente, se funden con naturalidad.

Algo de esto estaba también presente en la forma en que se pensaba la organización de la nación en relación a los habitantes: la integración de los habitantes a la vida política (o a la vida en la ciudad desde un lugar de ciudadanía) tuvo relación directa con las formas urbanas que tomaron las ciudades: la ubicación de las escuelas y los hospitales, la planificación de los medios de transporte, la localización de las industrias. Todo ello habla de esa integración (de todas sus particularidades) y se expresa progresivamente en la fotografía del siglo XX.

En su libro *La grilla y el parque* Adrián Gorelik se interesa por los debates en torno de la planificación de la ciudad y se detiene, entre otros temas, en las propuestas de Domingo Faustino Sarmiento: "Sarmiento invierte la fórmula que privilegiaba la esfera administrativa como un espacio técnico, es decir, 'neutro', y define al municipio como un espacio en el que toda medida 'implica opción, decisión, elección entre diversas alternativas'. Esto explica la importancia dada por Sarmiento a una serie de temas: su visión del rol de la prensa en la formación de una esfera pública municipal, o su propuesta para la integración de los inmigrantes al sistema político local, no a través de su mero rol de contribuyentes, sino a través de su nacionalización y su aceptación de una ciudadanía plena."⁸ Podemos imaginar que en el pensamiento de Sarmiento, la ciudad es con los habitantes. No hay escisión posible. Aunque su mirada no es la de un antropólogo sino la de un político, entiende que ambos deben ser concebidos conjuntamente. Sus ideas sobre

la educación eran parte del carácter integrador de su propuesta.

Las élites porteñas habían mirado a la ciudad del mismo modo que algunos de los fotógrafos que aquí relevamos: fragmentando por un lado, la arquitectura como la gran marca de solidez nacional donde lo popular (si es que hay un todo al que llamar de ese modo) no tenía sitio, donde se destacaban las marcas de influencias europeas, las pretensiones de estilo refinado y novedoso (en tanto nada autóctono era enaltecido o repuesto allí) y, por otro lado, esa masa compleja de personas que la habitaban, con sus atuendos heterogéneos, sus sonidos políglotas, sus formas de nuclearse, sus costumbres diversas, sus necesidades y demandas más o menos admisibles.

A comienzos del siglo XX estas imágenes empiezan a integrarse ante la lente de la fotografía. No se trata, sin embargo, de un cambio repentino. Antes, es una progresión lenta que toma forma a la par que se definen rumbos políticos y modelos de producción.

El cambio de siglo no imprime una modificación notoria en los regímenes de representación de la nación. Al menos no desde la imagen de los trabajadores. Tal vez lo que sigue del período que nos hemos propuesto observar aquí deba ser visto a la luz de una hipótesis. Vamos a proponer, entonces, que son los procesos políticos, por sobre los económicos y los culturales, aunque acompañados por ellos (pensándolos por separado sólo a los efectos de este abordaje), los que afectan con mayor intensidad a los regímenes de representación de los trabajadores en Argentina.

Si esta investigación transcurriera un siglo más tarde y su objeto fuese recordado en un tiempo proporcionalmente

posterior, ¿qué veríamos? Seguramente podríamos observar algo de lo que sigue:

- Atomización laboral, producto de las políticas neoliberales propias del menemismo: trabajadores solos que no se retratan en el acto de trabajar.
- Empobrecimiento repentino y nuevas formas de trabajo alternativo, posteriores a la crisis del 2001. Cartoneros, por ejemplo: trabajadores en pequeños grupos, bajo la lente de la prensa y de los fotógrafos documentalistas.
- Manifestaciones de trabajadores desocupados que comienzan a ser nucleados por las nuevas formas políticas del peronismo: masas nuevamente en la plaza de mayo, retratadas por la prensa en el acto de manifestarse.
- El reingreso a escena de las imágenes de trabajo agrario, en dos formas: la de las manifestaciones en grupos más grandes o más pequeños según el caso, es decir, trabajadores manifestándose, y también la de los sujetos que trabajan en el campo y portan marcas de ello en su piel, en sus manos, en la forma de mirar, en los objetos que pueblan su escena cotidiana, en su paisaje.

Todo ello y más veríamos si esta pequeña pesquisa transcurriera en el futuro (y si la fototeca de la Biblioteca Nacional lo registrara, claro).

La suma del concepto sujeto+trabajo para leer una fotografía es una construcción muy compleja que involucra gestos, indumentarias, herramientas y otros rasgos propios de la tarea que, en desplazamiento semántico, son integrados a la constitución identitaria del sujeto. Así leemos trabajo en alguien que acarrea cartones; así lo leemos aún

en el retrato de un desocupado, en la marca identitaria indeleble de lo que ya no tiene; así nos encontramos en situación de leer trabajo en algunos de los manifestantes de la elite agropecuaria. Estos procesos de lectura son el fruto de ese siglo que pasó, de la forma en que los trabajadores fueron retratados durante cada período, sentando marcas propias y tomando otras tantas prestadas de otros lugares.

Lo interesante de mirar las fotografías de los años que efectivamente nos hemos propuesto observar es la sensación de que todo comenzó a construirse allí.

El acervo de la fototeca se vuelve más fragmentario a medida que el número de lentes retratando la ciudad se multiplica. Las primeras décadas del siglo XX pueden verse allí representadas en un recorrido diferente al del siglo XIX, ya no a través de los nombres de los fotógrafos sino, por ejemplo, en algunas colecciones institucionales o temáticas. Una muy importante es la muestra “Por la fuerza del trabajo. 1860-1940”. Exploraremos esos años tomando algunas imágenes que retratan la Ciudad de Buenos Aires en particular.

La representación de la diferencia

Vamos a abordar un ejemplo en torno del uso de una prenda de vestir: el guardapolvo blanco. Con él se construye en los comienzos la imagen del trabajador especializado, que perdura hasta nuestros días.

En las primeras fotografías de talleres de trabajo, las jerarquías se distinguen por la pose y por la indumentaria, aún cuando se trata de grupos de menos de cinco personas en el lugar. Cuánto de esto era preparado para la fotografía y

cuánto era así cotidianamente, no lo podemos saber hoy. No a partir de estas fuentes. En ocasiones se trata de una jerarquía de propiedad, que distingue empleadores de empleados. Otras veces la diferencia marca la posesión de un conocimiento por parte de unos y no de otros. La presencia del guardapolvo blanco hace la diferencia al modo en que en la calle la hacen los sombreros de copa y los trajes elegantes. El que viste el guardapolvo porta un saber preciso, cuidado, de los que se transmiten con libros o en situaciones de privilegio. No por cualquier camino se llega al guardapolvo blanco.

En algunas ocasiones, podría pensarse que su uso tiene que ver con la tarea desarrollada, en el sentido más práctico posible. Sin embargo, vemos hombres –siempre hombres, hay que decirlo– vistiendo estas prendas aún cuando su tarea consiste en registrar algo en un papel.

Hay en la fototeca una serie de fotografías en las que se puede ver esto especialmente. Se trata de una pequeña colección de fotos y documentos de la Policía de la Capital Federal, de las secciones archivo, dactiloscopia y fotografía. Allí aparecen los especialistas vestidos de especialistas.

Las fotos están datadas circa 1912. Tanto la dactiloscopia como la fotografía eran técnicas relativamente recientes; la primera no alcanzaba la década de aplicación aún. Por esta razón, y por requerimientos también de las propias tareas, los espacios destinados para ellas eran especiales. No se compartían con otras labores. Veamos una primera imagen.

Aquí vemos, en el centro de la sala y más atrás, a los encargados de tomar las impresiones digitales. Ambos visten delantales blancos, largos hasta el suelo.



La imagen nos muestra con decisión quién es quién y para qué está allí. Los dos especialistas toman las manos de los hombres presentes con actitud seria, como si se tratase de un procedimiento médico. Los lavamanos y los toalleros hacen que el lugar se asemeje a un vestuario de caballeros. El guardapolvo blanco ahí toma una connotación más fuerte, aún ante la formalidad de los otros atuendos visibles. Ese es claramente un lugar de paso, donde los hombres se exponen a un pequeño procedimiento y luego se asean.

En las fotos siguientes de la serie podemos ver que aún en otras fases del proceso de registro dactiloscópico, algunos hombres continúan vistiendo guardapolvos. Sólo algunos de ellos. Posiblemente los que desarrollan las tareas más delicadas. Y su uso no se relaciona necesariamente con la manipulación de tintas y sustancias químicas. Los archivistas los visten también. Veamos ahora una escena del registro fotográfico de personas:

En la imagen vemos a tres personas e identificamos claramente cuáles son sus roles. El fotógrafo viste guardapolvo blanco, largo hasta debajo de las rodillas, al igual que los hombres que señalamos en la fotografía anterior.

Es curioso que aquí se reproduzca casi en primer plano la cámara y también el hombre a la izquierda, registrando datos en un libro. Sólo en el fondo, casi como si estuviésemos espíandolos, vemos al fotógrafo y al futuro retratado, el primero indicándole la pose y el segundo, dócil, aprestándose para la toma. Aquí el fotógrafo parece casi un radiólogo, indicándole al sujeto cómo disponer su cuerpo para un proceso que desconoce. Es casi un médico operando sobre la futura imagen del cuerpo del hombre, que es objeto de la técnica por un momento y del sistema por condición constante. Lo mismo que en la fotografía anterior, el que viste el guardapolvo es el sujeto que comanda un procedimiento. Los demás son objetos



ocasionales del mismo o, como en el caso del hombre a la izquierda de esta foto, apéndices.

Sujeto+indumentaria+herramienta+pose. Esos son algunos de los elementos que aportan a la configuración de cierto sentido. Las fotografías anexas también inciden. Las de las herramientas, por ejemplo, retratadas en cierto modo: en ocasiones, como objetos preciosos; en otras, como elementos comunes y corrientes. Así se configuran sentidos sobre determinados objetos y en torno de ellos. El sujeto de traje sentado a la izquierda no es igual si lo vemos retratado en soledad o junto al de guardapolvo. Las lecturas posibles de su rol cambian, se modifican en forma relativa con su entorno. El guardapolvo fue extendido en cierto momento y también reafirmado en otro, según proyectos diferentes, algunos basados en políticas industrialistas, otros en estrategias educativas de inclusión social.

Decíamos antes que el centenario no modificó los regímenes de representación de los trabajadores ni del trabajo. Fue un evento celebratorio que festejó las posibilidades que la fotografía brindaba a su época sin innovar demasiado. Vemos, sin embargo, que a lo largo de los cuarenta años del siglo XX que abarca el período de interés de este trabajo tiene lugar una fuerte modificación. Ella tiene relación directa con ciertos procesos políticos que alentaron determinadas estrategias productivas que modificaron las formas del trabajo y su dimensión visual.

La fuerza y el trabajo

Repasaremos a continuación en algunas de las fotografías que integran la muestra “Por la fuerza del trabajo 1860-1940”. La mayor parte de las fotos de esta muestra no fueron tomadas en la ciudad. Hay imágenes

de desembarco de animales en Río Negro, un ingenio tucumano, un conducto de desagüe en Punta Alta, cazadores de guanacos en Tierra del Fuego, un taller de imprenta y uno de costura en la provincia de Buenos Aires, un frigorífico entrerriano, el puerto de Rosario, escenas de esquila en Santa Cruz, entre tantas otras. De todas maneras, estas imágenes nos ayudan a extender nuestra observación acerca de cómo se retratan los trabajadores y sobre todo qué se considera trabajo al momento de retratar.

Podría decirse que progresivamente el paisaje va ganando importancia en las fotografías sobre trabajo. Se va alcanzando un equilibrio de fuerzas entre el hombre, sus herramientas y su entorno. Este equilibrio no tiene que ver con el tamaño sino con la importancia relativa de los elementos en la forma en que la foto compone un relato sobre aquello que muestra. Vemos, por ejemplo, en la fotografía del caño de desagüe en Punta Alta, tres hombres trabajan en un conducto. El paisaje es imponente en la imagen, pero no evita ver que, dentro de uno de los conductos, hay un niño de pie, como si estuviera estableciendo una medida para la construcción, o algo similar. La composición de la imagen aquí hace que el ojo que la observa repare en todos los elementos, componiendo la escena con todos ellos.

Otra imagen llama la atención por una razón central: es el retrato de una mujer. “Campesina” se titula la foto y está datada circa 1940. Su autor es desconocido. Tampoco sabemos dónde fue tomada. Se trata de un lindo retrato frontal. Ella está sonriente y posa junto a dos animales y un enorme ramo de flores secas en la mano. Con una mano sostiene las sogas que retienen a los

animales y con la otra las flores. Se la ve de cuerpo entero. Lleva camisa, pollera y un pañuelo en la cabeza. En la foto vemos con claridad su sonrisa (se ven sus dientes) y también sus ojos. Sabemos que es una campesina por los animales. También por los rastros que las tareas inscriben en el cuerpo: el clima, la tierra, el trabajo prolongado, todo eso puede leerse en la piel de una persona. Es una foto poco común en este repertorio. Sobre todo por que es una mujer retratada sola. Como si ella bastase para una tarea. Como si fuese dueña de su trabajo, algo que no puede decirse de las demás mujeres que aparecen en las otras fotografías. Esta, además, es una foto muy bonita. Apresuradamente podríamos decir que parece anacrónica, por retratar un personaje construido de este modo. Sin embargo, se trata simplemente una foto de otro tipo, de otro género podríamos decir. Hoy tenemos competencias para leer diferencias e imaginar posibles ámbitos de circulación para cada imagen según su tipo. Esta fotografía ganó un premio en un concurso Kodak. Es una “imagen Kodak” y, como tal, no cuenta lo mismo que las demás.

La muestra continúa con imágenes del puerto de Santa Fe, siembra en Tucumán, pescadores y puertos en distintos sitios del país. Muchas de ellas muestran paisajes abiertos enmarcando una escena donde un puñado de hombres conduce una tarea.

Uno de los cambios tal vez más importantes que se produce a lo largo del período es la multiplicación de personas retratadas en conjunto. Una imagen recuerda a las que vendrán después, en los años de fuerte impronta peronista. Se titula “Salida del trabajo. Frigorífico Swift”. Su autor es Federico Kohlmann. En la imagen vemos una

pequeña multitud caminando por una vía. La gran mayoría son hombres, pero entre ellos hay algunas mujeres corpulentas, que llevan el cabello recogido con un pañuelo. Esta imagen da la idea de muchos cuerpos obrando juntos para una tarea, idea que el peronismo acentuará en su representación

¿Cómo se verá el acervo en las décadas siguientes? ¿A través de qué imágenes serán representados los trabajadores? Aunque no responderemos a estas preguntas, ellas nos enfrentan a los límites y a la parcialidad de la lectura de un momento o un proceso desde un recorte como el que hemos explorado. También a lo que el tiempo imprimió en el sentido de las imágenes. Miramos ese pasado desde su futuro, desde todo lo que pasó. Intentamos un movimiento de despojo destinado desde el comienzo a ser ineficaz. Nuestra lectura tal vez no sea tan útil para pensar el pasado nacional. Lo será sin dudas para pensar la fotografía nacional en el pasado. O al menos ese es el deseo que motivó este trabajo.

de la vida obrera. Cada hombre comienza a ser parte de un todo que lo excede y lo necesita a la vez. Así se conformarán las multitudes retratadas en las décadas posteriores al período abordado aquí. Las estructuras productivas equiparán en importancia a los brazos y torsos en acción. La fuerza del hombre y la de la máquina serán complementos de una particular concepción política del progreso.

Final del recorrido

Este trabajo estuvo enmarcado en tres recortes: uno temporal, uno temático y otro archivístico. Dentro de esos límites, podemos identificar algunos motivos ausentes en las fotografías relevadas. Mencionaremos aquí tres: la familia, el ruido y el conflicto.

Comenzaremos por la familia. En el período que continúa al que aquí hemos abordado, la representación del

trabajador peronista lo mostrará como un padre de familia y a la trabajadora como madre a su vez, haciendo de éste un rasgo esencial de su identidad. En las imágenes que aquí analizamos, los sujetos aparecen casi sueltos, como si la sociedad se integrara por trabajadores-sujetos individuales y no por constelaciones complejas. La familia era retratada, durante ese período, sólo en el ámbito privado. El trabajo pertenecía al ámbito público. La vida de los hombres todavía no se retrataba conjugando ambas esferas. De hecho, la representación peronista acudirá primero al dibujo para construir las imágenes que luego se reproducirán desde la realidad a través de la fotografía. Ese vínculo entre trabajadores que se asoma en las décadas del 20 y 30 en las imágenes de las fábricas y establecimientos de producción, porta ya las primeras imágenes que luego darán lugar a aquellas que simbolizarán la prosperidad nacional en manos obreras (el *mundo feliz* bien descrito por Marcela Gené)⁹. De los lazos familiares, sin embargo, no hemos encontrado rastros en la fotografía pública.

También el tema del sonido tiene que ver con esa individualidad. La fotografía no puede retratar el sonido, pero perfectamente da una idea de él, de lo que está ahí y no tiene dimensión visual, al modo en que la imagen de una abuela sacando del horno un pastel de manzanas nos transmite su aroma delicioso.

El paisaje abierto, la distancia que apenas nos invita a imaginar susurros empujados por el viento, la ausencia de elementos que el desarrollo de la técnica pondrá en primer plano promediando el siglo XX. Todo ello nos habla de un sonido silencioso. Más tarde, el ruido de las máquinas ganará

importancia transformándose en el sonido propio de un país en movimiento. Será la marca del progreso y podrá oírse con claridad en las fotografías del desarrollismo.

Por último, mencionábamos la ausencia del conflicto. El recorte archivístico, es decir, el que limita el acervo de la fototeca, nos deja la sensación de que en este período el trabajo estaba libre de tensiones. Que sus predicados eran la armonía y la prosperidad. Por momentos parece que no hubiera ideología allí. Ese mundo era neutro y tranquilo. No había huelgas ni manifestaciones. No había anarquismo, irigoyenismo, protestas, ni represión.

Estas ausencias, sin dudas, tienen que ver con algo que en este acervo se deja ver en casos como el de H. Olds: la progresiva especialización de las tareas de los fotógrafos, en las que algunos se transforman en documentalistas, otros en reporteros o retratistas y otros prefieren simplemente ocupar el lugar de artistas. En la fototeca —o al menos en la experiencia que pude tener de ella— no aparecen estos caminos multiplicando miradas y temas. Podría decir que hay cierto “pintoresquismo” en el recorte (claro que un relevamiento

más detallado podría contradecir esta afirmación). Lo que pude ver de este acervo me entregó una mirada un tanto *naïve* de Argentina. Una mirada extranjerizada, tal vez. Me quedo con el deseo de ver ese otro trabajador, menos pasivo. Que vive políticamente su trabajo. Que sueña con una forma de vivir su país y con un determinado país en el que vivir. El trabajador del movimiento, de las manos en acción, de la mirada en el futuro.

¿Cómo se verá el acervo en las décadas siguientes? ¿A través de qué imágenes serán representados los trabajadores? Aunque no responderemos a estas preguntas, ellas nos enfrentan a los límites y a la parcialidad de la lectura de un momento o un proceso desde un recorte como el que hemos explorado. También a lo que el tiempo imprimió en el sentido de las imágenes. Miramos ese pasado desde su futuro, desde todo lo que pasó. Intentamos un movimiento de despojo destinado desde el comienzo a ser ineficaz. Nuestra lectura tal vez no sea tan útil para pensar el pasado nacional. Lo será sin dudas para pensar la fotografía nacional en el pasado. O al menos ese es el deseo que motivó este trabajo.

NOTAS

1. Es interesante el título de esta compilación: *Recuerdos de Buenos Aires*. Uno no puede más que preguntarse: ¿recuerdos de quién? ¿Se trata de recuerdos del propio Gonnet, de su vida en la ciudad? ¿Se trata de la conciencia del fotógrafo de estar produciendo memorias? ¿Serán recuerdos de quien se lleve esas imágenes en su partida hacia otras tierras? ¿Quién es el sujeto de esos recuerdos? ¿Para quién fotografiaba este autor?
2. Mirando estas fotografías tan novedosas, en tanto aplicaban nuevas técnicas de la producción de imágenes, notamos con sorpresa cómo cada imagen narra un tiempo presente y postula también un tiempo pasado; cuenta sobre lo que fue en un tiempo anterior y, a veces, también deja entrar los fantasmas de lo que ya no es. Otras veces, obtura el paso a esos fantasmas, legitimando costumbres, espacios, pertenencias, culturas. Cada fotografía de la ciudad insinúa un pasado y sueña un futuro.
3. Sobre la distinción de autoría de las fotos y también sobre el trabajo de Panunzi y Gonnet en general puede leerse el texto de Abel Alexander y Luis Priamo titulado “Dos pioneros del documentalismo fotográfico”, publicado en Alexander, Abel, Priamo Luis y Buchbinder, Pablo, *Buenos Aires. Ciudad y campaña (1860-1870)*, Buenos Aires: Fundación Antorchas, 2000.
4. Alexander y Priamo, *op. cit.*
5. Alexander, Abel y Luis Priamo, “Recordando a Christiano”, en *Un país en transición. Buenos Aires, Cuyo y el Noroeste en 1867-1883. Fotografías de Christiano Junior*, Buenos Aires: Ediciones de la Antorcha, 2007.
6. Fragmento del texto que introduce al primero de los álbumes publicados, fechado en Buenos Aires, el 1° de enero de 1876.
7. Alexander, Abel y Priamo, Luis “H. G. Olds. Noticias de un desconocido”, en www.geocities.com/abelalexander/olds.htm
8. Gorelik, Adrian, *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmas, 1998, p. 79.
9. Me refiero acá al trabajo de Marcela Gené *Un mundo feliz. Imágenes de los trabajadores en el primer peronismo 1946-1955*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Noticiario Panamericano



Programa de digitalización del Noticiario Panamericano
Biblioteca Nacional - Canal Encuentro

El Puente de los Suspiros: entre el papel y el fango. Periódico, puentes, lujo y prostitución en la Buenos Aires de 1878^(*)

Por Nicolás Rivas

Las imágenes más frecuentes del tango no se corresponden, en esto coinciden historiadores y coleccionistas, con los primeros pasos de este género musical. Sus orígenes distan de las formas que adoptó en las primeras décadas del siglo XX. Sus primeros movimientos muestran en sus letras un espíritu alegre que no se corresponde con su representación nostálgica, un lenguaje vulgar y una cadencia sensual en el baile tejida por roces e insinuaciones. Sus acordes, mezcla de habanera, milonga, candombe y de tango andaluz resonaban en los bajos fondos de la ciudad.

Nicolás Rivas explora el modo en que aparecen esas zonas urbanas en el reconocimiento de las instituciones públicas. El tratamiento policial e higienista de las poblaciones marginales, conventillos y prostíbulos, que redefine las zonas de peligro, territorios de ilegalismos y clandestinidades. Y lo hace recorriendo el periódico *El puente de los suspiros*, una publicación reformista y anticlerical, que denuncia la doble moral de la época, proponiendo un tratamiento positivista de la cuestión social y relacionándolo con el puente, de igual denominación, cuya misión consistía en el saneamiento de las aguas porteñas. El “Puente de los suspiros” como metáfora de una renovada vocación científica y un ideal sanitarista.

Rastros

Todos los historiadores y coleccionistas del tango coinciden al afirmar que durante su fase embrionaria —en ese primer momento, cuando aún no recibía ese nombre y se publicaba en Buenos Aires el periódico *Puente de los Suspiros*— el tango era distinto, casi el opuesto al que se consolidará allá por las primeras décadas del siglo XX. Las letras o letrillas que se repetían estaban signadas por un lenguaje soez y alegre (títulos de la época: *la c... de la l... —conocido como “la cara de la luna”*—, *Sacúdime la persiana*, *Va Celina en punta*, *Tocámelo que me gusta*, *Hacele el rulo a la vieja*, *Colgate del aeroplano*, *Dos sin sacar*, ¡*Afeitate el 7 que el 8 es fiesta!*). El baile será criticado (¿por los mismos protagonistas?) porque en esas nuevas formas, los cuerpos se cruzaban, había roces y se tocaban.¹ En cuanto a la música, los estudiosos del género acuerdan en que resulta imposible ubicar con precisión, por un lado, el momento de nacimiento del ritmo y, por el otro, el origen musical: algo de habanera, algo de la milonga, algo del candombe y algo de tango andaluz son el germen de esta nueva música.²

Serán los lupanares (ese *reptil de lupanar* dice Lugones en “*El Payador*” en alusión al tango), las academias de baile, las fondas y los bares los escenarios donde se ejecutarán las primeras piezas. Incipientes protagonistas recitarán algún verso —las veces que se lo pidan o las veces que se lo paguen—; parejas bailarán en movimientos que representan más una herencia del candombe, con sus cortes y quebradas, que el baile que en la actualidad todos conocemos como “tango de salón”.

