

INMEDIACIONES DE LA COMUNICACIÓN

VOLUMEN 9 - N° 9 - SETIEMBRE 2014

COMUNICACIÓN, HUMANIDADES Y SOCIEDAD

COSANA ERAM, University of the Pacific,
California, Estados Unidos. *CHERCHEZ... LE
BRUIT! MARCEL PROUST IN SERVICE OF
MODERN COMMUNICATION*

MAXIMILIANO LINARES, Universidad Nacional de
Rosario, Argentina. *LO ONETTIANO EN LOS
BORDES DEL REALISMO MÁGICO*

**FRANCISCO FAIG GARICOITS - LEONARDO
MARTÍN**, Universidad ORT Uruguay. *LA
CONSTRUCCIÓN NACIONAL LAICA DEL
URUGUAY EN EL ESPEJO PERONISTA*

PATRICIA BERNAL, Universidad Javeriana,
Colombia. *EL DOLOR SOCIAL Y CULTURAL:
SU NARRATIVA EN RELACIÓN CON EL OTRO*

KARINA E. BATTOLA, Universidad Nacional
de Córdoba, Argentina. *LA IMPORTANCIA
DE COMUNICAR LOS SERVICIOS DE
MEDIACIÓN*

JORGE ANDRÉS GORDILLO, Universidad
Iberoamericana, México. *LA DESINVENCIÓN
DE AMÉRICA*

SALOMÉ SOLA MORALES, Universidad de Santiago
de Chile. *EL MÉTODO BIOGRÁFICO Y LOS
ESTUDIOS DE RECEPCIÓN MEDIÁTICA Y
PARTICIPACIÓN VIRTUAL*

HANS ULRICH GUMBRECHT, Stanford University,
Estados Unidos. *¿UNA UNIVERSIDAD
FUTURA SIN HUMANIDADES?*

RESEÑAS / MISCELÁNEA

DARNTON, ROBERT. *EDICIÓN Y
SUBVERSIÓN - LITERATURA CLANDESTINA
EN EL ANTIGUO RÉGIMEN* ED. TURNER &
FCE, MÉXICO 2003. - RESEÑADO POR
JAVIER BONILLA SAUS. Universidad ORT Uruguay

*A CREATIVE FLUX AND THE FRAGILITY
OF EXISTENCE: SOME THOUGHTS
ON THE VISUAL POETICS OF ÁLVAREZ
FRUGONI*. ART EXHIBIT REVIEW
BY **JEREMY ROE**. University of Nottingham,
Inglaterra

*REFLEXIONES, SOBRE EL SIGLO DE ORO,
DESDE UN TIEMPO DE HIERRO*. **MIGUEL
FERNÁNDEZ-PACHECO**. Madrid, España

INMEDIACIONES DE LA COMUNICACIÓN

INMEDIACIONES DE LA COMUNICACIÓN

Escuela de Comunicación, Universidad ORT Uruguay

Av. Uruguay 1185- 11100

Montevideo, Uruguay

Tel. (00598) 2 908 0677

Fax. (0598) 2 908 0680

www.ort.edu.uy

E-mail: inmediaciones@ort.edu.uy

AUTORIDADES ACADÉMICAS DE LA ESCUELA DE COMUNICACIÓN

DECANO FACULTAD DE COMUNICACIÓN Y DISEÑO

ING. EDUARDO HIPOGROSSO

COORDINADORA ACADÉMICA DE COMUNICACIÓN

LIC. VIRGINIA SILVA PINTOS, MSc.

COORDINADOR ACADÉMICO DE AUDIOVISUAL

LIC. GERARDO CASTELLI

COORDINADOR ACADÉMICO DE PERIODISMO

MAG. DANIEL MAZZONE

CATEDRÁTICA DE PUBLICIDAD

MONTSERRAT RAMOS

CATEDRÁTICO DE HUMANIDADES

ALDO MAZZUCHELLI, PhD.

CATEDRÁTICA ASOCIADA DE METODOLOGÍA Y