Ahora bien. ¿No será que el tango también *ya* era parte de esos mundos

“de la oligarquía” y de “niños bien” y de “gente de la política” que lo negaban y criticaban públicamente pero que lo disfrutaban; del mismo modo se regocijaban con sus bailes, sus putas y amantes y que se deleitaban con el desafío de ser parte de esa mezcla cultural que circulaba y dominaba esos lugares segregados y misteriosos? ¿No será *también* que el tango tuvo su propio nacimiento al calor de mujeres caras y lujosas residencias que combinaban la música clásica y los gustos de la pujante aristocracia porteña?

Aquí quizás convenga ampliar el alcance del adverbio *ya* utilizado al inicio del párrafo anterior. El binomio tango-cabaret se activa al nombrar el *Armenoville*, el *Royal Pigall* (luego *Tabaris*), el *Montmartre* y el *Abdullah Club*, entre otros. Pero todos fueron *cabarets* que abrieron sus puertas luego de 1910; casi 40 años después que las lujosas casas que contorneaban la intersección de las calles Del Temple y Suipacha, en los alrededores de El Puente de los Suspiros (no el periódico sino el puente).

Pareciera que hombres “del centro”, el lujoso prostíbulo, la oligarquía y las burguesía en ascenso también serán parte fundante de esta cultura (y no sólo los receptores pasivos de aceptación ya décadas después) que luego cambiará volviéndose —aunque no solamente— moral y represiva dando cuenta de valores melancólicos y que tendrá en Carlos Gardel y en “Mi noche triste” el ícono de una nueva época..

Diego Fischerman y Abel Gilbert en “*Piazzolla el malentendido*” se refieren a los comienzos del tango y su rápida transformación de este modo:

Si la modernización implicaba la introducción de nuevas tecnologías y

formas de vida, y a menudo se veía como un espejo de lo que sucedía en las grandes capitales, la reivindicación de un pasado 'salvaje' representaba al menos un problema para el discurso modernizante. De allí la necesidad de 'limpiar' el prontuario tanguero. Los rastros del origen son eso: huellas, no una permanencia.

De eso se trata este escrito, de rastros de origen y de huellas.

Reseñas necesarias

- a) Es una tarea difícil rastrear la complejidad cultural en los momentos de gestación del tango. Dicho de otra manera: las narraciones del género –de modo directo o tangencial– dan cuenta de etapas cronológicas donde el *período prostibulario* constituye un tiempo menor, primario, de preparación, de antesala y es tratado con dejes de subestimación comparado con lo que viene después. El sentido de este período está asociado a lo que va a venir; por lo tanto, en su abordaje prevalecen, sobre todo, miradas de transición (el libro *El tango en la sociedad porteña 1880-1920* de Hugo Lamas y Enrique Binda es una excepción. Aunque, de manera paradójica, los autores niegan la hipótesis de los inicios prostibularios del tango...) Es repetitivo en la bibliografía los listados y breves descripciones de prostibulos anteriores a 1900 y regenteados por mujeres (*Lo de Laura, María La Vasca, etc.*). En cuanto a la participación de sectores sociales adinerados, sólo se hacen breves referencias a personas

que tienen su anclaje social en la clase alta, de profesión abogados, médicos, dedicados a la política y que también portan apellidos que los ubican en los status más reconocidos de la sociedad. Pero (y por este camino de indagación) las fuentes consultadas no aportan mucho más.

La otra cara de esta situación es distinta. Los registros más sistemáticos, detallados y organizados de *los* protagonistas de ese mundo *prostibulario* están y se pueden consultar. Desde 1870 y como parte del desarrollo estatal moderno, la policía –junto a otras instituciones públicas– confeccionó sus *Memorias*. Todas las dependencias policiales tenían la obligación de registrar en un libro diario lo que realizaban en la tarea de prevenir y reprimir el delito. También en este tiempo comienzan a regularse las *visitas domiciliarias* que adquieren palabra en los informes que los *inspectores higienistas* realizaban luego de recorrer conventillos, calles, comercios y lugares de ocio. Aquí los pobres, los orilleros, la ejecución de música y bailes en lugares prohibidos, las peleas y detenciones en bares y fondas, el cumplimiento de las ordenanzas de blanqueo de las paredes y metros cuadrados de los ambientes, las multas, las clausuras y los asesinatos serán los protagonistas.

Es un desafío adentrarse en la investigación de recorridos menos evidentes a los conocidos con el propósito de alejarse del centro de interés para poder acceder de otra manera. Sin duda que la literatura, la prensa, los diarios de viajeros, los registros de historia oral y los

- estudios de vida cotidiana –entre otros– pueden aportar información y nuevas perspectivas de análisis.
- b) Este trabajo pretende ser una contribución en ese desafío. Su organización se centra en pivotar a partir del periódico *El puente de los suspiros*. La publicación data de 1878 y su principal objetivo era la denuncia de la trata de blancas. Se editaron 23 ejemplares y nueve son los que se encuentran disponibles en la hemeroteca de la Biblioteca Nacional. Llegó a vender 3.500 copias en aquella Buenos Aires de alrededor de 300.000 habitantes.

1. 1878

Para el estudio de diferentes manifestaciones de la emergente “cuestión social” de las últimas décadas del siglo XIX en nuestro país, se pueden considerar diferentes vías de entrada con la intención de comprenderlas en su contexto de realización. Estos diferentes accesos permiten la reconstrucción del escenario de aparición, de puesta en escena. La variable temporal representa la ubicación cronológica que permite comprender éstas manifestaciones en sus dimensiones de aparición, de presencia en relación al pasado, al presente y al futuro. Si a este análisis le agregamos la dimensión espacial, el intento de recreación de época adquiere relevancia en el territorio y contribuye a pensar –entre otras variables– alcances, expansiones, dominaciones y resistencias.

Dos problemas importantes tenían los ganaderos de 1880: no había *límites* claros por donde los animales –vacas, caballos y sobre todo ovejas– tenían

permitido transitar y las verdes praderas de pasto no podían ser utilizadas por la falta del agua necesaria para lograr el engorde, el mantenimiento y la consecuente reproducción. Dos soluciones se hicieron presentes: el *alambrado* y los *molinos de viento*.

Si bien ya en los años 50 del siglo XIX se encuentran algunos registros de estancias alambradas, será para los últimos años de este siglo que este *límite* estará en plena expansión. Domingo Faustino Sarmiento fue uno de los impulsores del uso del alambrado en el campo argentino

y esto le valió enfrentamientos con sectores de la oligarquía ganadera. Desde el año 1875, se realizaba la Exposición Ganadera de la Ciudad de Buenos Aires. Pero fue en 1878 cuando tuvo lugar la primera muestra en los actuales terrenos de la Sociedad Rural Argentina. Allí tuvo el alambrado su presentación pública.

Tres años más tarde (1881) “La Rural...” fue escenario de otra innovación que desde

1878 ya estaba funcionando en el país: *el molino de viento*. Este sistema de extracción artificial de agua permitió expandir el territorio dedicado al engorde de animales. Otro de los beneficios de esta innovación estuvo dado por la separación y la independencia

Y si el desierto pampeano empieza a dejar de serlo para transformarse lentamente en progreso y desarrollo, con sus territorios que van forjando identidades de propiedad productiva, de esparcimiento, de lujo y de peligro. La ciudad no va a ser ajena a este tránsito. Si bien todavía presentes las “cuarteleras” y las “chinas regordetonas, de pura raza, tipo indiano” que estaban –en muchos casos contra su voluntad– con los soldados en los fortines, en la actual Plaza Once, en la calle Junín y también en la calle del Temple (Viamonte) o aquellas que ejercían la prostitución en las “carpas” de la recoleta, ahora ya no estaban solas.

Año I.

Buenos Aires, Viernes 26 de Abril de 1878.

Núm. 8.

8

El Puente de los Suspiros

Redaccion y Administracion, 25 de Mayo 130.

Tiene editor responsable.

Guerra á la esclavitud blanca

En vano lucharán contra nosotros los traficantes en esclavas blancas. En vano sus viperinas lenguas lanzarán contra nosotros injurias calumniosas que han de estrellarse contra la evidencia de hechos probados que poco á poco hemos de poner de manifiesto.

Ya no es solo nuestra voz independiente la que se deja oír para denunciar los abusos cometidos con mugeres vilmente engañadas; es la voz de las mismas víctimas que cansadas de sufrir las humillaciones á que han vivido sujetas, se sublevan valientemente contra la coalicion de los rufianes, y enarbolan con mano firme la bandera de la emancipacion para transmitir su entereza y su valor á aquellas de sus compañeras que todavia gimen bajo el yugo opresor de sus tiranos señores.

Son dos emancipadas: Elena Bembajer y Gabriela Kich, nos piden la publicacion del siguiente escrito, verdadera proclama que esperamos produzca sus efectos.

Oigan las esclavas las palabras de sus compañeras. Aprendan á recobrar su libertad, despreciando las amenazas de los rufianes que á toda costa quieren mantenerlas encerradas en sus inmundos establecimientos.

Hé aquí el escrito á que hemos hecho alusion:

A TODAS LAS ESCLAVAS
BLANCAS

En el Rio de la Plata.

Compañeras:

Hace diez dias que gracias á nues-

tra entereza y á nuestra decision, estamos disfrutando los beneficios de la mas amplia libertad.

Tres años largos la hemos llorado perdida tras la ominosa reja de hierro, anuncio escandaloso de nuestra deshonra y de nuestra ignominia; cartel de afrenta que anunciaba al público el mercado de nuestra hermosura y la venta de nuestras caricias.

Nuestra historia es vuestra historia; es la historia de todas las mugeres europeas que, sorprendidas y engañadas en su inocencia ó en su miseria, han sido conducidas á estas playas con los ojos vendados y en la esperanza de la realizacion de promesas que no han sido cumplidas.

Quizás muchas de vosotras, como nosotras, viviais pobres, pero contentas y feices en las ilusiones de vuestra primera juventud; en esa edad en que el cielo no tiene nubes, ni el bosque vivoras, ni la flor espinas, amparadas por el cariño de una familia amante, de una madre anciana que se miraba en el espejo de vuestros ojos, que adivinaba vuestros pensamientos y que satisfacía vuestros antojos.

Quizás á vosotras como á nosotras os sorprendieron en vuestros mas bellos ensueños ofreciándoos un mundo de delicias; un edén terrestre del que seriais solas y exclusivas señoras; un galante y apuesto caballero que os daria la mano de esposo al pié del ara sagrada, prometiándoos velar por vuestro porvenir y asegurar vuestra felicidad.

Caisteis, como caimos nosotras.

Os dejasteis arrastrar por las falaces pinturas de vuestros seductores,

y en una noche oscura abandonasteis sigilosamente vuestro tranquilo y modesto hogar, para correr en pos de un mundo nuevo que no era el mundo en que hasta entonces habiais vivido.

¡Desgraciadas! Ibais en busca de la felicidad, y la dejabais en vuestra casa!

Os engañaron miserablemente. Os halagaron en los primeros dias. El prometido esposo nunca llegó; pero se habia cumplido una parte de las promesas que os hicieron. Luciais en vuestros dedos gruesas piedras preciosas, vestiais ricas sedas, encajes, todo cuanto el lujo ha inventado para hacer resaltar la hermosura de la muger, y todo cuanto la maldad ha puesto en juego para colocar su pié en la resbaladiza pendiente del vicio.

Así quedasteis entregadas á la codicia de vuestro angel malo; así incurristeis en el primer pecado; así forjasteis el primer eslabon de la cadena de vuestras faltas que hoy llevais sujeta al cuello como opresor dogal que os ata y os une á vuestros explotadores.

Han pasado los años. Las lágrimas han hecho caer de vuestros ojos la venda que os impedía ver la verdad, y al echar una mirada en torno vuestro, os habeis visto esclavas de los mismos á quienes enriqueceis con vuestra hermosura, y á quienes entregais, convertidas en tentadoras libras esterlinas, vuestra sangre, vuestra salud, vuestro reposo y vuestra vida.

Gemis bajo la opresion de aterradoras amenazas que os quitan el sueño, y que aduermen en vuestra

que posibilitó: con el alambrado y con los molinos los rodeos adquieren vida propia y empiezan a ser tipificados como unidad de producción compleja, separada de la naturaleza.

Pero estos dos elementos descriptos adquieren mayor relevancia —y sentido— cuando en 1878 el Congreso Nacional crea la “Gobernación de los Territorios de la Patagonia” y dota de presupuesto a la ofensiva final de la “conquista del desierto”, a fin de recluir a los indios mas allá de las fronteras del Río Negro.

Y si el desierto pampeano empieza a dejar de serlo para transformarse lentamente en progreso y desarrollo, con sus territorios que van forjando identidades de propiedad productiva, de esparcimiento, de lujo y de peligro. La ciudad no va a ser ajena a este tránsito. Si bien todavía presentes las “cuarteleras” y las “chinas regordetonas, de pura raza, tipo indiano” que estaban —en muchos casos contra su voluntad— con los soldados en los fortines, en la actual Plaza Once, en la calle Junín y también en la calle del Temple (Viamonte) o aquellas que ejercían la prostitución en las “carpas” de la recoleta, ahora ya no estaban solas. Y, además, la competencia no era igual. La prostitución se transforma y pasa a ser, también, negocio: legal y organizado. Andrés Carretero en *Prostitución en Buenos Aires* y luego de analizar datos censales, estima en 6.000 el número de locales en los cuales se desarrollaba la actividad. La reglamentación³ de la prostitución más importante de Buenos Aires data de 1875. El valor novedoso que aporta esta ordenanza es la expresa prohibición de la prostitución clandestina. ¿A qué se refiere? A todas aquellas casas que no se encuentren inscriptas, que no cumplan con el articulado de la ley y que no

aporten sus tributos a la Municipalidad. Para Ramón Guerrero —propietario y editor del periódico *El puente de los suspiros*— ésta reglamentación no hacía otra cosa que favorecer la explotación y la connivencia con las autoridades:

No importa que la ordenanza municipal esté fomentando la corrupción mas escandalosa, que la prostitución sea una mina para los que directamente la explotan, y para otros que la explotan desde la sombra merced a su posición oficial (...) el reglamento de la prostitución á dado ganar muchos pesos al prófugo Navarro, y hoy los dá á ganar a otros (...), mas que el objeto que se invoca, llena el de favorecer á unos cuantos empresarios en negocios inmorales...” (26.04.1878), “... esa ordenanza favorece franca y descaradamente los intereses de los dueños de tales establecimientos, y cierra á las desgraciadas que en ellos han caido todo camino de arrepentimiento ó de regeneración (6.05.1878).⁴

2. Los puentes de los suspiros son dos

El abanico de objetos culturales que se presentan con el nombre de “Puente de los suspiros” incluye desde canciones a obras de teatro y a obras de infraestructura. Para la etimología (*sus, bajo; spirits, espíritu*) *suspiro* hace referencia a ese instante de inspiración profunda y espiración prolongada y audible, anterior —pero, sobre todo— posterior al tránsito de una situación límite, angustiante, al desahogo o al placer.

Resulta un lugar común nombrar de esta manera a distintos puentes que se encuentran en grandes y pequeñas ciudades de nuestro país, como los que

hay en Paraná y Jujuy, entre otros. O al que actualmente se ubica en los lagos de Palermo en Buenos Aires. Sin duda que el *Ponte dei Sospiri* de Venecia es el más conocido. A contrapelo del imaginario amoroso, que casi naturalmente deriva de su nombre, el *suspiro* tendría relación con al proceso de aspiración/espíración que, como último contacto con el mundo, manifestaban los presos condenados a muerte al transitar por el puente. Construido en el año 1602 sobre el río Di Palazzo, permitía a los prisioneros ver por última vez el cielo (y suspirar) en el tránsito entre el Palacio Ducal y la antigua prisión de la inquisición. En Latinoamérica, el “Puente de los Suspiros” del barrio de Barrancos de Lima fue levantado en 1876 con el propósito de unir poblaciones separadas por el Río Huatica. La información recogida en el lugar indica que el nombre se lo debe a los encuentros amorosos de parejas y a historias con desenlaces trágicos.⁵

A la lista anterior de objetos que llevaron ese nombre en la Buenos Aires de 1878 es necesario sumarle un periódico. Así nos encontramos, por un lado, con un objeto-puente en la cambiante ciudad y que pertenece al campo de lo que hoy llamaríamos la obra pública y el saneamiento. Estaba ubicado en los alrededores de lo que actualmente es la intersección de las calles Suipacha y Viamonte, pero no sabemos si era de madera o de hierro. Por el otro lado, entonces, nos encontramos con un periódico-puente que estará próximo al periodismo doctrinario o de opinión⁶.

3. El puente de papel

Si el propósito es hacer historia de la trata de blancas y de la prostitución en

la Ciudad de Buenos Aires, el contenido del *Puente de los Suspiros* colabora en esta línea porque sus páginas contienen información y relatos que ponen al descubierto esta actividad. No es el objetivo de este texto introducirse en un relato pormenorizado del recorrido de la prostitución a lo largo de los años, pero sí se vuelve importante para este trabajo detenerse en el modo con el cual la publicación enfoca esta actividad ya que brinda indicios que ayudan a configurar el escenario cultural de Buenos Aires de 1880.

La estructura de la publicación se repitió, con matices, en todas las ediciones. El espíritu “de denuncia” atraviesa las notas y abarca desde el cuestionamiento a la justicia, a los jueces y a los tribunales hasta el robo de ropa que sufrió una prostituta cuando pudo abandonar la “casa de tolerancia”⁷. Con nombre y apellido, dirección, y breve biografía delictiva se nombraba a los dueños y propietarios de las “cárceles lujosas” donde se encontraban estas mujeres: “Juana Boitti fue vendida por Juan Penen á Augusto Jannet en la cantidad de diez mil pesos moneda corriente”. 2.05.1878 ; (luego de nombrar a los dueños de los prostíbulos) continúa Guerrero “Así hemos puesto á los de la calle Corrientes, que ayer no más se mezclaban con las gente honorables porque nadie los conocía, y hoy tienen que pasear solos so vergüenza, y su infamia por las calles de Buenos Aires, marcados con el estigma de la indignación popular, por nosotros irritadas en su contra” (16.05.1878).

En cinco de los nueve ejemplares, con el título de PERMANENTE y traducido al alemán, se transcriben las bases, los propósitos del material impreso: “La fundación de *El Puente de los Suspiros* no obedece á mas propósito ni

persigue otro fin, que la abolición de la trata blanca en el Río de la Plata. Es vergonzoso para el país que las mugeres europeas sean encerradas en cárceles mantenidas por la codicia de los rufianes. Consecuentes con nuestro propósito, avisamos á todas las esclavas blancas que quieran emanciparse de sus amos, que no tienen mas que pasar un aviso á esta redaccion, Veinte y cinco de Mayo 1930, por persona que pueda merecernos crédito, y nuestros agentes se encargaran de ponerlas en libertad por intermedio de las autoridades, y de gestionar sus derechos hasta conseguir que cada una de ellas sea llevada al país de donde fué sacada, por cuenta de los rufianes que las explotan. Esos servicios los prestamos gratis.” La columna siguiente ya estaba escrita en alemán y se titulaba *Wichtige Bekanntmachung*, cuya traducción es IMPORTANTE ANUNCIO. En un clima de despliegue y desarrollo del pensamiento positivista argentino, *El Puente de los Suspiros* no es ajeno a este aire renovador (complejo, científico, moderno, anticlerical, reformista y revolucionario) de las ideas de fines del siglo XIX. En la publicación resulta una constante las apelaciones del autor al *método* y al modo que era necesario utilizar para llegar a la verdad, la que muchas veces se presentaba bajo la apariencia de “... bellos ensueños (...) un eden terrestre de que seriais solas y exclusivas señoras, un galante y apuesto caballero que os daría la mano de esposo al pie del ara sagrada...” (26.04.1878). Se sabía de la trata pero era necesario comprobarla y, sobre todo, contar con apoyo popular para darle fuerza de representación a la denuncia. (Refiriéndose al impacto de la publicación): “... pero después que mi tarea ha sido hecha pública y las simpatías populares me han acom-

pañado, he conseguido datos y he visto hechos...” (13.05.1878), “... las simpatías populares nos acompañan, y con ellas nos sentimos fuertes y robustos...” (16.05.1878) “poco a poco el estudio y la observación de algunos hechos, vinieron a demostrarnos que las mujeres entregadas al vicio del placer, eran en su mayor parte esclavas de voluntades extrañas, sujetas a sus amos por la alucinación y por el engaño, y víctimas de la explotación mas inicua y mas infame que pueda concebir la inteligencia humana” (16.05.1878). Al mismo tiempo que se despliega esta forma de conocimiento y coincidente con características de momentos de cambio de época y de tradiciones de pensamiento, conviven con este método alusiones que la nueva forma de interpretar la realidad está dejando atrás: “Venimos a la prensa guiados por una idea filantrópica...”, (16.05.1878); “nuestra propaganda es moral y benéfica” (16.05.1878). Esta convivencia de modos de interpretación también tiene su correlato en una de las aparentes principales preocupaciones manifestadas por Ramón Guerrero: desnudar la presencia activa de la aristocracia y de “respetables caballeros” en el negocio de la trata de blancas, así como el silencio de las “publicaciones mal llamadas serias”⁸. Es recurrente la vinculación de sectores adinerados y de alcurnia tanto con el negocio de explotación como –en menor medida– en la participación activa en los prostíbulos: “un joven y distinguido abogado que tiene su estudio en la calle Victoria (...) ha puesto al servicio de los rufianes su inteligencia y la influencia de sus relaciones (...) el nombre de ese abogado, es un nombre aristocrático (...) la historia de Ernestina está íntimamente ligada a la de un respetable caballero de esta sociedad...” (16.05.1878).

En la edición del 26 de abril de 1878 se da cuenta nuevamente del *método*, de la forma en que los “*rufianes*” engañaban a las mujeres para convencerlas de viajar al Río de la Plata. El relato de más abajo forma parte de (supuestas) notas que habría recibido Ramón Guerrero. Suponemos que para darle más veracidad a las palabras y más certeza a la forma, al modo generalizado de engaño, está escrito en primera persona del plural.

El plan a través del cual las mujeres eran engañadas consistía en promesas, arribo a una tierra próspera, esposo, futuro asegurado y lujos. El periódico transcribe la nota enviada por dos prostitutas que habrían logrado escapar del encierro “Quizás á vosotras como á nosotras os sorprendieron en vuestros mas bellos ensueños ofreciéndoos un mundo de delicias; un eden terrestre de que seriais solas y exclusivas señoras; un galante y apuesto caballero que os daría la mano de esposos al pie del ara sagrada, prometiendos velar por vuestro porvenir y asegurar vuestra felicidad. Caisteis, como caimos nosotras. Os dejasteis arrastrar por las falaces pinturas de vuestros deductores, y en una noche oscura abandonasteis sigilosamente vuestro tranquilo y modesto hogar, para correr en pos de un mundo nuevo que no era el mundo en que hasta entonces habiais vivido. ¡Desgraciadas! Íbais en busca de la felicidad, y la dejabais en vuestra casa!. Os engañaron miserablemente. Os halagaron los primeros días. El prometido nunca llegaba; pero se había cumplido una parte de las promesas que os hicieron. Luciais en vuestras dedos gruesas piedras preciosas, vestiais ricas sedas, encajes, todo cuanto el lujo ha inventado para hacer resaltar la hermosura de la muger, y todo cuanto la maldad ha puesto en juego para colocar su pié en la resbaladiza pendiente del vicio”.

4. El puente

La decisión de emplazamiento y el diseño del Puente de los Suspiros no estaría ajena a la obra e influencia del ingeniero inglés John La Trobe Bateman, contratado por Domingo Faustino Sarmiento para la realización de los desagües, alcantarillados y rediseño del puerto de Buenos Aires en la década de 1870. Pero más allá de la exactitud del dato, la construcción del puente, realizada bajo la gestión municipal de Mariano Billinghurst, puede ser ubicada en el conjunto de las acciones higienistas llevadas a cabo en este período.

El puente habría estado situado en los alrededores de los que los estudios topográficos denominan “huevo de Zamudio”, sobre el barranco que estaba en la (hoy) calle Paraguay. La palabra “huevo” se refiere a baldío, a tierra inundable, anegadiza y caracterizaba por sus lagunas y pozos. Por sus alrededores pasaba el arroyo denominado “tercero del medio” o “arroyo Matorras”. Éste desembocaba, finalmente, en el Río de la Plata, luego de atravesar la calle Tres Sargentos. A principios del siglo XX, y como continuación de las obras de infraestructura higiénicas, se entubaron todos los hilos de agua del lugar. Hoy, esta zona es la actual Plaza Lavalle, escenario en 1890 de la “Revolución del Parque” (Plaza del Parque fue su anterior denominación) que culmina con la renuncia del presidente Juárez Celman.

Dos versiones circulan acerca de porqué “de los suspiros” fue la denominación con que se nombraba a esta pasarela. Los orígenes pueden encontrarse en dos creaciones nacidas al calor del dinamismo en que se encontraba la ciudad: la prostitución y la banca. La prostitución

cosmopolita ya era para esos días un negocio, explotado por propietarios (en su mayoría extranjeros) y la banca era el sitio donde se empeñaban las prendas con el objetivo de brindar efectivo a personas necesitadas

En la esquina de Suipacha y Viamonte se encontraba, en 1876, el “Monte de la Piedad”, institución antecesora del actual Banco de la Ciudad de Buenos Aires. De tradición italiana, esa organización tenía como propósito la entrega de dinero efectivo a cambio de que el beneficiario dejara prendas de vestir. Una de las versiones, entonces, asocia el “suspiro” con el momento de alivio (o tristeza) que experimentaban en su respiración los que pasaban por esta situación. La otra, cobra más fuerza y –considerando las (aún) escasas referencias históricas– porque relaciona al puente con las noches de placer y los paseos con las bellas mujeres de los prostíbulos que funcionaban en los alrededores.

En la publicación *El puente de los suspiros*, Ramón Guerrero no da ninguna explicación de si existe un vínculo entre el nombre del periódico y el del puente. Sólo en una ocasión lo nombra y a partir del modo en que lo hace puede conjeturarse que está apoyado en la manera con la cual se denominaba a la pasarela. Esta suposición se basa en que las veces en que menciona a la publicación utiliza la itálica como tipografía. Y una sola vez no la emplea: cuando denuncia a una conocida dueña de prostíbulos “... Ernestina la de la calle del Temple, la persona mas allegada al Puente de los Suspiros”. Rene Briand sostiene que la ubicación precisa del puente era la intersección de las calles Viamonte (antes Del Temple) y Suipacha. El autor, en su libro “*Crónicas del Tango Alegre*”, describe

la vida de dos jóvenes de buena posición económica, quienes en 1878 eran habitúes de los prostíbulos ubicados cerca de la (hoy) Plaza Lavalle. “... Ah, podría hablarte horas y horas sobre eso pero lo haré breve: a lo largo de la calle Del Temple –hoy Viamonte– corría un canal de desagüe y sobre él, llegar a Suipacha había un puente, que recibió ese nombre por estar rodeado de casas de mujeres. Allí solían acudir los jóvenes para aliviar sus tensiones sexuales y los adultos para ‘hechar una cañita al aire’, allá por el 80. Lugares caros y con damas elegantes. Precisamente, todo el ‘elenco’ del Puente se volcaba a los bailes del Politeama, en Carnaval. Un famoso café, en la esquina noroeste de Viamonte y Suipacha, también fue famoso por nuclearse allí el elemento masculino ‘protector’ de las mujeres del barrio, los mas mentados proxeneta (...) Algo curioso, en diagonal al café, años mas tarde, el intendente don Torucato de Alvear, mandó plantar un ombú e iluminarlo pero los ediles se lo hicieron sacar al cabo de una campaña pertinaz. Posteriormente, en lugar del ombú, se emplazó el monumento a Dorrego”.

Los textos de investigación que refieren –de manera directa o aproximada– al “Puente de los suspiros” son escasos y casi todos transitan por un camino que –desde actuales divisiones académicas dominantes– no forman parte de los grandes relatos sociológicos y abrevan, en su mayoría, en el costumbrismo policial. Con sus “*Memorias de un vigilante*” Fray Mocho ocupa junto con Adolfo Batiz en “*Buenos Aires, la ribera y los prostíbulos. Contribuciones a los Estudios Sociales. Libro ROJO*” un lugar destacado. Diego Galeano, en tanto, en “*Escritores, detectives y archivistis. La cultura policial en Buenos Aires 1821-1910*” dedica varias páginas



Los traficantes en esclavas blancas, CARLOS ROCK (nº 1), SIMON KONIG (2) se reúnen en casa del enfermo JUAN HUBLEA (3) para tratar de asegurar su mercancía y matar a "EL PUENTE DE LOS SUSPIROS".

de su libro a la “mirada hacia adentro” de la policía en esos años y caracteriza entre sus personajes a miembros de la fuerza que se dedicaron a escribir –con modalidades literarias–, la vida interna de la fuerza.

4.1. El Café

Fray Mocho se ocupa durante un relato completo al Puente de los Suspiros, pero no lo hace de manera directa sino a través del famoso “Café de Cassoulet”. Alberto Bossio y Sandra Gayol –*Los cafés de Buenos Aires* editado en 1968 y *Sociabilidad en Buenos Aires. Hombres, honor y Cafés. 1862-1910* editado en el año 2007– son dos de los autores que se han especializado en el tema. El primero, en un registro más descriptivo y cronológico y con discusiones al interior de la historia del tango. Bossio es miembro de número de la Academia Porteña de Lunfardo. Gayol, por otra parte, con rigurosidad metodológica de valoraciones cuantitativas y cualitativas y con acceso a fuentes primarias de los libros de partes diarios de la policía, realiza una mixtura interpretativa ubicando al café como el privilegiado y valorado lugar de elección de los inmigrantes de la ciudad. Ambos coinciden en que fue en los Cafés (y en sus versiones de fonda, de fondines, cafecitos, cafés principales, café de camareras, almacenes de despacho de bebida) donde la música y el juego tuvieron el escenario de protagonismo. Ambos coinciden en que los cafés tuvieron públicos cosmopolitas y de heterogénea procedencia social. Los dos, al igual que Jorge Luis Borges en “Evaristo Carriego” dan cuenta de letrillas, estribillos, bailes, instrumentos e improvisaciones como

aportes fundantes del tango. Pero Borges exalta el pasado del género como contraposición al adcentamiento de los años 20 y 30 del siglo XX. Gayol y Bossio, en tanto incluyen el aporte inmigratorio, lo que los diferencia en el abordaje del autor de “El Aleph”.

La extensa inclusión de las siguientes palabras de Fray Mocho acerca del café de Cassoulet cobra particular importancia porque aparece como la matriz en la cual otros historiadores e investigadores no contemporáneos se montan cuando dan cuenta del café y del puente: “... era el paradero nocturno de todos los vagos de la ciudad y famoso entre la gente maleante, no solamente por la comodidad que, a poco costo se obtenía en él, cuanto por la relativa seguridad que se disfrutaba: en caso de producirse visita de la autoridad, los propietarios tenían dispuestas las cosas de modo tal que la clientela tenía fácil escape (...) Allí todo era cuestión de dinero. Teniéndolo, se hallaba desde la pieza lujosamente amueblada, hasta el tugurio infame, donde podía gozarse de las comodidades de un catre de los muchos que, en fila y pegados unos a otros, contenía un pequeño cuarto de madera, y desde el vino y los manjares exquisitos, hasta las sobras de éstos, barajadas en un champurrío indescifrable (...) Estos cuartos los ocupaban mujeres de vida airada que eran como la crema de aquel mundo de vicio, cuyo centro era la famosa calle del Temple, y que extendía sus brazos a las adyacentes, teniendo como encerrado entre ellos el corazón de la ciudad. El café debía ser una mina de plata. Tarde de la noche, cuando el café se cerraba, decenas de desgraciados, sin hogar, tomaban posesión de las mesas del largo salón –bajo la vigilancia de los dependientes, que tendían sus colchones sobre las

de billar, cuando las otras estaban ocupadas— y por dos pesos de los antiguos, encontraban un techo y una tabla para dormir, y por uno, lo primero y el duro suelo de los patios y pasillos”.

Otro de los *escritores* que, desde la experiencia policial, relata sus vivencias en prosa literaria es Adolfo Bätz, subcomisario de la policía allá por la década del 80.⁹ En “*Buenos Aires, la ribera y los prostíbulos*” alternará relatos de cotidianas tareas de policía con narraciones sobre sus amistades en los bajos fondos y sobre la gente del hampa. En muchos textos los delincuentes y los sospechosos se presentan ablandados a partir de gestos y muecas que Bätz acentúa por sobre la sanción o el hecho cometido. Por momentos, este libro tiene construcciones que lo ubican más cerca de los clásicos “relatos de viajeros” que de las memorias de un ex policía. Y aquí radica —junto a la manifestada condición marxista (y a veces anarquista) de Bätz— el valor de este volumen: caminando, en carro o a caballo el autor describe lo que observa de la ciudad y de sus injusticias; los paisajes, sus esquinas, sus quintas, sus bares, sus diálogos, el puerto y, al mismo tiempo, se extiende en relatos basados en el recuerdo anecdótico de pasajes de su oficio policial.

4.2. Doradas jaulas y casas lujosas

Bätz dice sobre el café de Causauleux, (aunque haya una diferencia en la escritura con *Cassoulet* no hay dudas de que se refiere al mismo lugar): “Ya se sabe lo que sucede con este género de negocios. Allí era el refugio de la gente trasnochadora, de los vagos y alguna gente maleante, entre ellos El marsellés, jugador de billar de mala fe; algunos

muchachos de la burguesía con dinero se detenían sólo para tomar café o un bocado antes o después de sus recorridas por los prostíbulos”. Luego de dar cuenta de un diálogo con “Rata carcelera” (delincuente y exquisito jugador de billar) en el cual —sin decirlo— lo interroga acerca de la veracidad de los rumores de orgías en algunos prostíbulos de la zona, Bätz describe y detalla los nuevos prostíbulos cosmopolitas: “... eran conocidísimas en razón de ser extranjeras, polacas, húngaras, australianas, francesas, tudescas, belgas, turcas, egipcias, suecas, persas, circacias, inglesas, rusas y otras nacionalidades de la Europa entera. Ocupaban casas lujosísimas, donde se veían los pisos con riquísimas alfombras de colores de buen gusto, elegantísimas cenefas de buen brocado azul, rojo o purpurino; en resumen, un buen confort; piano, buenas habitaciones, todo lo necesario para recibir gente de dinero, que la hay en ciudades como Buenos Aires, cosmopolitas de gran desenvolvimiento comercial. Los muchachos calaveras, que gozaban de algunas libertades (...) metían buenos bochinches, en lo que se veían saltar mesas, bancos, voltear cenefas, romper cristales y en algunos de estos bochinches hacer disparos de arma de fuego al aire”.

Esta descripción de lujos y buen gusto guarda semejanza con otras que realizara Guerrero “... es la causa mas justa de estos tiempos: la emancipación de tantas esclavas que atormentadas por sus dueños gimen en modernas mazmorras, donde son inmoladas sin piedad” (13.05.1878); “... vivían encerradas en cárceles lujosas, donde cantaban, al parecer contentas, como canta el canario en la dorada jaula donde recibe las caricias de su ama” (16.05.1878).

Pero Guerrero pondrá el acento en la condición de encierro y esclavitud de esas mujeres y las “rejas” se convertirán en el ícono de esta situación: “hemos señalado como un atentado a la moral y como un ataque a las leyes, esas ominosas puertas de hierro que guardan en las casas de tolerancia á las infelices mugeres que por su desgracia en ellas caen; que privan de su libertad de acción a las encerradas, y que protegen y favorecen los abusos de los rufianes en perjuicio de tercero”. (3.06.1878)

No es arriesgado afirmar que Guerrero dará cuenta de transformaciones atribuibles a su prédica, en parte, para legitimar el valor e impacto material de sus escritos. El autor escribe: “... el dueño de la calle del Temple núm. 378, después de declarar que la propaganda de El puente de los Suspiros ha despertado en su conciencia el convencimiento de que obraba mal manteniendo en forzado encierro a las mugeres que en la casa tiene, ha hechado abajo la puerta de hierro, dejando en completa libertad para entrar y salir á todas ellas (...) Aplaudimos sin reserva la medida tomada en la casa que hemos citado, y ojalá sigan su moralizador ejemplo todos los que en su caso se encuentran”. 3.06.1878. En la otra esquina, Briand no mencionará ni las rejas de hierro ni la esclavitud de las prostitutas “ese barrio fue el precursor de la casas lujosas, atendidas por extranjeras, cuyo aval era la complacencia en orgías sexuales, atributo de que solía carecer la mercadería autóctona. Las casas estaban puestas a todo lujo; en su interior podían hallarse los muebles mas finos de la época, costosas alfombras, espesos cortinados de brocato, confortables sofás ricamente tapi-

zados (...) En el salón el, un infaltable piano y un ambiente verdaderamente iluminado, siempre perfumado con esencias orientales...”.

De todas formas, tanto Guerrero como Batiz condenan más la explotación de la carne que el ejercicio de la prostitución. En ambos casos se apela a argumentos que contienen tanto elementos anclados en cierta resignación histórica como denuncias de complicidad entre el poder político, policial y los rufianes. “La prostitución, Exmo. Sr., es un mal inevitable, declarado necesario por muchos

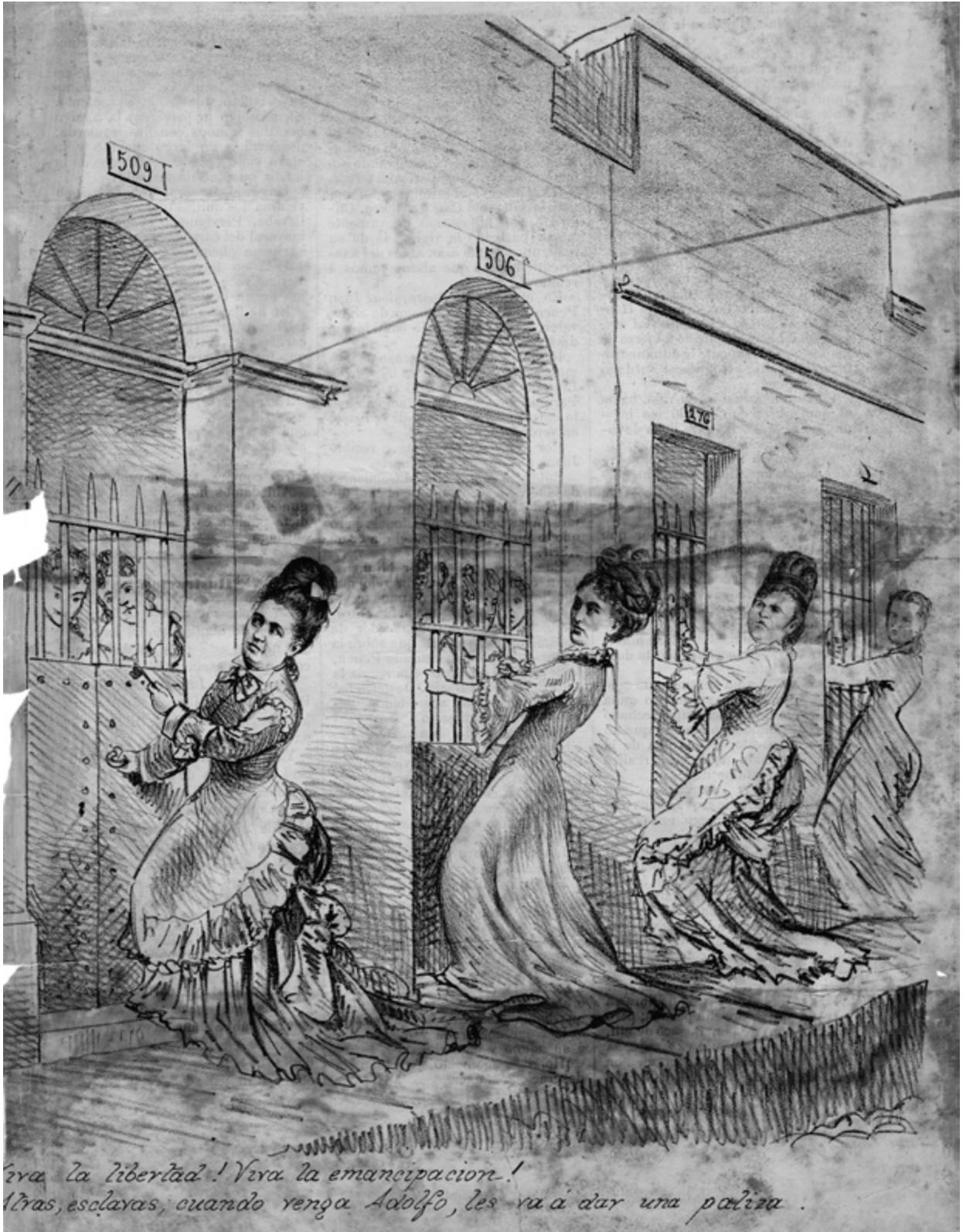
hombres que se han dedicado al estudio de las ciencias sociales. Las autoridades públicas se ven en el forzoso caso de tolerar su ejercicio” (este texto corresponde a una nota que Guerrero envía al Gobernador de la Provincia Dr. D. Carlos Tejedor en la cual solicita se revean las medidas judiciales por las cuales habían retirado de circulación el periódico y que se justificaban en que la publicación contenía relatos inmorales. Fundamenta su pedido en el paradigma de la libertad de imprenta. Escribe: “... mas no puede desconocer que la inmoralidad no esté en decir las cosas, sino en las cosas mismas”) (6.05.1878).

El “Puente de los Suspiros” –como obra urbana– seguramente formó parte de ese conjunto de medidas necesarias para el saneamiento de la ciudad: acciones de gobierno que posibilitaron –en el marco del pensamiento positivista higienista y oponiéndose a la filantropía y la beneficencia dominantes décadas pasadas– la reducción de la mortalidad, generó mejores condiciones de habitación, mejoró la atención médica de los pobres y ensayó respuestas –apoyadas en el desarrollo científico– a nuevas necesidades sociales. Pero estos cambios no se llevaron adelante sin oposiciones y esto puede afirmarse sobre todo si se tiene en cuenta la complejidad, a modo de polisemia fáctica, de este pensamiento.

Guerrero no se opondría al ejercicio en regla de la prostitución; su principal ataque tendrá como destinatarios a aquellos que violan los reglamentos y exponen a las mujeres a condiciones inhumanas relacionadas con la cárcel y la violencia: “Se ha acercado a nosotros el dueño del establecimiento de la calle del Parque esquina Libertad, manifestándonos que no es cierto que en aquella casa hay dos menores de edad que incitan descaradamente el deseo de los parroquianos, como denunciarnos en nuestro número del viernes. Hemos de tomar mas estensos y seguros informes. El Puente de los Suspiros no pretende atacar á la industria honesta y honrada, ni hacerse instrumento de las venganzas ó de los malos deseos de nadie. Si de los datos que recojamos resulta la exactitud de la denuncia que hicimos, persistiremos en ella, y seremos incansables hasta conseguir que se ponga remedio al mal; pero si los nuevos informes nos dán la convicción de lo contrario, rectificaremos la noticia y declararemos el error que hemos incurrido, pues no sería justo que sufriese, sin razón ni motivo, el crédito de un establecimiento”. (3.06.1878)

Para Batiz, “En las mas profundas de las meditaciones en el orden filosófico-sociológico la prostitución es un mal tan necesario como la existencia misma y tan viejo como el mundo”. Es justo también señalar cierta ambigüedad de Batiz en torno a las prostitutas. Algunos de sus relatos —en los cuales desarrolla argumentaciones y denuncias sólidas sobre la situación de injusticia de estas mujeres apelando a estudios internacionales y estadísticas sobre el tema— se truncan cuando describe el encuentro con bellas mujeres (siempre fuera del

país): “... yo vi detener en una fonda de Génova dos hermosas mujeres, que no tenían para pagar el gasto. Dos Venus de Milo; lo recuerdo perfectamente. Imaginaos dos ojos celestes claros, de los que no ofende, una caballera dorada, poéticamente delicada, proporcionalmente delgada y alta, nariz aguileña de perfil griego, llevando corsé a la moda, de los que hacen a la mujer curvilínea, una pollera a la altura de una botita de charol...”. Pero la prostitución fuera de regla no será su único objeto de denuncia, también critica a la Iglesia ya que, según sus palabras, “ha fracasado en esta complicadísima cuestión social” (sic). Reafirma, además, su posición de que, aunque negada y escondida, la existencia de la prostitución sólo puede ser comprendida en toda su dimensión si se entiende y acepta la participación de los ricos. Batiz sostiene también que uno de los principales problemas de la prostitución radica en los sobornos municipales y policiales y en la laxitud de los controles que vienen asociados a ella. Y, a diferencia de Guerrero, ensayará posibles caminos a tomar para atenuar las consecuencias de la prostitución, las que exceden las cuestiones reglamentaristas y que se ubican más cercanas a los modos de producción y sociabilidad que a las discusiones jurídicas. A esas vías sólo las nombrará bajo la categoría de “Medios de Saneamiento” y curiosamente —se huele en estas afirmaciones su adhesión al marxismo— se dedica con más detenimiento a las causas, es decir, al momento anterior al inicio del ejercicio de la prostitución: “Ministerio de Trabajo, protección a la agricultura, a la industria, Régimen Marxista, acción del Gobierno y Egoísmo del amor”.



5. Suspiro final

En este texto hicimos referencia a los *límites*, en el marco de la dimensión espacial de los procesos sociales. Nombramos el alambrado, el reglamento de la prostitución de 1875, las rejas de hierro y el Puente de los Suspiros. Todos estos elementos hacen a las demarcaciones territoriales que separan, delimitan. El alambrado lo hará dando nuevas formas al campo y a la ciudad; el reglamento fijará lo legal y lo ilegítimo del negocio; las rejas de hierro opondrán la prisión a la libertad y el puente hará posible el cruce entre transgresiones reservadas a las afueras de la esfera familiar y los valores morales.

El “Puente de los Suspiros” –como obra urbana– seguramente formó parte de ese conjunto de medidas necesarias para el saneamiento de la ciudad: acciones de gobierno que posibilitaron –en el marco del pensamiento positivista higienista y oponiéndose a la filantropía y la beneficencia dominantes en décadas pasadas– la reducción de la mortalidad, generó mejores condiciones de habitación, mejoró la atención médica de los pobres y ensayó respuestas –apoyadas en el desarrollo científico– a nuevas necesidades sociales. Pero estos cambios no se llevaron adelante sin oposiciones y esto puede afirmarse sobre todo si se tiene en cuenta la complejidad, a modo de polisemia fáctica, de este pensamiento. El autoritarismo sanitario, el disciplinamiento de los cuerpos, las asociaciones de gérmenes patógenos con “pensamiento foráneos”, las clasificaciones de la locura y el racismo manifiesto (entre otros) tensionaron situaciones que, como no podría ser de otra manera, tuvieron sus propias resistencias.

En un ejercicio de toma de distancia con la conocida conflictividad obrera del período y con el solo objetivo de dejar paso a otras manifestaciones, traeremos a cuento al periodista y académico Jorge Ribera. En oportunidad de varias conversaciones que tuve con él meses antes de su muerte, allá por el año 2004 y como respuesta a la pregunta sobre estas oposiciones sostuvo que escritores, poetas y periodistas nucleados en “Los Bohemios” podrían haber formado parte del foco duro de estas intransigencias. Por ejemplo, en el campo de la crítica a la academia, el texto “La oligarquía universitaria” de Emilio Becher (1906) desnuda el *vicio social de la admiración por el diploma* al afirmar *que es tiempo ya de juzgar a los hombres, no según el rótulo social que los designa, sino por el valor de la obra que edificaron*. Este artículo junto a “El Elogio de la pereza”, también de Becher –y que puede compartir un universo con los aportes posteriores de Rodolfo Kusch–, se planta a contrapelo de estéticas dominantes. Es tentador –discutido y restringido también– el razonamiento que ubica al Puente de los Suspiros de las esquinas Viamonte y Suipacha como uno más de los *dispositivos* higienistas positivistas que moldeaban *conductas anormales*. En esta misma línea de riesgo sería injusto anexarle –a modo de reacción, de opuesto y resistencia–, el secreto y placentero disfrute oligárquico y burgués que encontraba grietas en este territorio de fango y lujo.

Esta discusión requiere cuidado con las interpretaciones para no asimilar pensamientos a nombres protagónicos de la época ni a instituciones fundantes. Si se recorre ese camino, se corre el riesgo de unir sólo partes lo que llevará a forzosas igualaciones

y, sobre todo, se abandona la ruta de la búsqueda de otros relatos, *menores*, que contengan respuestas contrarias a las ya estigmatizadas.

Lamento no poder avanzar más en esta polémica. Y este *suspiro* no es atribuible a la finitud del tiempo para este trabajo sino a la necesidad de seguir en la búsqueda de otros *puntos* que hagan posible nuevos enlaces, nuevos textos.

Nota

Carlos Bruzera vive en la ciudad de Buenos Aires y es historiador especializado en *Instituciones Nacionales de Impuestos*. También ha investigado sobre La Carreta, la Pirámide de Mayo y la Plaza de Mayo entre otros temas. Publicó el libro *“Terceros y huecos de Buenos Aires”* explicando la características topográfica e hidrográficas de la Ciudad de Buenos Aires. En una entrevista que le realicé señaló que, según sus investigaciones, “El puente de los suspiros” fue retirado de la Ciudad allá por el año 1880 y trasladado al partido de San Isidro. Una publicación electrónica del *Club Náutico de San Isidro* relata la historia de este distrito. En una de sus imágenes se observa esta foto con la siguiente leyenda: “El puente de los suspiros’ permitía el cruce de un zanjón que atravesaba el camino de la costa”.

REGLAMENTO DE LA PROSTITUCIÓN DE BUENOS AIRES DE 1875

Capítulo I. De las casas de prostitución

Artículo 1.- Se entienden por casas de prostitución las que están habitadas por prostitutas.

Artículo 2.- Las casas de prostitución serán toleradas en el Municipio, siempre que se sujeten a las prescripciones de esta Ordenanza.

Artículo 3.- Las casas de prostitución no podrán ser regenteadas sino por mujeres.

Artículo 4.- Cualquiera que regentee algunas de las casas de prostitución que actualmente existen en la ciudad, deberá presentar antes de los quince días siguientes a la sanción de esta Ordenanza, una Solicitud ante el Secretario de la Municipalidad, en la cual se exprese el número de la casa que ocupan, el número de prostitutas que tenga a su cargo, su nombre, patria, edad, un duplicado del retrato fotográfico en tarjeta, de cada una de ellas, y un certificado médico por el cual conste que en el día de la presentación todas las prostitutas se encuentran perfectamente sanas de enfermedades venéreas y sífilíticas, y por separado, una carta de un médico por la cual conste que en adelante será el que asista en la casa.

Artículo 5.- Las casas que se abriesen nuevamente, además de las prescripciones del artículo anterior, deberán cumplir las siguientes:

- a) La casa será de un solo piso y en caso de tener varios no podrán ser ocupados sino por las prostitutas.
- b) La casa deberá encontrarse a distancia de dos cuadras cuando menos de los templos, teatros y casas de educación; las que actualmente se encuentren en cualquiera de estos casos, serán removidas en el plazo de cuarenta días.

Artículo 6.- Las casas de prostitución serán consideradas, para los efectos de las Ordenanzas sobre higiene y seguridad, como casas de inquilinato; sin que esto autorice para pueda haber inquilinos en ellas.

Artículo 7.- El permiso para tener una casa de prostitución no es transmisible ni da derecho alguno, pudiendo ser retirado siempre que la Municipalidad lo encuentre conveniente, y cuando se infrigiese cualquier artículo de esta Ordenanza.

Capítulo II. De las prostitutas

Artículo 8.- Será considerada como prostituta toda mujer que se entregase al acto venéreo con varios hombres, mediante una retribución en dinero u otra especie, para sí misma, para quien explote su tráfico, o partible entre ambos.

Artículo 9.- Las prostitutas adscritas a las casas de prostitución deberán ser mayores de 18 años, a no ser que se pruebe que antes de esa edad se hayan entregado a la prostitución.

Artículo 10.- Las prostitutas deberán someterse a las prescripciones siguientes:

- 1) Someterse a la inspección y reconocimiento médico siempre que fuesen requeridas para ello.
- 2) No podrán mostrarse en la puerta de calle, ni en las ventanas o balcones de la casa que ocupen, ni llamar a los transeúntes o emplear cualquier género de provocación, lo que les será prohibido hacer igualmente en las calles, paseos públicos y teatros, no pudiendo concurrir a éstos en traje deshonesto.
- 3) Deberán encontrarse en casa dos horas después de la puesta el sol, a no ser que tengan motivos justificados para faltar a ello.
- 4) Deberán siempre llevar consigo su retrato en una tarjeta fotográfica, en la cual estará anotada la calle y número de la casa de prostitución a que están adscritas, su nombre y el número de orden que les corres-

ponda en el registro de la inscripción, siendo además timbrada por la Municipalidad.

Artículo 11.- La mujer que, a sabiendas, prestase servicios domésticos en una casa de prostitución, deberá sujetarse a las prescripciones 1ª y 2ª del artículo anterior; se considerará sabedora si permanece por más de tres días sirviendo en la casa. Todas las prescripciones son obligatorias para la mujer que regentease la casa de prostitución.

Artículo 12.- Las prostitutas que dejen de pertenecer a una casa de prostitución quedarán bajo la vigilancia de la Policía mientras no cambien de género de vida. En este último caso la prostituta podrá solicitar el entrar en un establecimiento de caridad durante un mes, prestando sus servicios voluntariamente.

Capítulo III. De la gerencia de las casas de prostitución

Artículo 13.- La gerente de una casa de prostitución deberá llevar un libro en el cual se inscribirán las prostitutas que están bajo su vigilancia y responsabilidad, según el modelo que se les pasará; este libro será inspeccionado por orden de la Municipalidad siempre que lo crea conveniente.

Artículo 14.- Las gerentes nunca podrán ausentarse del Municipio ni faltar de la casa por más de 24 horas; si cambian de domicilio tendrán que dar cuenta a la Municipalidad, en el mismo término; no podrán admitir nuevamente a ninguna prostituta, sino en los días de visita médica, y después de haber sido reconocida en ella, debiendo anotarla en el libro a que se refiere el artículo anterior; harán constar en ese mismo libro la salida de toda prosti-

tuta, dando cuenta inmediatamente; lo mismo harán toda vez que una prostituta evadiese la inspección médica.

Artículo 15.- Las obligaciones recíprocas entre las gerentes de las casas de prostitución y las prostitutas serán las que entre sí acordasen; pero estas últimas serán bien tratadas; en caso que contrajeran enfermedades venéreas o la sífilis primitiva serán atendidas hasta su curación, por cuenta de la gerente; si según declaración del médico de la casa la enfermedad pasase al estado de sífilis constitucional o fagodénica, entonces la prostituta pasará al Hospital. Si alguna prostituta se hiciese embarazada será mantenida y alojada en la casa hasta un mes después del parto, subvencionada en la cantidad que conviniese, saliendo de la casa; esta subvención será retirada, probado el caso de que la prostituta continúe ejerciendo la prostitución; no podrán obligar a las prostitutas a entregarse a la prostitución durante la menstruación o estando encinta.

Artículo 16.- Las gerentes de las casas de prostitución no podrán admitir en ellas sino las prostitutas que estén inscritas en su libro respectivo; ninguna podrá regentar más de una casa de prostitución.

Capítulo IV. De la inspección médica

Artículo 17.- El médico que asistiere en una casa de prostitución, deberá inspeccionar a todas las prostitutas, usando *speculum uteri*, los miércoles y sábados de cada semana; deberá anotar, bajo su firma, el resultado en un libro de la casa, y hacer constar la ausencia u oposición de la prostituta a someterse al reconocimiento médico.

Artículo 18.- En el caso de que una

prostituta deba ser conducida al Hospital o se encontrase encinta, según lo referido en el artículo 15, el médico pasará inmediatamente un parte a la Municipalidad; lo mismo hará cuando alguna prostituta no estuviese presente o se hubiese opuesto a la inspección médica, y en los casos de aborto provocado.

Capítulo V. De los concurrentes a las casas de prostitución

Artículo 19.- No tendrán entrada en las casas de prostitución los jóvenes menores de 15 años, los individuos en estado de embriaguez o que lleven armas, y los que presenten señales de enfermedades venéreas o sifilíticas; a todos les está prohibido el consumo de bebidas alcohólicas y toda clase de juego prohibido.

Artículo 20.- En el caso que se exigiese, el concurrente deberá prestarse a su reconocimiento, o de no, salir inmediatamente de la casa; tendrá derecho a verificar si la prostituta con quien va a estar en contacto, ha pasado por la visita médica el día que debió practicarse, para lo cual podrá revisar el libro respectivo.

Artículo 21.- Los concurrentes que dieran lugar a escándalos en las casas de prostitución, serán anotados en un libro reservado por el Comisario de la Sección; en caso de reincidencia pasará un parte al Jefe de Policía con el mismo carácter; pero si viniesen partes de varias Secciones, el Jefe de Policía podrá citar al individuo, amonestarle, multarlo de uno a tres mil pesos, según la gravedad de caso, y aun publicar su nombre.

Artículo 22.- Una copia de este capítulo será colocada en un paraje visible en el interior de las casas de prostitución.

Capítulo VI. De la prostitución clandestina

Artículo 23.- Queda absolutamente prohibida la prostitución clandestina; se entiende por tal, la que se ejerciere fuera de las casas de prostitución toleradas por este Reglamento.

Artículo 24.- Todos los que a sabiendas admitieren en su casa particular o de negocio, en calidad de inquilina, huésped, sirvienta u obrera, a cualquier mujer que ejerciere la prostitución, pagarán una multa de mil pesos moneda corriente por la primera vez, de dos mil por la segunda y tres mil por la tercera y siguientes; se considerarán sabedores a todos los que permitan que una prostituta continúe en su casa tres días después de ser prevenidos por

la autoridad.

Artículo 25.- En el caso del artículo anterior serán comprendidos los dueños de establecimientos públicos frecuentados por prostitutas.

Artículo 26.- La prostitución clandestina será penada con ocho años de prisión en la Cárcel correccional, por la primera vez; con quince días por la segunda, y con un mes por la tercera y subsiguientes.

Fuente: Benarós, León – *Casas de prostitución en Buenos Aires, en 1875.*

Revista Todo es Historia. Año VIII, N° 98, julio de 1975.

(*) Concurso “Oscar Landi” de Colecciones de la Biblioteca Nacional

NOTAS

1. "... se cargará las tintas sobre el elemento erótico, sobre la nueva 'percepción corporal' de la coreografía, insistiendo en presentarlo, al uso de la psicología positivista en boga, como una auténtica enfermedad de la libido". *Jorge Ribera en Historia del Tango*. Varios autores. Corregidor. Buenos Aires, 1976.
2. Continúa Jorge Ribera: "... una música que empieza a ganar adeptos, a extenderse gracias a la espontánea labora de músicos trashumantes (...) los itinerarios son previsibles: un tema, punteado en el Almacén de la Milonga de Charcas al 4000, es repetido y quizá perfeccionado en el viejo bailetín del Palomar, de Suárez y Necochea...y, de allí pase tal vez al café Sabatino de la calle Paraná, o rebota en los espejos de los quilombos de la calle Junín, los 'revoltosos de Junín', que dijera Borges, para terminar, aumentado y corregido, en el pentagrama provisorio de algún músico que trata de fijarlo y otorgarle posteridad".
3. Se agrega al final la reglamentación completa dada la riqueza de sus artículos.
4. Para esta y todas las citas de "El puente de los suspiros" se utilizan los paréntesis para ubicar la fecha de edición de cada periódico. Para todas las referencias se respetará la transcripción original.
5. Entrevista realizada al Director de Cultura de la Municipalidad de Barrancos. Lima. Perú. Enero de 2009.
6. "El predominio del periodismo doctrinario o de opinión se consolida durante las primeras seis décadas del siglo XIX. Con los potenciales seguidores claramente acotados, las publicaciones se muestran como tribunas de doctrina y espacios de expresión para el sector social, político, religioso, cultural y económico que representan. Con ello, la prensa es monárquica, republicana, rosista, anti-rosista, liberal, conservadora, etc. Se trata de ser la voz de los representados, que son a su vez, el público principal y caso exclusivo. En consecuencia, la prioridad de los periódicos sostiene la pertinencia de fundamentar la posición de cada fracción sobre los temas que discute el poder político de turno, o las disputas sociales de las que se nutren".
Los procesos de edición periodística en los medios gráficos. El caso Clarín. Miceli, Walter Belinche, Marcelo. Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Universidad Nacional de La Plata Ediciones de Periodismo y Comunicación (EPC). La Plata, marzo 2002.
7. Así se empezó a nombrar a los prostíbulos a partir de 1875, tomando esta denominación del artículo segundo de la reglamentación municipal: "Las casas de prostitución serán *toleradas* en el Municipio, siempre que se sujeten a las prescripciones de esta Ordenanza".
8. Para Donna Guy y luego de analizar las *Sentencias y resoluciones judiciales en asuntos de carácter municipal* del año 1895 donde se transcriben los debates legislativos y jurídicos sobre el periódico y su editor, resulta una incógnita las motivaciones de Ramón Guerrero en su cruzada a favor de la abolición de la trata de blancas. Afirma Guy: "... Los funcionarios municipales no creían en estas historias. Consideraban que el periódico respondía a un grupo de traficantes cuya intención era denunciar a otro grupo con el fin de desbaratarlo. *El puente de los suspiros fue rápidamente eliminado*".
Guy, Donna J. *El sexo peligroso: la prostitución legal en Buenos Aires, 1875-1855*. Editorial Sudamericana 1994.
9. *Escritores* en letra cursiva es el pie que permite poner en tensión este registro con el propósito de rescatarlo de la pura dependencia policial. Para Korn, "La literatura –o sus críticos– opera una selección y al hacerlo arroja obras a la banquina de su avenidas centrales pero también de sus cortadas mas angostas (...). Adolfo Batiz fue exonerado de las fojas de la literatura para integrar solamente los legajos como personal de la fuerza."
Guillermo Korn en "*Circulen, señores circulen*". *Batiz y Romay: agentes literarios*. En www.elinterpretador.com.ar

Fichas de investigación

A mediados de la década del 60, Milcíades Peña editó una revista cuyo nombre coincide con el título de esta sección: Fichas de investigación

económica y social. Sus temas se centraban en la indagación sobre la estructura social argentina, sus clases sociales y el papel que ellas habían desempeñado en los distintos períodos de la vida política del país. Su orientación combinaba el análisis trotskista de los problemas nacionales con los temas propuestos por la renovada y vigorosa sociología "científica". Quisimos recuperar la idea de fichas, aunque sin las connotaciones objetivistas que Peña podía asignarle. Fichas que nos acercan la imagen de una investigación en progresión, nunca definitiva. La Biblioteca Nacional se investiga a sí misma. Del conjunto heterogéneo de sus tareas, hay una actividad interna que consiste en descubrir piezas, volúmenes, publicaciones periódicas, fotografías, folletos y manuscritos, que son exhumados y puestos en relación con el contexto cultural en el que fueron producidos y con los debates en los que se inscribieron en su época. Investigación genealógica, análisis crítico, genetismo textual o simplemente curiosidad lectora y apetito literario. Puede escogerse el nombre que se quiera para esta labor que forma parte del repertorio del trabajo bibliotecológico, profesional y técnico de la institución.

A los documentos del pasado, suele decirse que se los interroga desde el presente y sus devaneos. Sin embargo nunca queda claro cuándo habla ese presente y cuando hay una voz anterior que hace la pregunta. No se sabe ciertamente quién habla, si el eco lejano disfrazado con los

ropajes de lo actual, o un instante inédito que no se reconoce en los tonos anteriores. Esa es una cuestión a deslindar cada vez, a pesar de las fórmulas que distinguen las temporalidades y sus potencialidades, aún cuando se trate de las poéticas más conmovedoras.

Sin embargo, la tarea del investigador no se detiene con esta indeterminación. Prosigue sus fines, hurga documentos, recoge informaciones, calibra los enigmas. Investigar es leer y examinar, cotejar y desentrañar, conversar y escuchar. Aquí reunimos, del manojito posible de fichas, dos artículos nutridos por esta curiosidad investigativa.

Mario Tesler recuperó el intrigante itinerario que despliega el historiador canadiense Henry Stanley Ferns alrededor de la edición de su libro Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX. Un estudio muy documentado que reordenó la discusión alrededor del colonialismo financiero inglés, del cual son deudores varias de las investigaciones posteriores sobre la banca británica. Varios personajes del revisionismo histórico saludaron el emprendimiento, aunque manifestando sus desconfianzas iniciales.

Juan Pablo Canala examina los documentos manuscritos del cuento “La trama celeste” de Adolfo Bioy Casares, donado a la Biblioteca Nacional junto con otros materiales de equivalente significación. La cesión de los escritos se hizo en el año 1956, en los primeros tramos de la dirección de Jorge Luis Borges. Venían agrupados en una caja con la leyenda: “Manuscritos de escritores amigos, coleccionados y donados por Manuel Mujica Láinez” y fueron entregados por el propio Manucho.

Canala analiza las variaciones del texto del cuento de Bioy, desde sus papeles originales hasta las sucesivas reediciones.

Henry Ferns y la edición en Argentina de su *Britain and Argentina in the nineteenth century*. Historia de una traducción y otras conexas

Por Mario Tesler (*)

En ciertas ocasiones el debate historiográfico se ve sacudido por intervenciones que no nacen, precisamente, de las entrañas más habituales de las polémicas argentinas. Henry Stanley Ferns, un historiador canadiense, ha logrado reavivar las ya clásicas controversias entre liberalismo y revisionismo luego de la publicación de su *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX*, cuya preparación data de 1956. Mario Tesler se ocupa, en esta reseña, de las discusiones suscitadas alrededor de este libro que se manifestaron por distintas vías: publicaciones consagradas al estudio de la historia, y libros que han tomado a Ferns como objeto de reflexión, como en el caso de Arturo Jauretche.

La cuestión abordada, la relación entre Argentina y el Reino Unido en el siglo XIX, cuidadosamente documentada, no podía pasar inadvertida puesto que incluía consideración positiva de Juan Manuel de Rosas, y desentrañaba las formas de dominio colonial que van de las Invasiones Inglesas hasta la ocupación de las Islas Malvinas y el dominio técnico y financiero.

Tesler revisa el derrotero de la edición de este volumen, su prohibición, sus lectores clandestinos y sus influencias en la discusión política de entonces, comprobando, una vez más, que la historia de la edición es un documento imprescindible para interpretar la cultura de una época.

Por un convenio especial entre Ediciones Solar y la sociedad anónima Librería Hachette el 31 de diciembre de 1966 se comenzó a preparar para su venta la distribución del libro *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX* de Henry Stanley Ferns. La traducción efectuada con apremio fue realizada por el idóneo Alberto Luis Bixio de la edición inglesa *Britain and Argentina in the nineteenth century*, publicada en 1960 por Oxford University Press en la nueva serie de su colección Oxford Economic Papers, gracias a la ayuda recibida del Leverhulme Trust. (Según se informa en la única entrega de la *Revista del Instituto de Investigaciones Históricas "Juan Manuel de Rosas"* del año 1961 este trust estuvo relacionado con la Argentina por medio de empresas muy importantes).

Esta edición en castellano pudo ser gracias a la sagacidad de Gregorio Weinberg quien en 1965 compró los derechos de autor para Hachette-Solar. Este erudito e historiador actuó a tiempo y eficazmente, ganándole de mano a otras editoriales que se habían movilizadas con el mismo objeto. La revista *Primera Plana* comentó en el número 227 que *hubiera sido difícil averiguar cuáles querían la obra de Ferns para publicarla y cuáles preferían velar por el sosiego patriótico de los argentinos*. Además de sortear con éxito a la competencia editorial, Weinberg hizo caso omiso a aquellos historiadores locales cuando le sugerían acompañar la traducción con notas y comentarios, mejor dicho con los respectivos atenuadores. En no hacer lugar a esas sugerencias vislumbró que radicaba la clave del éxito editorial de esta publicación.

Dijo alguien que *Ernesto J. Fitte, autor de un estudio sobre la crisis de la casa Baring, opinó en una ocasión que ese*

libro no se puede publicar, a menos de ponerle una nota al pie de cada página (Primera Plana, n° 227). Ya editada esta traducción, Armando Tagle fue más contundente desde las columnas del diario *La Prensa* (10-3-1968), en favor de figuras históricas estocadas gravemente por la documentación aportada en el libro de este historiador canadiense

Desde el punto de vista de la preservación de la verdad histórica, es evidente que una obra como la del profesor Ferns no puede incorporarse sin las aclaraciones que impone una exégesis inspirada en la más rigurosa axiología. El autor ha escrito su libro sin el sentimiento de que todo personaje histórico cae dentro de una tabla de valores a menos que sea una figura opaca.

Al publicarse esta traducción al castellano en la Argentina, Ferns enseñaba en la Facultad de Comercio y Ciencias Políticas de la Universidad de Birmingham, donde también se desempeñaba como decano. Incluida por Hachette-Solar en su colección *El pasado argentino*, dirigida por Weinberg; fue la trigésima novena entrega. Se trata de un volumen de 521 páginas, de las cuales 21 de éstas, impresas a dos columnas, están dedicadas a un índice de nombres y temas; herramienta auxiliar por entonces poco frecuente en nuestros ensayos sobre historia pero de innegable utilidad. Esto le dio doble función al libro, sirviendo para su lectura y como fuente de consulta puntual.

Para la presentación, incluida en las solapas del libro, se escogió a Pedro Santos Martínez. Desde su Mendoza natal, en este breve texto preparado

en 1965 Santos Martínez dice que Ferns nos presenta una visión de la historia argentina que debe tenerse muy en cuenta, debido a que: *Interpreta el nacimiento político de nuestro Estado, al que “sutilmente” ayudó Inglaterra, como el resultado de la disputa en que España e Inglaterra se vieron envueltas durante siglos* y porque *Examina las bases políticas y diplomáticas de las vinculaciones entabladas entre Gran Bretaña y Argentina durante el siglo XIX* teniendo fundamentalmente en cuenta *las actividades comerciales y financieras en las relaciones bilaterales.* Teniendo como marco las actividades económicas internacionales, Ferns se ocupó en considerar las relaciones de estos dos países donde en uno se desenvolvía una comunidad industrializada en ascenso y en el otro una comunidad no industrializada; dicho esto sin ver en Gran Bretaña a un país expoliador y a la Argentina como la expoliada.

Es a través de estas actividades que Ferns exhibe *los sucesos políticos y los hombres de nuestro escenario nacional, a quienes se los ve actuar con impulsos hasta ahora desconocidos.* Con este enfoque el resultado es un aporte innovador, permitiendo *completar la interpretación de sucesos nacionales que adquieren otra perspectiva y cuya faz verdadera no era la que habíamos conocido.* Sería mucho más ecuánime reconocer que *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX* certifica en alguna medida la producción de autores de las diversas corrientes revisionistas que trabajaron solamente con la documentación original o duplicada de los archivos y bibliotecas argentinas; pero esta certificación de parte de Ferns no es acompañada en otras de las conclusiones no menos importantes.

Respecto a nuestros actores de ese entonces manifiesta Santos Martínez

que Ferns *dice todo, cualquiera fuese el personaje* y agrega: *Cada uno cumple su función aunque los hilos se conducen unas veces desde Buenos Aires y las más desde Londres.* Pero nada de cuanto dice Ferns carece de respaldo, son los *ministros plenipotenciarios, enviados especiales, agentes comerciales o financieros, figuras prominentes de la historia militar colonial inglesa,* los que –reconoce Santos Martínez– *nos hablan sobre la intimidación de próceres y acontecimientos argentinos.*

Aunque nació en Canadá en 1913 y cursó sus estudios en el United Collage y la Universidad de Manitoba, a partir de 1949 Henry Stanley Ferns vivió en Gran Bretaña donde completó su formación académica en la Universidad de Cambridge. En noviembre de 1938 se propuso estudiar el desarrollo de las relaciones entre nuestro país y Gran Bretaña. No fue en él una decisión espontánea surgida de sus lecturas, sino inducida por el profesor C. R. Fay quien siendo discípulo del economista Alfred Marshall, a principios del siglo XX, había recibido igual propuesta; en su recomendación Marshall destacaba la importancia que Argentina tuvo para la vida económica de Gran Bretaña.

Durante más de veinte años pero sin dedicarse exclusivamente al tema, Ferns realizó investigaciones en el Foreign Office donde se encuentra *un cuerpo de información registrada en forma ininterrumpida y aceptablemente uniforme que abarca todo el período desde las invasiones británicas hasta la resolución de la crisis de Baring, durante el cual se configuraron las relaciones angloargentinas.* Con ser el Foreign Office el principal repositorio consultado, como puede constatar en las indicaciones al pie de las piezas citadas, también recurrió a los

fondos documentales del Admiralty, del War Office, del Board of Trade, del Companies Registration Office, del British Museum y del Public Archives of Canada.

Para el revisionista Gabriel Puentes le faltó en esta nómina de fuentes trabajadas *el archivo de la casa bancaria de los Baring, que durante muchos años tuvo a su cargo la representación y algo más del régimen financiero argentino.*

Según manifiesta Ferns *el contenido de este libro es sólo la respuesta a mis estudios realizados en las fuentes de información existentes en los archivos de Europa y Norte América.* Pero también se apoyó en otros estudiosos y periodistas y aunque al iniciar esta tarea de la Argentina apenas recordaba su ubicación geográfica, nada sabía sobre su historia, ignoraba el idioma castellano y ni siquiera había tenido la oportunidad de conocer algún ciudadano argentino, después su frecuentamiento con Jorge Sábato le fue de importancia.

Desde la Universidad de Birmingham, en 1960 Ferns manifestó *el cordial aliento y la ayuda* que recibió –entre otros– de su amigo Jorge Sábato *para realizar esta obra.* Será Sábato un entusiasta del aporte de esta investigación para mejor profundizar sobre las relaciones bilaterales entre Argentina y Gran Bretaña y un eficaz relacionista en la introducción de este libro y su autor en nuestro ambiente cultural.

Las palabras de agradecimiento expresadas en el prefacio de la edición inglesa contrastan con la nota para la edición castellana, datada 31 de marzo de 1966. No se debería dudar que haya carecido *de medios para visitar este país sudamericano* pero sí cuando expresa que durante lo más de sus veinte años de investigación y análisis *si había conocido algunos pocos hijos de esta nación, no*

mantuve posteriormente correspondencia con ellos; de ser así por lo menos cabe preguntarse cuál es entonces la parte de *el cordial aliento y la ayuda* que él reconoce tanto en 1960 como en 1966 haber recibido de Sábato.

Jauretche tuvo conocimiento que este historiador canadiense preparaba un libro sobre Gran Bretaña y Argentina e intentó entrevistarse con él personalmente. De lo ocurrido se supo en 1965, cuando contó lo sucedido en un artículo publicado en *Revisión:*

En 1958 estando este libro en preparación, viajé de Londres a Oxford para conocer a su autor, por gestión de mi amigo el historiador chileno Boris Osés que estaba dictando un curso en Saint John School, pero desgraciadamente no tuve oportunidad porque el profesor británico se había cruzado a la misma hora camino de Londres.

De este párrafo se pudo inferir que Ferns no tuvo intención de desairarlo pero mostró poco interés en conocerlo. Jauretche era a priori un militante antibritánico y eso a Ferns no le agradaba, como lo hace saber respecto de Raúl Scalabrini Ortiz, en nota de pie de páginas incluida en el capítulo III “El establecimiento de intereses británicos en el Río de la Plata”. Este proceder de Ferns tiene correlación con su manifiesta negativa a utilizar esquemas o conclusiones ajenas aportadas por la bibliografía de autores argentinos. Finalmente, el encuentro de Jauretche con Ferns tuvo lugar ocho años después y en Buenos Aires. En enero de 1966 Ferns efectuó su primera visita a la Argentina, cuando esto ocurrió él ya había comenzado *a balbucear la lengua española;* un periodista de *Primera Plana* (edición del



Henry Ferns

2 de mayo de 1967) lo vio *alto y rubicundo* y ya estaba *casi calvo, casi miope, casi sordo*. Respecto a sus antecedentes no docentes le dijo que *en su juventud fue secretario del Primer Ministro* [William Lyon] *Mackenzie King, uno de los servidores dilectos de Su Majestad británica*.

Durante su estadía y desde el Centro de Investigaciones Económicas del Instituto Torcuato Di Tella preparó una escueta nota, datada 31 de marzo, para la traducción al castellano que iba a editar Hachette-Solar. A seis años de la edición inglesa manifestó en esta nota que si bien su *Britain and Argentina in the nineteenth century* agradó a muchos de sus lectores sabe que *sin duda he molestado a algunos*. Hay que decir que entre los molestos más que desagrado por las revelaciones de Ferns no faltó algunos empeñados en procurar que este libro no se difundiera traducido en la Argentina. Seguramente, cuando el libro de Ferns aún no había llegado a la mesa de trabajo de Miguel Ángel Cárcano, este erudito, que llegó a presidir la Academia Nacional de la Historia, el 14 de julio de 1960 afirmó desde la tribuna de la Sociedad Científica Argentina que *la moderna tendencia llamada "revisionista" a veces exhibe su erudición con más estruendo que substancia*. En cuanto a nuestras relaciones con Gran Bretaña, con el aporte de Ferns ahora las revisionistas

se aseguraban poder incrementar la proporción de *sustancia* en relación con la del *estruendo*.

La edición inglesa de este libro en 1960 comenzó circulando entre nuestros historiadores y algunos lectores especializados. El título del libro —recuerda en 1963 Alfredo Llanos— *ha llamado justamente la atención en los escaparates de algunas librerías porteñas que venden obras inglesa, porque es prometedor en su seco y lacónico anuncio*.

1960 fue un año de intensa promoción de los temas históricos, en lo que mucho tuvo que ver la conmemoración del sesquicentenario de la Revolución de Mayo. Los medios académicos estuvieron entre los primeros interesados por conocer los resultados de esta investigación de Ferns sobre las relaciones argentino-británicas durante el siglo XIX por dos motivos: haber sido editado en el viejo imperio y creyendo que este avalaría cuanto sostenía la interpretación tradicional de los hechos, según la cual le somos deudores a Inglaterra y Francia por nuestra libertad y nuestro progreso. Pero no fue así, en parte ocurrió lo contrario y sintieron el desencanto como un azote. Tampoco aceptó Ferns la postura revisionista, prefiriendo inclinarse por definir la relación de los países como de beneficio mutuo. Por eso que tanto unos como otros prefirieron destacar del libro el aporte documental, anteponiéndolo a su labor de exégesis.

Una temporada prolongada pasada en nuestro país, abarcó los años 1947 y 1948, acrecentaron en John Murray su interés por la historia argentina. De regreso a Londres continuó su interés en el tema como aficionado, que se vio redoblado *por la aparición en Inglaterra, de una obra importante y*

muy detallada. Para Murray es un libro de categoría universitaria, imponente en sus dimensiones y conocimientos, así como en la calidad del juicio del autor. Como inglés y desde Londres opinó en un extenso artículo, publicado por la revista católica Criterio en su entrega del 25 de mayo de 1961, encontrar el libro de Ferns atrayente para el público que se interesa en el desarrollo de una nación latinoamericana que ha tenido relaciones tan estrechas y amistosas con Gran Bretaña; encontrando que si hay un villano en su historia, éste es Rivadavia antes que Rosas.

Murray en su artículo vio el libro de Ferns un tanto *largo* y con *muchas estadísticas*, pero agregó: *creo que debería ser traducido al español* convencido que *se convertiría en obra de consulta.*

Advertidos de este nuevo aporte de Ferns y sabiendo de algunos otros trabajos publicados con anterioridad, en la segunda serie de la *Economic History Review*, los revisionistas nucleados en torno al Instituto de Investigaciones Históricas “Juan Manuel de Rosas” dieron una noticia del contenido del libro *Britain and Argentina in the nineteenth century*. Esta tarea fue efectuada por Gabriel Puentes y dada a conocer en el número 23 de la revista de éste instituto editada en 1961, cuya dirección estuvo a cargo de Enrique Guerrero Balfagón y Jorge María Ramallo. La extensa crítica bibliográfica de Puentes, donde resume el contenido de cada uno de los capítulos, va señalando con mesura las virtudes del libro de Ferns.

Al considerar las fuentes empleadas, Puentes diferencia la obra de Ferns con la de algunos autores norteamericanos, mientras éste ofrece documentación inglesa de *primera mano* y desconocida los otros fundamentan sus enfoques

empleando una bibliografía de la cual buena parte fue producida por argentinos. Entre estos norteamericanos se debe contar al catedrático Thomas F. McGann autor de *Argentina, the United States and the Inter-American System 1880-1914*, traducido al castellano por Germán O. E. Tjarks y editado en 1960 por EUDEBA. Esta particularidad señalada no ha impedido que McGann llegue en su conclusión más allá que Ferns: *Específicamente, la Argentina era una colonia económica de Gran Bretaña (“Quitadnos el Canadá, pero no la Argentina”, gritaba un inglés) y un vasallo cultural de Francia.*

En esta crítica de Puentes hay dos notorias disidencias con Ferns, estas surgen con lo expuesto en la introducción y en el capítulo XI. Al explicar en la introducción *los precedentes coloniales de la organización comercial y particularmente las reformas realizadas durante el gobierno de Carlos III* le señala a Ferns haber seguido *las opiniones [...] que distan mucho de haber sido comprobadas mediante una seria investigación de los historiadores.* Rechaza Puentes la afirmación, que *campea de punto a cabo, del supuesto monopolio mercantil establecido por la metrópoli, lo que no se ajusta de modo muy estricto a la realidad.*

En cuanto al capítulo XI expresa que *el señor Ferns no parece conocer que los ferrocarriles fueron construidos por el Estado argentino, que luego los entregó punto menos que regalados a los extranjeros, y que el “liberal capital británico” fue integrado de manera principal mediante la suscripción de acciones por los “nativos”.*

Esta crítica de Puentes destaca en el párrafo final la importancia extraordinaria del libro de Ferns *sobre todo cuando estudia los problemas económicos*

posteriores a 1852, año en que la Argentina retornó a dominio británico. Mientras esto ocurría aquí, el libro era prolijamente analizado en Londres por Carlos Conrado Helbling, entonces consejero financiero de la embajada argentina en Gran Bretaña. Se encontraba preparando una nota para el diario *La Nación* sobre *Britain and Argentina in the nineteenth century* cuando Helbling dice haber sido invitado por el autor a almorzar en Birmingham, ciudad en cuya Universidad ejercía como profesor en Ciencias Políticas. Nuestro diplomático concurrió al encuentro animado sobremanera por conocer personalmente a quien había escrito una obra tan minuciosa sobre nuestra historia política y económica; pero también pensando en la polémica que sin lugar a dudas despertaría un día en nuestro medio la lectura del libro, deseaba poder hacer mi propia composición de lugar acerca del móvil—un crítico, que nunca falta, podría argüir que este era “inconfesable pero perfectamente identificado”—que había impulsado a un supuesto ciudadano británico a escribir esta obra de tesis de largo aliento..

Helbling destaca ante todo deber decir que el autor, Ferns, es canadiense, radicado sólo desde 1949 en el Reino Unido. Esta aclaración la cree necesaria pensando que su nacionalidad ha ayudado al autor a comprender las oscilaciones de nuestra historia económica a lo largo del último siglo. Esto no parece entenderlo así Liborio Justo, tampoco otros historiadores, las veces que lo cita a Ferns en *Nuestra patria vasalla*, su *historia del coloniaje argentino*, lo hace llamándolo un *historiador inglés*. El lunes 12 de marzo de 1962 apareció el artículo de Helbling *Nuestra historia vista por ojos ingleses*, del cual poseo un ejemplar gracias a la generosidad

de Helena Beba Cantilo de Oria, en él Helbling recomienda para este libro un análisis objetivo y una reflexión atenta de parte de los grupos pensantes de nuestro país. Helbling que reconoce no ser historiador, ni aún un mero aficionado a nuestra historia patria, dice buscar con esta nota únicamente aquí llamar la atención sobre esta obra e invitar a /sus/ compatriotas a reflexionar seriamente acerca de su contenido.

Es un libro franco, escrito para lectores ingleses, y no constituye un artículo de exportación. Pienso que mucho acontecimientos narrados no serán del agrado de más de uno de nuestros historiadores; más aún disgustarán posiblemente muchas observaciones deslizadas acerca de nuestras modalidades nacionales.

Además del párrafo transcrito de valoración y, ¿por qué no?, de advertencia, en el artículo hay dos de obligada transcripción, que invertiré su orden en consideración al momento histórico que refieren. En cuanto a los antecedentes de nuestro proceso emancipador, Helbling expresa:

La introducción al libro es uno de los capítulos, a mi modo de ver, más originales en relación a la historia patria a la que estamos acostumbrados. En nuestro país se comienza más de una vez el estudio de nuestra historia nacional desde la Revolución de Mayo, desprendiéndose en su esencia de su relación anterior con España; y lo que en nuestros textos es nacimiento de una comunidad, en la introducción del libro de Ferns resulta como epílogo de una rivalidad de varios siglos entre los imperios de Gran Bretaña y de España. Y cuando

España no puede ya aglutinar a todos sus hijos a su alrededor, posiblemente porque en ese siglo XVIII no supiera o no pudiera delegarles poder para de esta manera mantenerlos en su Reino (“a two wey intercourse”), un miembro del Virreinato creado en 1776 (léase Argentina) se ve obligado entonces (no le cabe otra salida: más por debilidad de España, que por fuerza de voluntades locales) a darse una estructura política. En esta época cae el Imperio Español, “ayudando Inglaterra sutilmente”, de acuerdo con Ferns, “a su caída...”.

Sobre las décadas posteriores a la Revolución de Mayo y algunos de sus protagonistas más destacados dice Helbling en el artículo:

El libro de Ferns, hay que decirlo desde el vamos, no tiene “partí pris”. No trata de justificar a nuestros liberales de antaño ni a los federales, ni al librecambio en favor del proteccionismo. Para satisfacción de nuestros chauvinistas criollos, la figura de Rivadavia no sobresale, por no decir lo contrario; en cambio Rosas, sin ser justificado en sus hechos, surge como el hombre necesario en su momento. Rosas cae—según Ferns—cuando el país ya no lo necesita, cuando la Argentina se vuelve burguesa y empieza a creer en el “progreso indefinido”.

Reconocer en Juan Manuel de Rosas a *el hombre necesario en su momento* presume que esta apreciación será comprendida con mayor facilidad por el lector cuando nos enteramos que se origina en la opinión del ministro inglés de entonces Henry Southern, cuya simpatía por Rosas llegó a hacer decir que estaba corrompido por el “Restaurador”.

El periodista e historiador sanjuanino Juan Rómulo Fernández, aprovechando el artículo de Helbling, en una carta de lector a *La Nación* (6-9-1962) manifestó que *Interesa a los argentinos saber cómo los ingleses ven hoy nuestra historia*; pero en cuanto a las apreciaciones de Ferns sobre Rivadavia y Rosas dejó en claro que *Bien que los ingleses digan eso; mas nosotros, que Rosas fue siempre un adicto a Inglaterra*. En cuanto a las relaciones bilaterales señaló:

Los ingleses han sido amigos de la Argentina, como que, tras el fracaso de conquista del Río de la Plata, cooperaron, dada su rivalidad con España, en la emancipación política argentina, y cuando a raíz del bloqueo anglo-francés de 1839, oyeron la advertencia de San Martín: “Inglaterra no logrará, jamás, penetrar en tierra argentina más allá del alcance de sus cañones navales”, ya se habían apoderado de las islas Malvinas. Con eso se conformaron, y orientaron su política a lo económico, y en verdad han sido factor de progreso argentino, desde luego en lo concerniente a los ferrocarriles.

En el mismo año y mes que Helbling publicaba este artículo en *La Nación* el presidente constitucional Arturo Frondizi es depuesto por la Junta de Comandantes en Jefe de las Fuerzas Armadas y trasladado por la fuerza a la Isla Martín García. En dos revistas porteñas de actualidad política, *Extra* y *Primera Plana*, se habló de un libro cuya lectura apasionó al presidente preso. En *Extra* aparece un texto donde el comentarista se aprovecha de la oportunidad para exponer un discurso personal. En cambio *Primera Plana* en la página 62 de su número 227 recuerda que:

Cautivo en Martín García, Frondizi se embebió en la lectura de un libro de historia. A sus amigos, que venían en busca de directivas, no les hablaba sino de hechos registrados en el siglo pasado. Había extractado una cantidad de fichas, las copiaba y distribuía. Su fértil instinto polémico lo indujo a sacar partido de ese libro: su derrocamiento –arguye desde entonces– se explica por la persistencia de ciertos intereses calificados por él de “agroimportadores”.

El libro –recuerda Primera Plana en el comentario bibliográfico, con motivo de la edición en castellano publicada por Hachette-Solar– era de un profesor de Oxford y trataba de un tema tabú para historiadores y editores argentinos. Frondizi poseía conocimientos de los idiomas inglés, francés e italiano, aunque no se sabe con exactitud si leyó el libro de Ferns en su idioma original; pudo haber llegado a sus manos un ejemplar de la versión castellana que ya circulaba, realizada por Hilda Conita Sánchez de Bustamante de Millán. Esta traducción de la conocida militante nacionalista Sánchez de Bustamante fue empleada por un centro estudiantil para efectuar una tirada clandestina de copias mimeografiadas.

La Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Buenos Aires –lo dice una información periodística– le propuso a Ferns un ciclo de cinco conferencias sobre el tema desarrollado en su *Britain and Argentina in the nineteenth century*, pero fue cancelado a último momento y sin proporcionarse justificación.

Por su parte y desde una óptica no tradicional e independiente, el libro de Ferns es analizado por el hegeliano Alfredo Llanos, en *Historia del vasallaje*

en el Río de la Plata, pequeño libro de 94 páginas publicado en Buenos Aires por la editorial Devenir en 1963, con prólogo y notas de José Raed.

Raed trascendió en los círculos historiográficos a fines de la década del 60, del siglo XX, al prologar la traducción de un estudio del académico brasileño José Antonio Soares de Souza con sus objeciones al libro *La caída de Rosas* de José María Rosa.

En su presentación Raed reflexiona sobre *como ha sido escrita* nuestra historia y reconoce que –aunque no siempre de manera consciente– se trató *de justificar e idealizar la actuación de personajes representativos de la clase social gobernante, haciendo de su obra un mito, y de los hombres ídolos intocables*; dicho esto dejando de lado *el campo político en que estuvieran ubicados y si fueron porteños o provincianos*. Raed acusa al campo historiográfico de ignorar el apotegma de Alberdi: *El culto a los héroes falsea la historia*.

A favor del llamado *revisionismo* anota Raed *su positivo aporte al contribuir con amplia documentación ocultada sistemáticamente y en cuanto despertó interés por la otra cara de la medalla histórica*.

Sobre el libro *Britain and Argentina in the nineteenth century* y antes de dejar paso al texto de Llanos, Raed no aventura más que decir de él: *abonda en nuestro pasado y nos muestra una historia distinta, nos proporciona antecedentes y documentos importantes, que se hallan en archivos extranjeros*. Esta valoración es ampliada por Llanos en la parte final de su resumen del contenido, al decir que *su valor más ostensible reside en la documentación que utiliza, fuera de nuestro alcance, por tratarse de correspondencia e informes diplomáticos reunidos en los archivos*

ingleses durante cien años de relaciones que tuvieron intensa gravitación en la vida nacional.

De las conclusiones a las cuales arriba Ferns en *Britain and Argentina in the nineteenth century* algunas fueron cuestionadas y otras rechazadas por Alfredo Llanos en una extensa crítica bibliográfica, incluida en el primer número de la *Revista de la Liberación* que se publicó en el primer trimestre de 1963. Ésta fue titulada *Próceres y vasallaje en nuestra historia*, aclarando en el subtítulo estar referida a *las relaciones anglo argentinas en el siglo pasado según los archivos del F. Office.*

En esta revista política dirigida por José Daniel Speroni, todavía en su etapa trotskista, cuya periodicidad se anunciada que sería trimestral, apareció en el segundo número un artículo del mismo Llanos sobre las *consecuencias de la tercera invasión inglesa* al que tituló *Historia del vasallaje en el Plata*; avisando al lector que éste *constituye la introducción y el fragmento de un capítulo de un libro de próxima aparición.* Cuando éste anticipo se publicó en el segundo trimestre de 1963 ya estaba en prensa *Historia del vasallaje en el Río de la Plata* donde Llanos puso a disposición de los lectores argentinos una información glosada del libro de Ferns. El trabajo de Llanos consta de una introducción y ocho capítulos, desarrollados en 74 páginas.

Para Alfredo Llanos el autor del libro es un *espíritu curioso o indiscreto* que se atrevió a tirar del cordón y recorrió la cortina del pasado. El resultado que obtuvo es una escena con actores que aún siendo ya conocidos por nosotros adquieren *formas inusitadas que echan por tierra ideas y preconceptos aceptados sin análisis.* En cuanto a la documentación pondera el haberla utilizado toda *sin*

distorsionarla; dando a las sombras el efecto sugerente, indispensable para que el lector advierta que los hombres actúan en estos casos con dobles intenciones.

Esta documentación donde se revelan [...] *secretos sobre hombres y hechos del Río de la Plata* fue producida por *enviados especiales, ministros plenipotenciarios, encargados de negocios, marinos, comerciantes, aventureros, quienes estaban acostumbrados a tratar con todos los pillos del mundo.*

En cuanto al estilo, Llanos lo juzga como *libro [...] ejemplo de la clásica prosa inglesa, reposada, expositiva, sorprendentemente irónica y sutil en ocasiones, intenta sólo exponer hechos, y ello desde el punto de vista de su país* Que al exponer los hechos desde el punto de vista de los hombres ingleses, muchos de nuestro incuestionables hayan quedado tan desfavorecidos es lo que más molestó a los sostenedores de la interpretación clásica de nuestra historia.

Su investigación no ha sido *para halagar a la clase dirigente argentina* aunque *el trabajo mantiene el tono objetivo y ecuánime en todo momento y sin formular ninguna acusación,* Llanos encuentra *que casi no hay página suya de la que no se desprendan los elementos indispensables para procesar y condenar la actuación de una serie de gobiernos cuya ineptitud, falta de orgullo y amor por la libertad y la grandeza del país sólo pueden hallarse en las comunidades coloniales y subdesarrolladas.*

Estimó el aporte de Ferns para clarificar el período de nuestras relaciones con Gran Bretaña durante el siglo XIX, en particular las vinculaciones diplomáticas y comerciales, para explicarse y explicar situaciones de las cuales se carecía de la documentación probatoria sobre muchos de estos hechos y personajes, los detalles y las formas concretas de proceder.

Historia del vasallaje en el Río de la Plata de Alfredo Llanos ha sido incluida por Norberto D'Atri en la bibliografía sobre el aporte del revisionismo histórico en el campo historiográfico, no por adscribir el autor al revisionismo sino por contarse entre los apartados de la historiografía liberal y realizado aportes susceptibles de ser aprovechados por los investigadores revisionistas.

Estando al frente de la dirección del Instituto de Historia Argentina de la Facultad de Filosofía y Letras, dependiente de la Universidad de Buenos Aires, Ricardo Caillet-Bois delegó en un grupo de sus discípulos la confección de un trabajo para el conocimiento de los libros, folletos y artículos referidos íntegramente o en forma parcial a los sucesos acaecidos entre los años 1808 y 1810, dentro de los límites geográficos del antiguo Virreinato del Río de la Plata y también de los que se refieren a sucesos ocurridos en España, vinculados con los primeros. Este trabajo complementó bibliográficamente el corpus de doce tomos con documentos que ese instituto universitario dio a publicidad, con la denominación *Mayo documental*, entre junio de 1962 y abril de 1966.

Con el título *Mayo en la bibliografía* este catálogo apareció a fines de junio de 1962 y en él ya se incluyen dos publicaciones de Ferns, su *Britain and Argentina in the nineteenth century* editado en 1960 y un artículo anterior que comprende el período 1806 a 1830, publicado por la *Economic History Review* en 1952, en su tomo IV de la segunda serie.

En oportunidad de la clausura del IV Congreso Internacional de Historia de América el 15 de octubre de 1966, Miguel Ángel Cárcano tomándose de Arnold Toynbee, expresó concordar

con el autor de *Estudio de la Historia*, en cuanto a que *conocer el pasado de un país es "despertar" la conciencia nacional*, pero como todo tiene límite alertó que *debemos defendernos de la explotación política de este concepto, cuando llega a producir las deformaciones del patriotero, siempre estériles y de consecuencias funestas para la convivencia y buen entendimiento entre las naciones.*

Pero al parecer para algunos elementos locales la obligación de *conocer el pasado de un país*, para *despertar la conciencia nacional*, no incluye a los argentinos y procuraron en el caso particular del libro *Britain and Argentina in the nineteenth century* impedir que se editara aquí una traducción. Pronto se supo que entre nosotros había intereses dispuestos a proteger los secretos del Foreign Office sobre las relaciones argentino británicas, que el mismo organismo había librado a la consulta pública. Para esta tarea seguramente daban por descontada la aprobación de Cárcano.

Arturo Peña Lillo, en un ensayo sobre el mundo y submundo del libro que publicó en marzo de 1965, en la colección La Siringa de su propia editorial, con el título *Los encantadores de serpientes* recuerda así el hecho:

Emecé —que de ellas estamos habando—, regula perfectamente el prestigio inglés en nuestro país. A tal grado que cuando aparece algún libro inconveniente como el de H. S. Ferns, "Britain and Argentina in the nineteenth century", adquiere también sus derechos, pero por razones profilácticas demora cuanto puede su publicación.

Esto salió a luz cuando el abogado Enrique Millán, antiguo militante de

FORJA, realizó gestiones para obtener los derechos a publicar en la Argentina una edición traducida al castellano.

El proceder de la entonces importante editorial Emecé y lo ocurrido con este libro de Ferns no pasó por alto. Sobre este tema quien también se encargó, entre otros, fue Arturo Jauretche, un lince en avistar oportunidades y además ducho en sacar de ellas buen partido; su primera incursión apareció en un artículo publicado por *Revisión*. *Revisión* fue una revista de combate en el campo historiográfico local, con ésta su editor y director Alberto Mondragón cedía las páginas a todo aquel interesado en sumarse a la corriente de reivindicación del federalismo. En su mayoría son textos desprovistos de aparto erudito. En el número 19-20, correspondiente al bimestre octubre-noviembre de 1965, apareció en la contratapa el artículo de Jauretche firmado con el inicialónimo A. J.; titulado *Edítelo, doctor del Carril*, lo subdividió con tres títulos secundarios: *Anécdota* (referido al empréstito de la casa Baring Brothers), *El libro* (con detalles sobre su interés por conocer a Ferns cuando preparaba este libro), y *Del Carril* (en donde le reconviene la edición de la obra).

Del libro *Britain and Argentina in the nineteenth century* Jauretche además se ocupó en tres de sus libros, primero cuando preparó sus *apuntes para una sociología nacional* al que dio el nombre de *El Medio Pelo en la Sociedad Argentina* (1966), después en *Los profetas del odio y la yapa*. (1967), su enfoque sobre *la colonización pedagógica* y, por último, en el *Manual de zoncercas argentinas* (1968).

Como que se trataba de unos apuntes utilizados para dos conferencias, en la segunda edición de *Política nacional y*

revisionismo histórico publicada en julio de 1970 Jauretche optó por no modificar el texto de la primera edición de 1959, ni agregar nuevos autores a los ya incluidos en su análisis. Pero en el apéndice de esa segunda edición confeccionado por Norberto D'Atri, bibliografía comentada sobre el revisionismo histórico, sí aparece Ferns como autor del *famoso tratado [...] que durante varios años se intentó impedir su traducción al castellano*.

En el primero de estos libros citados, *El Medio Pelo en la Sociedad Argentina*, Jauretche se inicia con el análisis de *el marco económico de lo social y los tres fracasos de la burguesía* en el cual, bajo el epígrafe *La Argentina preindustrial*, trae una nota con información comentada sobre lo ocurrido con los derechos adquiridos para la traducción de este libro. Por él se supo que *la editorial Emecé, que dirige Bonifacio del Carril compró los derechos de traducción*, pero no para darlo a conocer en nuestro idioma sino *para impedir su publicación*. De esta adquisición de derechos se supo ni bien se legalizó la operación; en cambio el real propósito de Emecé se advirtió al tiempo ya que transcurrido unos años el libro no se editaba. Emecé era una empresa solvente y ésta obra *un libro de éxito asegurado*. ¿Habría intervenido en este impedimento Miguel Ángel Cárcano para evitar las deformaciones de consecuencias funestas, a las cuales aludió en el IV Congreso Internacional de Historia de América? Por entonces el libro de Ferns ya disfrutaba el prestigio de cosa prohibida.

Un grupo de militantes nacionalistas trataron de pergeñar una publicación total del libro *Britain and Argentina in the nineteenth century* en forma clandestina, pero quedaron en el apronte y no

por falta de dinero. Para esta patriada editorial Jauretche y un grupo de militantes nacionalistas contaban con la traducción no autorizada y ya distribuida en 1962, realizada por la políglota Hilda Sánchez de Bustamante. Para graficar esta intentona Jauretche dice que *fue algo así como una "invasión" de las Malvinas hecha por viejitos*. (Alusión de Jauretche al Operativo Cóndor llevado a cabo el 28 de septiembre de 1966 por un grupo de 18 jóvenes que secuestraron un avión en vuelo de Aerolíneas Argentinas y lo desviaron a las Islas Malvinas, para realizar una ocupación simbólica en tanto se producía la visita del consorte de la Reina de Inglaterra durante el gobierno militar de Juan Carlos Onganía).

Por su parte el Instituto de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, dependiente de la Universidad Nacional de Cuyo, realizó gestiones ante el autor y la editorial adquirente de los derechos, para la edición castellana, con el fin de poder publicar dos capítulos de este libro. Con el asentimiento de ambas partes, de Henry Stanley Ferns y Emecé, los capítulos X, sobre *Gran Bretaña y la nueva Argentina 1852-62*, y XI, sobre *Los comienzos de las inversiones del capital británico*, fueron impresos en Mendoza en 1965. En la traducción intervinieron Ramona del Valle Herrera, Giansiano de del Frade, Tubino de Toso y Alfredo Dornheim. Del estudio a manera de introducción y de las notas se ocupó Pedro Santos Martínez, quien ya era miembro correspondiente de la Academia Nacional de la Historia.

Llanos señala a estos dos capítulos, el X y XI, más los dos siguientes, como los *más reveladores de su trabajo*, precisamente por ser *los que se refieren a la*

época en que la política inversionista se afirma en la Argentina como consecuencia del triunfo del liberalismo, importado también.

En cambio la Cátedra de Historia Americana y Argentina del Departamento de Humanidades, de la Universidad Nacional del Sur, escogió para su serie de estudios monográficos reeditar el capítulo XIV *La crisis de Baring 1890-1893*, que se publicó en Bahía Blanca en 1969; capítulo al cual Llanos le dedicó el VIII en su ya comentado estudio sobre este libro de Ferns.

Finalmente Jauretche tiene la oportunidad de conocer a Ferns en 1966, cuando éste realiza su primer viaje a la Argentina. Los presentó Jorge Sábato. Fue entonces cuando Ferns le confirmó que *afortunadamente vencieron los derechos de Emecé y también supo que ahora los ha adquirido la editorial Hachette S.A. y está próxima a publicarse la obra*.

Este impedimento de edición que se prolongó por seis años, desde 1960 a 1966, *episodio aparentemente inocuo*, fue llevado a cabo por Bonifacio del Carril como director de Emecé. Concuero con Jauretche que de este episodio *puede aprenderse mucho; así que un ministro de Relaciones Exteriores (sic) argentino haga lo posible para que ignoremos la documentación británica sobre el país, mostrando que es más papista que el Papa*.

La autoría de este impedimento editorial no marca un hecho afortunadamente de excepción en la trayectoria de Del Carril como hombre público, sino que se trató de un eslabón más en la cadena de este *nacionalista de derecha*, según lo clasifica Juan José Hernández Arregui en *La formación de la conciencia nacional (1930-1960)*, al

reproducir la nómina de firmantes del manifiesto *Frente Patriótico* cuando trata el tema *Nacionalismo y fascismo*, Reconocido experto en iconografía rioplatense y hombre de trato personal afable, Bonifacio del Carril fue un importante funcionario público de tres gobiernos surgidos por golpes de estado. Dos veces se desempeñó como subsecretario en el Ministerio de Interior, no una como aparece en el *Diccionario de Ministros (de Urquiza a Menem)* confeccionado por Osvaldo Sanguiao. La primera vez fue en 1944, durante la presidencia de facto de Pedro Pablo Ramírez, siendo el titular de esa cartera ministerial Luis César Perlinger; la segunda en 1955 durante la presidencia de facto de Eduardo Lonardi y siendo ministro Eduardo Busso.

En esta segunda oportunidad fue encargado de gestionar los nombramientos de Jorge Luis Borges, como director de la Biblioteca Nacional, y de José Edmundo Clemente como su segundo. Destituído Arturo Frondizi en 1962 por decisión de facto de los comandantes en jefe de las Fuerzas Armadas y al asumir, en extraño contragolpe de estado, José María Guido se lo nombró a Del Carril ministro de Relaciones Exteriores y Culto. En la asunción pronunció los conceptos necesarios para dejar en claro su filiación ideológica y la del nuevo gobierno, recogidas por *La Prensa* el 4 de mayo de 1962.

Nosotros estamos con Occidente porque somos Occidente. En la lucha titánica y desigual que Occidente libra para preservar la paz y la libertad en el Mundo, la Argentina adhiere sin reservas a los objetivos fundamentales de la política que desarrollan las grandes potencias



occidentales europeas y los Estados Unidos de América, dignos conductores del mundo libre en estos graves y difíciles momentos.

Aprovechando la circunstancia Arturo Jauretche le dedicó algunas notas periodísticas en el diario *Democracia*, donde le recordó a Del Carril su antigua militancia en el nacionalismo. En la edición del 10 de mayo de 1962 dijo Jauretche: *No le discuto al señor Bonifacio del Carril su derecho a evolucionar políticamente, pero es una curiosa coincidencia que su evolución del nacionalismo al liberalismo, haya coincidido con la iniciación de sus actividades como abogado de los Bemberg.*

Años después, Jauretche ironiza sobre esta postura occidentalista de Del Carril y el libro *Britain and Argentina in the nineteenth century* desde su ya citado artículo en la revista *Revisión*.

Pero ocurre que la figura principal de Emecé es el Dr. Bonifacio del Carril, ex ministro de Relaciones Exteriores, quien a lo mejor opina que su divulgación podría perjudicar la causa de Occidente, a la que los argentinos debemos sacrificar todo, y que nos obliga, como en las buenas familias inglesas, “a tener el esqueleto en el armario”.

En una clase dictada en la cátedra de Historia de las Instituciones Argentinas en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, después publicada en el folleto *La desastrosa presidencia de Frondizi* (2009), Estanislao del Campo Wilson, hombre estrechamente vinculado con los golpes militares de entonces, recuerda como fue desplazado Del Carril de su cargo de ministro de Relaciones Exteriores y Culto.

El canciller del presidente Guido, doctor Bonifacio del Carril, iba a pronunciar en la Asamblea General de las Naciones Unidas, un discurso muy anticomunista, y uno de los coroneles azules, dijo: “Esto lo arreglo yo”. Tomó el teléfono y llamó a la Casa Rosada, produciendo la inmediata destitución del ministro de Relaciones Exteriores.

Desde la tribuna de la Biblioteca Nacional, el 4 de julio de 1959 explicó de manera implícita su permanente predisposición para participar en todo gobierno impuesto por la fuerza de las

armas y los grupos de intereses encontrados con la voluntad del pueblo expresada por vía electoral.

/.../ cada vez que ha sido electo un gobierno por votación masiva su fracaso ha sido irremediable. La verdad es que los pocos gobiernos que el país ha tenido en los últimos treinta años, más o menos aceptables desde el punto de vista de su actuación administrativa, han sido elegidos fraudulentamente o por imposición de la fuerza.

Este párrafo lo he transcrito en mi libro *Racismo contra el indio en la Argentina* reciente (1989) para completar el perfil de este historiador quien, aprovechando el 183 aniversario de la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica, al pasar también se refirió en la oportunidad a la composición étnica de esa nación y la de los argentinos sosteniendo que:

Las minorías, negra en el norte, y mestiza-indígena en el sur, no han impedido en ambos países la afirmación del predominio étnico de la raza blanca, inteligente, capaz, apta y laboriosa.

La exposición íntegra de Bonifacio del Carril fue publicada como folleto en su editorial Emecé en 1959, con el título de *Estados Unidos y la Argentina*.

Pese a su opinión sobre la ineficacia de los gobiernos surgidos por votación, Del Carril aceptó en 1965 ser embajador extraordinario ante las Naciones Unidas, designado por el presidente constitucional Arturo Illia.

A Del Carril le tocó sustituir a Miguel Ángel Zavala Ortiz, entonces ministro de Relaciones Exteriores y

Culto, y participar el 9 de noviembre de 1965 en el debate que sobre el tema Malvinas se debía dar en la IV Comisión de las Naciones Unidas. En el marco de ese alto organismo llamó *asesinos y delincuentes* a Antonio Rivero y sus gauchos e indios, protagonistas del levantamiento ocurrido el 26 de agosto de 1833 en las Islas Malvinas contra los aliados a los usurpadores ingleses. (Un año antes el embajador José María Ruda, nuestro representante ante el Subcomité II del Comité Especial de las Naciones Unidas para la aplicación de la Resolución 1514, al comenzar el tratamiento del tema Malvinas, Georgia y Sándwich del Sur, el 9 de septiembre había dicho que: *No se hizo esperar la reacción de los argentinos* [después de la usurpación inglesa de las Malvinas del 3 de enero de 1833]. *La población de Buenos Aires demostró su indignación ante el hecho, y en las islas, el resto de los pobladores que resistían al invasor, fueron enviados a Londres para ser juzgados.*)

No había transcurrido un año cuando Del Carril volvió sobre el tema Malvinas, esta vez en el acto central llevado a cabo el 10 de junio de 1966, para conmemorar la creación en 1829 de la Comandancia Política y Militar para las Islas Malvinas y las adyacentes al Cabo de Hornos en el más Atlántico. Organizado por el Instituto y Museo Nacional de las Islas Malvinas y Adyacencia, entonces dependiente del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, la sesión académica se realizó en el Museo Mitre con la presencia del Presidente de la Nación.

La mayoría del citado Instituto veía como positiva la propuesta de Ernesto J. Fitte de *retomar con tiempo los hilos de la interrumpida negociación con miras a conseguir* la reparación

pendiente de los Estados Unidos de Norte América a raíz de la agresión perpetrada en 1831 por la nave de guerra *Lexington* en el Archipiélago Austral, expresada tanto en la advertencia como en el epílogo del libro *La agresión norteamericana a las islas Malvinas* que ya circulaba desde principios del mes de junio. Este fue el tema saliente de su exposición en el acto. Cuanto le tocó a Del Carril, también miembro del Instituto, pronunciar su discurso sostuvo que el proseguir nuestro reclamo por la agresión norteamericana de 1831 significaba *revertir una cuestión a su juicio inoperante e inoportuna*, para esto arrojó por la borda la documentación existente e hizo referencias totalmente inexactas a los embajadores Domingo Faustino Sarmiento y Vicente G. Quesada. (La documentación sobre la actuación de Quesada ha sido publicada por él en uno de sus libros, en cuanto a la del embajador Sarmiento la di a conocer en mi libro *Malvinas: cómo Estados Unidos provocó la usurpación inglesa*).

Los *apuntes* de Jauretche *para una sociología nacional*, publicados con el título de *El Medio Pelo en la Sociedad Argentina* aparecieron en noviembre de 1966, cuando ya había sido informado por el propio Ferns que Hachette-Solar preparaba en Buenos Aires la edición traducida al castellano de su *Britain and Argentina in the nineteenth century*. Entonces dijo que *las presiones extranjeras existieron [...] y siguen vigentes, y no sólo en el terreno económico; también en el de la cultura, porque las cadenas de la dependencia suelen estar unidas por el lazo de terciopelo de la obsecuencia nativa*; por lo que no perdió la oportunidad de destacar la coincidencia de este emprendimiento editorial con el realineamiento de la política exterior

de Francia, es decir cuando optó por dejar de ser un complemento de la británica, en la seguridad que los buenos conocedores de política internacional podrían compartir con él su conjetura:

¿Esta editorial francesa lo editaría si la actual política de Francia fuera la de la tercera República, es decir la de la prolongación continental de la isla? Esto le parecería hilar muy delgado a nuestra “intelligentzia” que ignora la sutiliza de la política internacional, cuando se trata de nuestro país, ubicado en la estratósfera y ajeno a las especulaciones de los demás países. Y esto no es una imputación a Hachette, que en cualquier caso está bien, sino a la estupidez de esa “intelligentzia”.

Por la gran repercusión local de libro *Britain and Argentina in the nineteenth century*, lograda la impresión de su traducción al castellano a fines de 1966 los críticos de los diarios *La Nación* y *La Prensa* estimaron prudente no ignorarlo; por los espacios otorgados a sus comentarios bibliográficos se deduce que también vieron como conveniente que no permanezca falto de sus réplicas: sin ir demasiado lejos, el autor había atravesado los límites de tolerancia marcados por la historiografía tradicional.

En plena temporada estival, Luis de Elizalde tomó para sí la responsabilidad de analizar el aporte de este libro. Además de abogado especializado en derecho internacional, Elizalde contaba por entonces con una importante documentación inédita, era el archivo de su antepasado Rufino de Elizalde quien, entre otras importantes funciones, desempeñó la de ministro

de Relaciones Exteriores durante las presidencias de Bartolomé Mitre y de Nicolás Avellaneda.

Luis de Elizalde venía publicando artículos sobre nuestras luchas civiles, *gracias a la hospitalidad de La Nación*, pero estimó necesario interrumpirlos momentáneamente para dedicarse a un acontecimiento historiográfico de trascendente importancia: la publicación en nuestro idioma del extenso estudio que el profesor H. S. Ferns, [...] ha consagrado a las relaciones que existieron durante el siglo pasado entre Inglaterra y nuestro país. El pormenorizado análisis de Elizalde, titulado *Gran Bretaña y la Argentina en el siglo pasado*, apareció en dos páginas de la tercera sección del domingo 9 de julio de 1967, en donde *La Nación* acostumbraba a dispensar su pláceme o la reprobación a la producción autoral sobre ensayo, poesía y narración.

Además de reconocerle el crédito a Gregorio Weinberg por ser él quien hizo publicar este aporte historiográfico traducido y en nuestro medio, Elizalde llama a la obra de Ferns *libro renovador* por ser *una de las más interesantes que se han escrito sobre la historia de nuestro país en los últimos tiempos*, destacando la importancia que revisten sus 500 páginas donde *desfilan los informes de los agentes diplomáticos británicos a sus jefes del Foreign Office durante más de un siglo, amén de otras fuentes hasta hoy inexploradas, como los Aberdeen Papers, conservados en el British Museum, y un considerable material hemerográfico compuesto principalmente de artículos de publicaciones financieras especializadas relativos a nuestro país.*

Que algunas de las afirmaciones de Ferns sean compartidas por Elizalde no podía esperarse por esto que, en tan extensa crítica bibliográfica, dejara de señalar primero su rechazo a lo que

expresó sobre el litigio que mantiene la Argentina por la usurpación inglesa de las Islas Malvinas en 1833.

La antigüedad de la disputa es uno de sus caracteres peculiares. No es suficientemente grave para que sea preciso resolverla ni bastante intrascendente para que corresponda olvidarla

Por ser canadiense y residente en Inglaterra, en cierto modo Elizalde comprende esta defensa “à outrance” de la posición inglesa efectuada por Ferns pero si no estuviera acompañada por la denigración casi continua de los hombres públicos argentinos del siglo pasado, sea cual haya sido el lugar que ocuparon en nuestras luchas civiles. Los calificativos que el profesor Ferns aplica a Rivadavia y Lavalle son inesperados, pero mucho menos que los que prodiga, por ejemplo, a algunos colaboradores de Rosas. Aún de esta manera, Elizalde considera marginales sus reparos ya que no podemos pretender que los publicistas extranjeros asuman la reivindicación de nuestros antecesores, desaprensivamente agraviados —desde hace muchos años— por un sector considerable de la actual historiografía argentina.

Elizalde admite que hasta entonces el acervo documental de los archivos del Reino Unido ha sido muy escasamente utilizado por los estudiosos de nuestra historia; pero si reconoce en este aspecto la importancia del libro de Ferns en cambio estima que la novedad y abundancia de la documentación utilizada por el autor no son el mérito principal. Pero tampoco lo encontró Elizalde, como ocurrió con Llanos, en el haber demostrado Ferns que la intensión de los ingleses era dominar financieramente a la Argentina y que la empresa fue conseguida con paciencia y habilidad.

Su mayor interés lo ve Elizalde en un tema que lo venía preocupando: *proviene de que la obra es la primera respuesta eficaz que se da al libro que ha ejercido mayor influencia en la historia de nuestro país durante los últimos cuarenta años: “Imperialismo fase superior del capitalismo”, de Vladimir Ilitch Ulianov Lenin.*

Las afirmaciones de Lenin en *Imperialismo fase superior del capitalismo* fueron recibidas como palabras de Evangelio, protesta Elizalde, no solamente por sus seguidores sino por gran parte de nuestros compatriotas, en abrumadora mayoría completamente ajenos, cuando no violentamente hostiles, al comunismo soviético. Esto también lo vio así entre otros Juan Pablo Hans Oliver, conspicuo integrante del sector clásico del revisionismo, y lo va a expresar en un cruce de opiniones y acusaciones que mantendrá en 1969 desde el *Boletín del Instituto Juan Manuel de Rosas de Investigaciones Históricas*.

En el número 4 de este *Boletín*, correspondiente al mes de abril, tomando como referencia la publicación de la *Nueva historia de la América Latina* de S. N. Rostovsky, Vladimir M. Miroshevsky y B. K. Rubizov (tomo primero de la obra *Nueva historia de los países coloniales y dependientes*), editada en 1948 y traducida al castellano en 1949 por la Academia de Ciencias Sociales de URSS, a efectos de facilitar la captación como compañeros de ruta, de elementos nacionalistas de los pueblos subdesarrollados, Oliver dice sobre su contenido:

!...! pusieron especial énfasis sobre el resentimiento o complejo de inferioridad o de derrota sufrida por cada pueblo, atribuyendo sus atrasos, falla y pobreza actual a maquinaciones

históricas de sus vecinos más ricos y poderosos. Y, a su turno, presentaban a éstos como meros agentes o instrumentos del Imperialismo Capitalista que, al no poder atribuirlo en el pasado a la acción de EE.UU., endilgaban especialmente a Inglaterra.

En una segunda parte y a manera de carta dirigida al director del *Boletín*, publicada en el mes de septiembre, le manifiesta su satisfacción de haber podido con su nota anterior alertar desde el seno mismo del Instituto que *parejamente con la falsificación histórica liberal corre otra en función táctica marxista* y remarcando que *el auténtico revisionismo es ajeno a ambas.*

Oliver denuncia a autores como León Pomer *obedeciendo a la táctica comunista de infiltración en las corrientes nacionales de los países que denominan “coloniales o dependientes”*. Para lograr tal objetivo *bajo apariencia montoneril, por no decir guerrillera, se viene inculcando metódicamente en función táctica marxista.*

Después de la muerte de Carlos Marx, a quien en tres oportunidades Elizalde lo llama sin originalidad y con sospechosa causticidad *último profeta de Israel*, con motivo de unos artículos publicados por Eduardo Bernstein, donde se propuso refutar los pronósticos más importantes de aquel (para Elizalde *las deterioradas profecías*), se suscitó una gran polémica en el campo socialista europeo. La ortodoxia representada por Rosa Luxemburgo y Lenin intervino para respaldar las ideas de Marx.

En lo que a esta ocasión interesó a Elizalde de lo expuesto por Rosa Luxemburgo en artículos, después reunidos en el libro *La acumulación del capital*, es su explicación de lo que Lenin después denominará *la renta colonial*.

El sistema [capitalista] abría nuevos mercados gracias al desarrollo de la navegación y de los ferrocarriles y sustituía en las zonas periféricas del mundo los métodos tradicionales e ineficientes de explotación por técnicas capitalistas de producción masiva de materias primas, lo que le permitía mantener el funcionamiento de las fábricas de la pequeña y evolucionada zonas industrial y la ocupación de sus privilegiados operarios por la venta a bajo precio en el área no capitalista del sobrante de los artículos de consumo y de bienes de producción que no hallaban adquirentes en los países evolucionados.

En Lenin, que por otras diferencias sustanciales con Luxemburgo omitió citarla en *Imperialismo fase superior del capitalismo*, –según Elizalde– *la renta colonial es la forma típica de la explotación capitalista en la fase final y agónica del sistema: el imperialismo. ¿En qué consiste el imperialismo? En el despojo de los países económicamente atrasados –la gran mayoría de lo que existen en el mundo– por unos pocos países supercapitalizados.*

Al glosar estas interpretaciones Elizalde señaló que *desde un punto de vista puramente teórico y a causa de la intromisión preponderante de la idea de nación en la teoría marxista de la lucha de clases surge el concepto de imperialismo: los países opulentos despojan a los desvalidos de la misma manera que la burguesía explota al proletariado.* Pero viéndolo desde un punto de vista práctico lo denuncia como *la utilización del sentimiento –y también del resentimiento– nacionalista para la propagación mundial del comunismo*

El desarrollo de estas ideas marxistas-leninistas y cuanto estas pronosticaron

sobre la *renta colonial* en América del Sur y en particular sobre la Argentina encuentra Elizalde que son refutadas por Ferns en su libro, del cual transcribe este párrafo de conclusión.

Los intereses que dominaban en la Argentina buscaron en primera instancia a capitalistas extranjeros –dice–; no fueron los capitalistas extranjeros los que invadieron la República Argentina. /.../ Los beneficios globales de los inversores británicos han sido lo bastante bajos para permitirnos la hipótesis de que los grandes intereses que dominaban en la Argentina se desentendieron del área ocupada con tanta amplitud por la empresa británica, porque las ganancias eran mayores en el sector que ocupaban los argentinos. El aumento del valor de las tierras y los beneficios obtenidos en la empresa ganadera, en la agricultura comercial y en el arrendamiento de campos parecen haber sido las mejores fuentes de riqueza en los años que van de 1860 a 1914. El poder político, el conocimiento de la sociedad y la posición atrincherada que ocupaban los argentinos nativos le daba una enorme ventaja en este terreno. Y concluye: De esta manera los extranjeros y en especial los ingleses, dominaron en las zonas que requerían esfuerzos menos remuneradores y más exigentes.

A pesar del reconocimiento de Alfredo Llanos por el aporte documental de Ferns, del cual ya me he ocupado, éste señala que algunas de las conclusiones que se sacan de la lectura del libro *Britain and Argentina in the nineteenth century* sugieren, sin embargo, consideraciones muy distintas de las que pretende

extraer el propio autor. Ferns concluye su libro con la defensa de *la intromisión inglesa en los asuntos internos de la Argentina* sosteniendo –según lo sintetiza Llanos– que

/.../ si el imperialismo implica el control a través del uso del poder político, Gran Bretaña debe ser absuelta de esa imputación. Nunca ejerció tal prerrogativa en la Argentina, y cuando la intentó en 1806 y 1807 fracasó en la forma conocida.

Para Llanos esto suena a hueco, particularmente en Ferns. Por ser un especialista en economía y política, considera que Ferns *no desconoce, entonces, la influencia que ejercen y las distorsiones que provocan los estados poderosos sobre los más débiles cuando se apoderan de los resortes vitales de estos últimos.*

La Prensa demoró un poco más que *La Nación* en aportar un comentario a la obra de Ferns. Esto ocurrió en marzo de 1968. La tarea estuvo a cargo de Armando Tagle. Es también una extensa crítica remitida desde Córdoba con el título *La clave de la Historia Argentina*, incluida en la segunda parte de las *secciones ilustradas de los domingos*. En el mismo mes esta crítica de Tagle mereció un brulote en la cuarta entrega de la revista *Ahijuna* dirigida por Fermín Chávez; éste apareció titulado *Señor Ferns, ¿cómo es que no leyó a Mitre?* firmado con el seudónimo *Un aborigen*.

Aunque Tagle reconoce que Ferns en su libro pone en evidencia que *no ignora nada de cuanto ha acontecido en nuestro suelo desde 1806 hasta 1914* en cambio señala que *al propio tiempo pone de manifiesto, acaso sin sospecharlo, que no ha alcanzado a descifrar la clave misma de la historia argentina.*

Nuestro caudillismo, la concepción federal y la unitaria como idea del sistema de gobierno que nos debía regir, nuestros actores federales y unitarios, y muchos de nuestros federales que en rigor de verdad procedieron como unitarios y viceversa son cosas que Tagle presenta como nada fáciles de comprender para un extranjero, que escribe desde el extranjero *utilizando de modo casi exclusivo como fuentes documentales la correspondencia que cambiaron los por entonces gobernantes británicos con sus representantes acreditados en nuestro suelo*; y esto agravado por cuanto *excepcionalmente recurre al testimonio de un historiador argentino*.

Desde otra vereda historiográfica y con diferencias, esto ya lo había señalado Pedro Santos Martínez. Prescindir de nuestra bibliografía *acerca de los sucesos argentinos* cree él que llevó a Ferns a *presentar nuestra historia con excesiva simplificación, sin los ingredientes o circunstancias locales y nacionales que le hubieran dado la justa dimensión*.

Muchos años antes Alfredo Llanos había reparado en este aspecto, objetado por quienes habían leído el libro en su edición inglesa. En su ya citado estudio *Historia del vasallaje en el Plata* no encuentra motivos para dudar de las informaciones obtenidas por Ferns en fuentes documentales inglesas y además recordó que *una atestación de tal procedencia ha sido siempre irrecusable para nuestras "élites" intelectuales*. Como si muchos de nuestros historiadores no hubiesen trabajado de manera excluyente con documentos que representan la mirada de protagonistas desde su parcialidad, Tagle rechaza los empleados por Ferns entendiendo que resultan inaceptables como única fuente para la labor historiográfica. *¿Qué valor científico*

documental –pregunta Tagle– *tienen las notas oficiales o las cartas oficiosas de un representante diplomático que, por la misma fuerza de las cosas, es más actor interesado en los hechos a los cuales se refiere que testigo imparcial?*

En algunos casos Tagle fundamenta la descalificación de estos diplomáticos; la de Parish merece ser transcrita por la importancia de la personalidad a quien esta referida y por la singular razón de la cual se valió.

El profesor de la Universidad de Birmingham se sirve por ejemplo, para narrar una etapa decisiva de la historia argentina, de las notas que dirigió al primer ministro Canning a partir de 1823 el cónsul general de Gran Bretaña en nuestro país, Woodbine Parish –¡quien tenía a la sazón 27 años de edad!–, /.../

De una crítica bibliográfica no se puede pretender que abunde en avales para cada uno de los cuestionamientos, pero en este caso particular es de lamentar que Tagle, seguramente acosado por la limitación de espacio, dejara de aportar más al por qué de sus descalificaciones sobre otros funcionarios de la diplomacia británica; descalificación que Tagle emplea solamente cuando los diplomáticos británicos empañan la imagen tradicionalmente ofrecida sobre Bernardino Rivadavia o mejoran la de Juan Manuel de Rosas. Ubicado desde lo que a priori conceptúa *la verdad histórica* y para defender su *preservación* Tagle, aunque la obra de Ferns le resultó *seductora*, se ve en la obligación de denunciar en ella *juicios torcidos* y *visiones nubladas*, para de esta manera aportar a *disolver equívocos*, los cuales llevaron a Ferns a formular *apreciaciones inaceptables*. Haciendo

notar que proviene de un extranjero, Tagle rechazó la mirada desfavorable de este docente de la Universidad de Birmingham a los planos morales en los cuales Bartolomé Mitre había ubicado a muchos de nuestros actores del siglo XIX. El título con el cual apareció este libro en nuestro medio no difiere con el de la edición inglesa, se trata de una traducción literal. De manera tal que *Britain and Argentina in the nineteenth century* o *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX* no es título ambiguo, indica el tema, los lugares geográficos en los cuales ocurrieron y la centuria al cual esta referido principalmente. Es un título que no llama a engaño respecto a su contenido; es una aproximación que el lector interesado ampliará con el texto de solapa, en el prefacio a la edición inglesa, o en la nota para la edición castellana. Pero la pasión por reprobar en Tagle fue más allá y confundió título con resumen de contenido, propio del desusado ladillo, proponiendo otro inspirado en los de la época cervantina. Ni siquiera el título dado a este libro satisfizo a Tagle. Además de criticarle las fuentes empleadas por considerarlas unilaterales, poner en tela de juicio la calidad de los informantes, de no haber empleado la tradicional producción bibliográfica argentina, también objetó la falta de consecución entre título y contenido, el que –según Tagle– debió ser *Historia de la República Argentina en el siglo XIX a través de la correspondencia de los representantes británicos acreditados en el Río de la Plata*. Los revisionistas tomaron el libro de Ferns con prudencia, en general valoraron más el aporte documental por su aprovechamiento que por sus conclusiones, en algunos casos pusieron reparos a éstas y en otros manifestaron un total rechazando.

Con el propósito de dar una imagen total de José María Rosa, la editorial Merlín preparó un cuestionario que éste respondió a mediados de 1968, para ser publicado a manera de introducción en su libro *Historia del revisionismo y otros ensayos*. Rosa había conocido y trabajado con la edición inglesa del libro de Ferns, es probable que también recurriera al auxilio de la traducción hecha por Hilda Conita Sánchez de Bustamante, y su contenido aparece utilizado en *Rivadavia y el imperialismo financiero*, que Huemul editó en 1964, cuando se ocupa del Banco Nacional, el empréstito Baring Brothers y la River Plate Mining Association. Quien formuló el cuestionario le dijo: *!...! tuvimos ocasión de preguntarle a H. S. Ferns –cuyo libro “Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX” es tan sincero en algunos aspectos– si no le parecía que Inglaterra había expoliado concienzudamente a nuestro país. El historiador canadiense respondió que “en las relaciones entre ambos países no hubo un explotador ni un explotado, sino dos pueblos en distintas etapas de desarrollo cuya estrecha vinculación los benefició mutuamente”*. Requerida su opinión José María Rosa, sin estar embriagado por la musa leninista y más que equidistante por su militancia historiográfica y política de Alfredo Llanos y Luis de Elizalde dijo: *Las palabras de Ferns responden al concepto que preside todo su libro sobre las relaciones de Inglaterra con la Argentina en el siglo XIX. Deben interpretarse. Nuestra “estrecha vinculación” con Inglaterra produjo necesariamente un dominante y un dominado, dadas sus “distintas etapas de desarrollo”. Fue un matrimonio de amor y conveniencia: a nosotros nos quedó el amor y a ellos la conveniencia.*

(*) mariotesler@yahoo.com.ar

Del manuscrito a la edición: las reescrituras de la textualidad fantástica en “La trama celeste” de Adolfo Bioy Casares¹

Por Juan Pablo Canala ()*

En 1956 Manuel Mujica Láinez dona a la Biblioteca Nacional, en ese entonces dirigida por Jorge Luis Borges, una caja con la inscripción “Manuscritos de escritores amigos, coleccionados y donados por Manuel Mujica Láinez”. Esta caja contenía piezas originales que *Manucho* había recopilado de diversos literatos amigos. Entre ellas se encontraba la primera copia del cuento de Adolfo Bioy Casares “La trama celeste”.

En el manuscrito puede reconstruirse el proceso de trabajo de Bioy, pero también su método; la minuciosidad y el cuidado de los detalles de cada párrafo. “La trama celeste” fue reescrita en sus diversas ediciones a lo largo de seis décadas. Juan Pablo Canala, investigador de la Biblioteca Nacional, presenta en este artículo un trabajo de lectura crítica y genealógica. Compara las modificaciones operadas una y otra vez en el texto, y analiza los principales tópicos abordados por el autor: la crítica literaria, la traducción y la trama fantástica. El lector podrá hallar aquí una reflexión minuciosa sobre el movimiento de un texto que, aún conservando los vestigios de los primeros impulsos, nos invita a pensar que en cada lectura, traducción o reedición hay una metamorfosis que pone a la cultura en estado de variación.

Para Sylvia Satta

*El consejo es, todavía hoy, oportuno.
¿Cuándo renunciaremos a la novela
policíal, a la novela fantástica y a todo
ese fecundo, variado y ambicioso campo
de la literatura que se alimenta de
irrealidades?*

Silvina Ocampo y Adolfo Bioy Casares,
Los que aman, odian

*me parece útil incorporarle está
selección de quienes prolongan en el
tiempo la tradición de la cultura
argentina. Figuran en mi colección
hombres de letras de distintas genera-
ciones, algunos de ellos fallecidos ya
y gloriosos; otros en plena madurez
creadora; y más jóvenes, que inician
su labor, pero ya son dueños de títulos
suficientes, por su sensibilidad y su
inteligencia para merecer ocupar un
sitio junto a los definitivos maestros.³*

Un lluvioso día de 1956 (y aunque no haya certeza del clima, es preferible imaginarlo así, para dar un tono de solemnidad a la noticia) en *El Hogar* se publicaba una interesante nota² acerca de la reciente adquisición de una formidable colección de manuscritos literarios. Su guardián inicial, el excéntrico y carismático escritor Manuel Mujica Láinez, entregaba al entonces director de la Biblioteca Nacional, Jorge Luis Borges una caja de cuero verde con la inscripción dorada que rezaba: “Manuscritos de Escritores Amigos, coleccionados y donados por Manuel Mujica Láinez, 1956” donde recopilaba una importante colección de manuscritos literarios que había reunido luego de instar a varios de sus amigos literatos a que le regalen alguna pieza original de autor. Como el mismo *Manucho* afirma:

La he denominado ‘Manuscritos de escritores amigos’ pues la integra un conjunto numeroso de autógrafos, todos los cuales pertenecen a escritores que me han honrado con su amistad. Con excepción de los de Rafael Alberti, corresponden a escritores argentinos. Puesto que la Biblioteca Nacional posee en su archivo un rico acervo de piezas de nuestros autores que podemos llamar clásicos,

Entre los diversos manuscritos que contiene esta colección, se conserva la primera copia del cuento de Adolfo Bioy Casares “La trama celeste” (c. 1943-44) Se trata de un dactiloescrito que consta de cuarenta y dos folios escritos a máquina y corregidos de puño y letra del autor. Las hojas se encuentran altamente deterioradas en algunos casos, evidencia de ser un texto muy manipulado por su autor que presenta diferentes y abundantes instancias de corrección. Son reconocibles al menos cuatro etapas de intervención manuscrita sobre el texto mecánico. La primera de ellas se reconoce como la más antigua y presenta correcciones en tinta de pluma azul, especialmente en los folios finales del testimonio, en segunda instancia se advierte también el uso de tinta negra, posiblemente se trate de una pluma un tanto defectuosa como se advierte en las manchas de tinta presentes en el folio 26 r. En tercer lugar hay una única intervención realizada en lápiz azul (Fol. 19r) Por último, se advierten abundantes correcciones en lápiz de grafito a lo largo de todo el dactiloescrito, que muchas veces corrige sobre una marcación previa hecha en tinta azul o negra. De esta forma, se podría postular que las intervenciones

en grafito son posteriores y podrían constituirse como las últimas modificaciones introducidas por Bioy antes de la primera aparición del relato en las páginas de la revista *Sur*. Si bien el texto mecanografiado está dispuesto en todos los rectos del testimonio, en los versos el autor aprovecha la materia escritoria para introducir largos segmentos que reelaboran pasajes del cuento, introduce comentarios o frases que considera como posibles opciones, indicaciones marginales que actúan como recordatorios temáticos o gramaticales y listas o detalles de nombres. Así la propia materialidad de la obra deja entrever el complejo entramado que condensa los procesos de escritura, lectura y reescritura como mecanismos intervinientes en la redacción del texto. De esta forma se puede formular una tentativa reconstrucción de la mecánica de elaboración que Bioy Casares emprendía a la hora de escribir, la evidencia de un obsesivo cuidado por los detalles más ínfimos de la trama narrativa, la revisión exquisita de los segmentos de cada párrafo y, en la mayoría de los casos, una profunda y constante reelaboración de pasajes completos. Tal vez sea por esta habitual manera de escribir que en el prólogo a la edición de *Los que aman, odian*, Bioy Casares comenta asombrado “la escribimos en Mar del Plata, en poco más de un mes, algo insólito para mi lentitud. Nunca más me volvió a pasar una cosa parecida”⁴. Esta declaración resulta sugestiva, en tanto explicita las instancias que intervienen en la génesis de un texto. Posiblemente su asombro respecto de la inusual rapidez con que se concretó la novela, radique en el hecho de que parte de su obra ha estado sometida a constantes revisiones y reescrituras. Es por esto que

“La trama celeste” se constituye como un ejemplo paradigmático de este proceso. Sin embargo, debe señalarse que las múltiples intervenciones que testimonia la versión primigenia de la obra conservada no se agotan en el plano de este pre-texto manuscrito, sino que por el contrario el ingreso del relato de Bioy al universo de la letra impresa también desplegará una serie de sucesivas reediciones y transformaciones que la obra sufre a lo largo de seis décadas.

Causal o casualmente, en esas mismas seis décadas, la crítica genética se ha ido fortaleciendo como la disciplina que ha intervenido con más fuerza en las investigaciones literarias modernas, postulando una concepción abierta de obra literaria, en la que la edición definitiva es tan sólo una de las etapas del texto. De esta manera, el genetista considera los pasos intermedios, las anotaciones, correcciones y todo material que contribuya a develar los procesos que dieron origen al texto. En términos de Almuth Gresillon: la puesta al desnudo del cuerpo y el curso de la escritura, que surge a partir de la construcción de una serie de hipótesis acerca de las operaciones escriturarias. Su mira: la literatura como un hacer, como una actividad, como movimiento”.⁵

El presente trabajo pretende plantear un análisis de la representación de la textualidad, absolutamente presente en la obra, partiendo del hecho de que Bioy Casares articula los sucesos del cuento a partir de diversos textos que despliegan distintos protocolos de lectura. De esta forma, los elementos del género fantástico se ponen al servicio de tres prácticas relacionadas con la dimensión textual: la lectura, la crítica literaria y la traducción. Partiendo del enfoque de la crítica genética se abor-

darán los tres aspectos mencionados, a partir de las variaciones existentes entre las cinco versiones del texto⁶ y su incidencia en la construcción del relato fantástico.

1. La biblioteca exhibicionista: el lector, los textos y el crítico

El desarrollo de la trama fantástica del cuento se relaciona de forma directa con una serie de dispositivos textuales con los que los personajes toman contacto. Con lo que existe una ineludible centralidad ligada a la lectura de cartas, libros y dactiloescritos. Al encontrarse frente a ese profuso material textual, los personajes asumen el rol de críticos literarios, constituyéndose como un elemento central dentro de la narrativa de Bioy Casares en la que: “siempre hay alguien que escribe, lee e interroga textos de otros. Ese deseo de develar lo misterioso, lo desconocido, la ‘otredad’”⁷ Ese indagar o interrogar en la textualidad constituiría el misterio central a develar en “La trama celeste”, donde la actividad interpretativa de los personajes estaría ligada en forma directa a la figura del crítico literario en diversos niveles. Desde el mismo inicio del relato la narración presenta a dos lectores-críticos: el narrador del relato marco y el propio Servian⁸ (narrador del relato enmarcado).

En el relato marco el conflicto se plantea alrededor de la posesión de un dactilograma de Carlos Alberto Servian:

Yo recibí en esos días una encomienda; contenía: tres volúmenes in quarto (las obras completas del comunista Luis Augusto Blanqui); un anillo de escaso valor (un aguamarina en cuyo fondo se veía la efigie de una

diosa con cabeza de caballo); unas cuantas páginas escritas a máquina –Las aventuras del capitán Morris– firmadas C. A. S. Transcribiré esas páginas. (...) (T3, p. 143).

El dactilograma cobra relevancia, en tanto texto escrito, al constituirse como único testimonio que puede ofrecer una posible explicación en torno a la desaparición de los personajes. Junto a ese texto se encuentran otros dos objetos elementales para el desarrollo de la trama fantástica: las obras de Blanqui y el anillo. Así el narrador del marco tiene desplegadas todas las pruebas materiales necesarias que le permitirían interpretar la desaparición, según lo narrado en la obra escrita por Servian. Por tanto, podría postularse que existe una coexistencia necesaria de los tres objetos como garantía de una única interpretación de los sucesos. No obstante el narrador del marco quiebra ese pacto establecido entre el texto leído y los objetos e interpreta de modo diferente: “El relato de Carlos Alberto Servian me pareció inverosímil.” (T3, p. 181) Será a partir de la crítica de ciertos aspectos del texto de Servian que el narrador se aventure a proponer otras posibles interpretaciones. En primera instancia afirma: “No ignoro la antigua leyenda del carro de Morgan; el pasajero dice dónde quiere ir, y el carro lo lleva, pero es una leyenda.” (T3, p. 181) Con esta afirmación critica la línea interpretativa que relaciona los sucesos del texto con las sagas y leyendas celtas. Cabe destacar, que en el empleo del “no ignoro” esta en juego el conjunto de lecturas que el narrador posee y el uso que le da a ese conocimiento libresco. Esto último también se relacionaría con el despliegue de lecturas que ofrece a la hora de indicar

una autoridad que pueda explicar las transmudaciones de los personajes: “Alegar a Blanqui, para encarecer la teoría de la pluralidad de los mundos, fue, tal vez, un mérito de Servian; yo, más limitado, hubiera propuesto la autoridad de un clásico; por ejemplo: “según Demócrito, hay una infinidad de mundos, entre los cuales algunos son, no tan sólo parecidos, sino perfectamente iguales” (Cicerón, *Primeras Académicas*, II, XVII)” (T3, p. 183). En esta cita se advierte una ironía vedada, puesto que será el narrador quien desprestigie el “mérito” de Servian al explicar los mundos paralelos a través de Blanqui. La estrategia irónica se basa en presentar la cita de la obra ciceroniana como “autoridad de un clásico”, por tanto existe una especie de pugna de interpretaciones en donde el narrador del marco exhibe una biblioteca de lecturas para desacreditar la interpretación del narrador del relato enmarcado. Cicerón, a diferencia de Blanqui, es un autor canónico, un clásico indiscutible y como tal permite explicar de forma más exhaustiva la problemática expuesta en la trama fantástica.

En relación con el relato enmarcado, el propio Servian adquiere la función del crítico literario en diversos momentos. En particular se advierte la figura del personaje como crítico filólogo, de acuerdo con las observaciones que realiza al examinar la supuesta carta enviada a Morris. El examen filológico de Servian parte desde el análisis del soporte material del texto, que describe como una: “hoja de papel de carta (de un papel de carta que no reconocí)” (T3, p. 172). En segunda instancia se detiene en las grafías del manuscrito, aparentemente apócrifo y sostiene: “La letra parecía una mala imitación de la mía; mis T y E mayúsculas remedan

las de imprenta; éstas eran ‘inglesas’ (...)” (T3, p. 172). El estudio filológico del texto determina que, ante el desconocimiento del papel y de las grafías, Servian postula la falsedad de la carta. No obstante será a través del análisis detenido del contenido de la carta que el personaje podrá determinar el origen de ese texto misterioso. Las marcas textuales a las que Servian hace referencia se vinculan con aspectos lingüísticos y para-lingüísticos que no reconoce como propios a su *usus scribendi*. La falta de tuteo, el formulismo de “acuso recibo de su atenta” y por último el uso de comillas para “Owen” serían los rasgos que el narrador no reconoce de su propia escritura. Por consiguiente, en estos rasgos textuales estaría cifrada la trama fantástica de los mundos paralelos. En otro mundo Servian no conoce a Morris y por eso emplea un uso más distante y formal en la carta, por otro lado la marcación tipográfica de Owen, indicaría la inexistencia de ese término en el mundo en el que esa carta se concibió y por ende la no existencia de la cultura galesa en esa realidad.

Ligado al contenido de la carta, la explicación de Servian presenta variaciones entre las tres primeras versiones (Su, T1, T2) respecto de la última:

Sobre ‘mi carta’ debo hacer algunas observaciones: 1) su autor no tutea a Morgan felizmente, Morgan es poco diestro en asuntos de letras: no advirtió el ‘cambio’ de tratamiento y no se ofendió conmigo: yo siempre lo he tuteado; 2) juro que soy inocente de la frase ‘Acuso recibo de su atenta’; 3) en cuanto a escribir Owen entre comillas, me asombra y lo propongo a la atención del lector (...) (Su: 59-60-Mis itálicas).

Sobre 'mi carta' debo hacer algunas observaciones: 1) su autor no tutea a Morris. Felizmente, mi amigo se siente tan apartado, tan desinteresado, de toda escritura que no advirtió el 'cambio' de tratamiento y no se ofendió. Yo siempre lo he tuteado; 2) Juro que no escribí nunca la frase 'Acuso recibo de su atenta'; 3) En cuanto a poner Owen entre comillas, me asombra y lo propongo a la atención del lector (...) (T3: 173-Mis itálicas).

Las diferencias señaladas permiten advertir la construcción que Servian realiza de Morris⁹. como lector. Mientras que en las primeras cuatro versiones Morris es presentado como un lector incapaz, poco diestro y no entrenado en las cuestiones de análisis estilístico, en la última versión Bioy Casares reescribe esa sección del texto reconfigurando la función de Morris como lector. De esa manera ya no se presenta como incapaz de decodificar las sutilezas del lenguaje, sino que aparece como un lector desinteresado en ese tipo de preciosismos estilísticos. Por tanto Morris ya no es presentado como un lector incapaz, sino como un lector desinteresado, que probablemente tenga las habilidades para leer y comprender esas particularidades, pero opta por no incumbirse. En suma el descuido respecto de la lectura de la carta ya no tendría su origen en deficiencias intelectuales, sino en el desinterés particular del lector.

El último aspecto a desarrollar, se relaciona con el canon de lecturas que exhibe Servian en el que se advierte una interesante organización de los distintos tipos textuales que el personaje va leyendo. La lectura de la carta le despierta la curiosidad de alrededor

de las obras de Blanqui, no contempladas por él dado que: “se debe, quizá, al plan de lectura. Desde muy joven he comprendido que para no dejarme arrasar por la inconsiderada producción de libros y para conseguir, siquiera en apariencia, una cultura enciclopédica” (T3: p. 174). Por tanto la biblioteca de lecturas exhibidas por Servian esta regida por una estricta organización de la materia libresca, donde temáticamente el personaje organiza sus distintas lecturas. Por tanto la necesidad de leer la obra de Blanqui se inscribe de forma perfecta dentro de su esquema: “Lo encontré en la enciclopedia, y comprobé que había escrito sobre temas políticos. Esto me complació: inmediatas a las ciencias ocultas se hallan la política y la sociología” (T3: p. 173). No obstante resulta curioso que en la versión manuscrita el texto dice: “El “misterio” de la carta me dio curiosidad por leer las obras de Blanqui, autor, confieso que no conocía ni el nombre con satisfacción comprobé en la Enciclopedia, que había escrito sobre temas políticos. Inmediatas a la literatura fantástica se hallaba (~~en mi plan~~) la política y la sociología” (Ms. fol. 35v) De modo que Bioy reemplaza a la literatura fantástica (claramente vinculada al campo de la ficción) por las ciencias ocultas, de modo que se crea un estatuto de mayor veracidad en el plan de lecturas. A su vez, existe otra variación significativa entre las distintas versiones del cuento, puesto que al momento de definir la naturaleza de su plan de lecturas, en la última versión el personaje dice: “yo tenía que leer según un plan inmutable” (T3: p. 174) frente a las primeras versiones donde dice: “era imprescindible un plan de

lecturas” (*Su*, p. 60) Esta variación en la adjetivación del plan de lecturas, permite dar cuenta de cómo las variaciones están presionadas por la trama fantástica del texto, puesto que el calificativo de *inmutable* es necesario para que exista un ordenamiento de las obras leídas por Servian. La trama requiere que ante la desaparición de la cultura celta, en unos mundos posibles, el nuevo ordenamiento de los libros le permita avanzar hacia las obras de carácter político. Allí el personaje podrá leer el texto de Blanqui, antes que en otra realidad en la que la cultura celta prevalece. En la tarea de la reformulación del cuento, Bioy Casares advierte que es más funcional a su relato fantástico que el plan presente características *inmutables* en su organización, mas que la naturaleza *imprescindible* de ciertas lecturas. Por tanto este mero desplazamiento de adjetivos releva un re-acomodamiento adecuado para la trama del relato.

Otro aspecto que permite configurar las lecturas de Servian se advierte en el momento en que Kramer irrumpe en su consultorio. En la última versión Servian tan sólo indica que: “había concluido con las ciencias ocultas” (*T3*: p. 172). No obstante, en las ediciones anteriores se refuerza este aspecto indicando autores concretos de dicha disciplina: “Había explorado las obras de Pappus, de Richet de Lhomond, de Stanislas de Guaita, de Labougle, del obispo de la Rocheia, de Lodge, de Hogden, de Alberto *el Grande*” (*Su*, p. 60) El hecho de omitir los autores leídos por Servian, le sirve como estrategia a Bioy Casares para no resaltar la importancia de las lecturas para el desarrollo de la trama, configurando un lector mucho más atento a los detalles mínimos.

2. El distorsionado oficio del traductor

El segundo tipo de textualidad presente en el cuento, se encuentra ligada a la práctica de la traducción. El texto presenta dos momentos en los que la traducción se relaciona con el desarrollo de la trama fantástica. No obstante, en las sucesivas reescrituras del cuento, la materia traducida sufre distintas alteraciones creando nuevas lecturas alrededor de distintas secciones de la narración.

Al inicio del relato el propio narrador-escritor Carlos Alberto Servian es el que desliza las relaciones existentes entre la narración que va a desarrollar y las posibles claves interpretativas. De esta manera, la alusión al universo celta ofrecería un posible campo de relación. Beatriz Curia ha analizado exhaustivamente las correspondencias del cuento con diversas fuentes celtas y ha destacado los vínculos entre las aventuras de Morris y los sucesos de la saga del rey Arturo. En este sentido el problema inicial que plantea la narración marco se vincularía con la desaparición de los personajes: “Cuando el capitán Ireneo Morris y el doctor Carlos Alberto Servian, médico homeópata, desaparecieron de Buenos Aires” (*T3*, p. 143). Este suceso se correspondería con los relatos, tanto galeses como latinos, en los que el rey Arturo viaja a la isla de Avalon donde reposa para curar sus heridas. Del mismo modo, Morris y Servian realizan ese viaje al otro mundo que en el que se cifra el centro problemático del texto, en tanto se plantea una imposibilidad de hallar a quienes se busca y de develar el misterio planteado. Esa búsqueda infructuosa de los personajes en uno de los mundos posibles esta reforzada

31

En esa noche durante la
consecuencia, explicación de

Entonces empecé a tener una hipótesis ~~de~~ que
explicaba la aventura de ~~Owen~~ ^{Mason}. Fui a visitarlo.
Le pregunté si no recordaba haber pasado por ningun-
na calle o plaza que se llamara Cartago, o Amilcar,
o Hanibal. No recordaba. Le pregunté si no recordaba
si al lado de la cruz, en la iglesia

Fui a la calle ~~Maximo~~ ^{Nasca} Miranda; hablé con todos
los comerciantes del barrio; ~~no vive en esa breve~~ ^{en las dos cuadras y}
calle ~~ninguna~~ ^{a gota en Miranda, no vive} persona de mi nombre. Después

fui a la calle Marquez 8890. Allí ~~no~~ ^{en la} hay iglesia
alguna. Además, ~~no~~ ^{la calle} está cerca de los talleres del

FCO. Está cerca del puente de la Noria. Fui a los
talleres del FCO; ~~los rodeé~~ ^{tuve dificultades para rodearlos}. Descubrí que la ca-
lle que ~~Owen~~ ^{Mason} denomina Marquez debe ~~de~~ ^{de} ser Bynnon. En
el número ~~8890~~ ^{en la calle} no hay iglesia alguna. ~~Cerca~~ ^{Es verdad} es
verdad, ~~en la calle Cuzco~~ ^{en} está San Cayetano. Pero

~~por la descripción que da Owen la calle tiene que~~
~~ser Bynnon. Además el hecho de que la iglesia no~~
~~esté, no tiene importancia.~~ ^{es un hecho de} Descubrí también las
torres ~~en el lugar despejado y solitario: son las~~ ^{de Mason}
torres ~~de la entrada del Club Atlético Vélez Sar-~~
field, en Bragueiro y Barragán.

Después fui a verlo ~~a~~ ^{Mason} Owen. Mi primer interro-
gación fué un fracaso. Le pregunté si no recordaba
haber pasado por una calle Hamilcar, o Hanibal, ~~en~~
en su recorrida nocturna ~~de la noche memorable.~~ ^{memorable} Me
dijo que no conocía ninguna calle de esos nombres.

allí
no está
ninguna
calle
Marquez
la calle
y Mason

para
1x5m

x J. B.
justo
y Gama,
ml in
dicar
daria
haz
Cuzco
y des-
pués
Cuzco
haz

me en el camino salir
del otro lado de
los talleres
esta medición

a nivel de la narración con alusión a la literatura “de la busca, interminable y sin esperanza, de la tumba del rey Arturo” (*T3*, p. 144).

La hipótesis de lectura desplegada por Servian en el relato se relaciona de forma directa con ciertos procesos de traducción. En *Ms*, *Su*, *T1* y *T2* Bioy Casares incluye en el relato unos versos que aluden a la desaparición del rey Arturo y a la imposibilidad del hallazgo de su tumba como corroboración de la muerte: (...) *Ésta es la tumba de March y ésta la de Gwythyir; / ésta es la tumba de Gwgawn Gleddyffreidd; / pero la tumba de Arturo es desconocida* (...) (*Su*: 36) La presencia de este segmento organizaría de forma directa la lectura e interpretación del suceso de los personajes en clave literaria, asimilando la trama del cuento a los hechos de la literatura celta. No obstante, debe destacarse que dicha sección de la obra posee un trasfondo aún más complejo, en tanto los versos incluidos al inicio del cuento remiten de forma inmediata a sus posibles fuentes. Según lo expuesto por Beatriz Curia, el propio Bioy Casares habría revelado que tomó esos versos del prólogo de Sir John Rhys a su edición de *Le Morte d'Arthur* de Sir Thomas Malory: “*A grave for March, a grave Gwythur; / A grave for Gwgawn of the ruddy Sword, / Not wise (the thought) a grave for Arthur*”¹⁰ realizando una traducción del texto a partir de dicha fuente. Sin embargo, el proceso es aún más complejo, puesto que el texto fuente de Rhys, utilizado por Bioy Casares, es a su vez una traducción del texto original gales publicado por J. G. Evans: “*Bet march, bet y gwythur / Bet y gugaun cletyfurt. / Anoeth bid bet y Arthur*”.¹¹ Por lo tanto hay un juego sucesorio de traducciones y lecturas en

las que los oportunos traductores leen, interpretan y se apropian de esos materiales con los que trabajan, refuncionalizándolos en nuevos contextos, como afirma Delfina Muschietti: “la tarea del traductor responde a determinadas elecciones, en esta posición tercera podremos apreciar los modos en que el horizonte cultural y retórico de cada escritor-traductor (...) ha velado ciertas intensidades del original, y ha guiado en otra dirección las elecciones en el momento de traducir”.¹²

Aún más significativo resulta el hecho de que en *T3*, Bioy Casares opta por quitar los versos. De esta manera estaría anulando el artificio de la traducción, no revelando la existencia de una fuente textual sobre la que opera un doble juego de lectura y reescritura. Posiblemente la finalidad de este procedimiento sea la de economizar las referencias hacia la literatura celta, no anclando fuertemente una interpretación de la obra.

Otro aspecto que relaciona las variaciones de la escritura del cuento en relación con la traducción, se puede advertir en la sección final del relato de Servian, donde finalmente emprende la lectura de la obras de Blanqui que supuestamente él mismo había recomendado en la carta a Morris: “Le envío, como símbolo de comprensión, estos libros de Blanqui, y le recomiendo la lectura, en el tomo tercero, del poema que empieza en la página 281” (*T3*, pp. 172-173) Servian advierte que el poema señalado no se encuentra en la página indicada, aunque puede develar la alusión al texto referido. Cabe destacar que entre la primera versión del relato (*Su*) frente a las tres restantes (*T1*, *T2*, *T3*) se pueden encontrar variaciones significativas en torno a la naturaleza del texto que el personaje lee:

(...) *creo que el poema aludido es L'Éternité par les Astres; en mi edición comienza en la página 307, del segundo tomo (...)* (*Su*, p. 61-Mis itálicas).

(...) *creo que el escrito aludido es L'Éternité par les Astres un poema en prosa. En mi edición comienza en la página 307, del segundo tomo* (*T3*, p. 174-Mis itálicas).

La variación introducida por Bioy Casares advierte dos modos de concebir genéricamente la obra de Blanqui. Mientras que en *Su* el texto es presentado tan sólo como un poema, en las restantes versiones se especifica la naturaleza formal de ese texto que lee Servian. El hecho de ser un texto en prosa permitiría postular una mayor libertad formal, frente a un poema regido por estrictas reglas métricas. Esta hipótesis se ve reforzada por el modo en el que aparece referido el poema en las últimas versiones: “En ese *poema o ensayo* encontré la explicación de la aventura de Morris” (*T3*, p. 175-Mis itálicas) frente a *Su* donde se expone: “En *esos versos* encontré la explicación de la aventura de Morgan” (*Su*, p. 61-Mis itálicas) Que en *T3* el texto de Blanqui sea un poema en prosa, libre de convenciones métricas, le permite a Bioy Casares ampliar la designación de *poema a ensayo*, con lo que se alejaría del ámbito de la lírica para ingresar de lleno al de la prosa política.

Esta variación en la designación de la naturaleza formal de la obra de Blanqui antes mencionada resulta significativa, en tanto permite establecer una diferencia en relación con las prácticas realizadas por Servian a la hora de acercarse a la obra. En *T3* el

narrador dice: “Me senté en un banco del parque Pereyra. Una vez más *leí este párrafo* (*T3*, p. 177-Mis itálicas) Por lo tanto, el acercamiento de Servian al texto que le permitirá develar el misterio alrededor de los sucesos vinculados a Morris, se produce a partir de la lectura de ese poema o ensayo en prosa. A diferencia de esto último, en *Su* el narrador enuncia: “Me senté en un banco del parque Pereyra. Una vez más *leí este párrafo* (*lo traduzco en prosa*) (...)” (*Su*, p. 63- Mis itálicas) En la versión original Bioy Casares le atribuye a Servian no sólo el rol de lector de la obra de Blanqui, sino que también se presenta como traductor, como intérprete de esos versos del poema. Es por esto que la explicación del suceso fantástico vinculado con Morgan/Morris viene ligada a la tarea de la traducción, en la que Servian debe leer e interpretar el poema en verso para luego traducirlo en prosa. Por lo tanto, la explicación de la trama fantástica, viene mediada por una traducción que emprende el narrador de la historia enmarcada del texto de Blanqui. En cambio en las últimas versiones Servian ya no asume las funciones del traductor, sino que lee ese poema o ensayo en prosa sin que se indique abiertamente el proceso de traducción, mientras Servian actúa como traductor, Servian tan sólo se limita a leer. Otro argumento que podría reafirmar esta hipótesis se relaciona con el análisis de la variación textual y la reescritura de los verbos en la cita de Blanqui:

(...) *ahora en la prisión del Mont-Saint Michel componiendo este mismo poema; en infinitos mundos mi situación será la misma* (...) (*Su*, p. 63- Mis itálicas).

“(...) *ahora escribo en este calabozo del fuerte del Toro, lo he escrito y lo escribiré durante la eternidad (...)*”
(T3, p. 177- Mis itálicas)

En las citas se puede advertir la recreación la escena del autor como productor de la obra literaria, en la que la variación presente en la selección léxica de los verbos se orienta hacia las dos concepciones formales del poema leído oportunamente por Servian. En la versión de *Su* el verbo empleado es *componer*, naturalmente ligado al hecho de crear un texto siguiendo las estrictas leyes de la composición del verso, similar a una composición musical que considera las formas métricas. En cambio, en el resto de las versiones el verbo empleado es *escribir* que transmitiría una idea de producción menos ligada a la retórica lírica y más libre en cuanto a la exposición de las ideas. En suma, los diferentes verbos utilizados, indicarían un claro pasaje de la naturaleza compositiva y artificiosa del verso a una escritura menos rígida propia de la prosa.

En suma, la construcción del espacio de la traducción y del traductor en el cuento de Bioy Casares se diluye en el pasaje de la versión de *Su* hacia las reescrituras posteriores. De esa forma se simplifican los versos iniciales emergentes de la práctica de la traducción, borrando así, las huellas textuales de las fuentes literarias de las que Bioy Casares abreva para la construcción del relato fantástico. El texto se vuelve opaco para los lectores, que ya no disponen de ciertas claves de lectura que anclen la interpretación del relato, homologándolo a las sagas artúricas de tradición celta. A su vez, dicho borramiento reconfiguran al personaje Servian ya no como traductor, sino como lector e intérprete.

Las realidades alternativas por las que atraviesan los personajes de *La trama celeste*, a partir de la construcción del relato fantástico, condicionan las opciones del texto ofreciendo distintas variantes que emergen de las constantes reescrituras de la obra. Las alusiones y variaciones relacionadas a textos, lecturas, traducciones y referencias literarias van configurando los elementos de la narrativa fantástica que Jorge Rivera¹³ considera como lo arquetípico de la narrativa del 40. No obstante, el cuento analizado a pesar de haber sido escrito en 1944 tuvo distintas reediciones a lo largo del tiempo, llegando hasta su última publicación en la década del 90. Si bien la primera versión condensa ese espíritu literario de la narrativa de los cuarenta, la obra fue reescribiéndose y adaptándose a nuevos temperamentos literarios, que evidencian las numerosas variantes que emergen del cotejo de las distintas ediciones con el dactiloescrito. De esa manera el texto se transforma en una mecánica perfecta de relojería, que el propio Bioy Casares irá ajustando a lo largo del tiempo. Las instancias *pre-textuales* de la obra condensan, en la particularidad de sus variantes, cada momento de la narrativa fantástica a lo largo de los últimos sesenta años. El presente trabajo ha desarrollado algunos aspectos críticos alrededor de esta obra de Bioy Casares, apelando a los valiosos aportes que el cotejo de variantes de una misma obra pueden ofrecer. A su vez se pudo advertir que la práctica de la crítica genética lejos esta de ser tan sólo un mero catálogo de variantes. Un detallado estudio crítico puede dar sentido a esa variación textual a fin de interpretar la obra, no como objeto cerrado y final, sino como un proceso de

escritura abierto y continuado en el tiempo. Sostiene Blanqui “tal vez haya variaciones en la causa de mi encierro o en la elocuencia o en el tono de mis páginas” quizás el propio Bioy Casares este condenado en infinitos mundos paralelos a reescribir “La trama celeste” y en esos mismos infinitos mundos habrá infinitos genetistas condenados a buscar las variantes de la obra.

**(*) Sala del Tesoro - Biblioteca Nacional
de la República Argentina.
Universidad de Buenos Aires**

BIBLIOGRAFÍA

- Balderston, Daniel, “De la *Antología de la literatura fantástica* y sus alrededores”, en Sylvia Sáitta, dir. *El oficio se afirma*, tomo 9 de Noé Jitrik, dir., *Historia crítica de la literatura argentina*, Buenos Aires, Emecé, 2004, pp. 217-229.
- Curia, Beatriz, *La concepción del cuento en Adolfo Bioy Casares*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo. Instituto de Literaturas Modernas, 1986.
- Evans, J. G. *Autotype Facsimile of the Black Book* of Carmarthen, Oxford, 1888.
- Gresillon, Almuth, “¿Qué es la crítica genética?” en, *Filología. Crítica genética*, XXVII, 1-2, 1994, pp. 25-53.
- Jackson, Rosemary, *Fantasy. Literatura y subversión*, Buenos Aires, Catálogos, 1986.
- Lois, Elida, *Génesis de escritura y estudios culturales. Introducción a la crítica genética*, Buenos Aires, Edicial, 2001.
- Martínez, Carlos Dámaso, “La irrupción de la dimensión fantástica”, en Sylvia Sáitta, dir. *El oficio se afirma*, tomo 9 de Noé Jitrik, dir., *Historia crítica de la literatura argentina*, Buenos Aires, Emecé, 2004, pp. 171-195.
- Martino, Daniel, *ABC de Adolfo Bioy Casares*, Buenos Aires, Emecé, 1989.
- Muschiatti, Delfina, “La traducción entre forma y fantasma: el escritor-crítico-traductor en el cruce de horizontes culturales”, en *La Biblioteca. La crítica literaria argentina*, 4-5, 2006, pp. 110-122.
- Ocampo, Silvina y Adolfo Bioy Casares, *Los que aman, odian*, Buenos Aires, Emecé, 2005.
- Pezzone, Enrique, “Adolfo Bioy Casares” en Roberto Yahni y Pedro Orgambide, dirs., *Enciclopedia de la literatura argentina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.
- Pezzone, Enrique, “Adolfo Bioy Casares: adversos milagros” en *El texto y sus voces*, Buenos Aires, Sudamericana, 1986.
- Podlubne, Judith, “Fantasía, oralidad y humor en Adolfo Bioy Casares” en Sylvia Sáitta, dir. *El oficio se afirma*, tomo 9 de Noé Jitrik, dir., *Historia crítica de la literatura argentina*, Buenos Aires, Emecé, 2004, pp. 195-217.
- Rivera, Jorge, “Lo arquetípico en la narrativa argentina del 40” en Jorge Lafforgue, comp., *Nueva novela latinoamericana*, Buenos Aires, Paidós, 1974, pp. 174-204.
- Ríos Patrón, José Luis, “La Biblioteca Nacional se enriquece con una importante donación”, en *El Hogar*, Agosto, 1956, p. 22.
- Rhys, Sir John, ed., *La Morte d'Arthur*, London, J. M. Dent & Sons, 1906.

NOTAS

1. Este trabajo se inscribe dentro una investigación que se está llevando a cabo en el marco de la Sala del Tesoro de la Biblioteca Nacional, cuyo fin es el de desarrollar un estudio crítico genético de *La trama celeste*.
2. Agradezco la generosidad de Germán Álvarez al facilitarme una copia del texto periodístico.
3. Ríos Patrón, José Luis, "La Biblioteca Nacional se enriquece con una importante donación", en *El Hogar*, Agosto, 1956, p. 22.
4. Ocampo, Silvina y Adolfo Bioy Casares, *Los que aman, odian*, Buenos Aires, Emecé, 2005, p. 7.
5. Gresillon, Almuth, "¿Qué es la crítica genética?" en, *Filología. Crítica genética*, XXVII, 1-2, 1999, p. 25.
6. Cada vez que se cite el texto se emplearán la siguientes abreviaturas y se añadirá el número de página o folio: *Ms.* [La trama celeste] BNA TES3A231105 (c. 1943-44). *Su*: *La trama celeste*, Buenos Aires, Sur, N° 116, 1944, pp. 35-69. *T1*: *La trama celeste*, Buenos Aires, Sur, 1948. *T2*: *La trama celeste*, Buenos Aires, Sur, 1967. *T3*: *La trama celeste*, Buenos Aires, Losada, 1990.
7. Balderston, Daniel, "De la *Antología de la literatura fantástica* y sus alrededores", en Sylvia Saïtta, dir. *El oficio se afirma*, tomo 9 de Noé Jitrik, dir., *Historia crítica de la literatura argentina*, Buenos Aires, Emecé, 2004, p. 118.
8. Los nombres del personaje van variando a lo largo de las diferentes versiones. Así en *Ms.* B, Carlos Alberto Serviam, en *Su*. Carlos Alberto Serviam y en *T1*, *T2* y *T3* Carlos Alberto Servian.
9. Los nombres del personaje van variando a lo largo de las diferentes versiones. Así en *Ms.* se advierten E., Arturo Owen, Sabino Morgan mientras que en *Su* Ireneo Morgan y en *T1*, *T2* y *T3* es Ireneo Morris.
10. Rhys, Sir John, ed., *La Morte d'Arthur*, London, J. M. Dent & Sons, 1906, p. XII.
11. Evans, J. G. *Autotype Facsimile of the Black Book of Carmarthen*, Oxford, 1888, p. 200.
12. Muschietti, Delfina, "La traducción entre forma y fantasma: el escritor-crítico-traductor en el cruce de horizontes culturales", en *La Biblioteca. La crítica literaria argentina*, 4-5, 2006, pp. 113-114.
13. Rivera, Jorge, "Lo arquetípico en la narrativa argentina del 40", en Jorge Lafforgue, comp., *Nueva novela latinoamericana*, Buenos Aires, Paidós, 1974, pp. 174-204.

Programas de radio de la Biblioteca Nacional



La muralla y los libros

Martes de 11 a 12 hs.

Radio Palermo - FM 94.7

Conducido por Ana Da Costa, difunde el pensamiento y la voz de escritores y la actividad cultural de la BN

Antología de Aire

Con Ingrid Pelicori y Susana Villalba

Se actualiza semanalmente por el sitio web de la Biblioteca Nacional



www.abanico.edu.ar

revista de letras de la Biblioteca Nacional,
todos los meses buena lectura.



EDICIONES
BIBLIOTECA
NACIONAL

Las publicaciones de la Biblioteca Nacional ya superan un centenar, y entre sus títulos se hallan algunos de los escritos fundantes de la lectura argentina y de las más elocuentes tradiciones críticas. Concebimos una Biblioteca Nacional que cumple sus labores específicas referidas a la modernización bibliotecaria y bibliotecológica. Ello no sólo no se contrapone, sino que busca y clama integrarse con un papel eximio que le cabe especialmente a las bibliotecas nacionales latinoamericanas: ser vehículo de investigación y creación de lectores.

La política editorial que impulsamos persigue precisamente que el lector argentino se sienta interpelado no sólo en lo que ya atesora, sino en lo que puede redescubrir. Lo que leemos ya fue leído por otro, y si bien podemos ser lectores inaugurales, en esencia pertenecemos a una larga, silenciosa y milenaria república de lectores.

Solicite el Catálogo/09 a publicaciones@bn.gov.ar

Más información:

(011) 4807-6778

www.bn.gov.ar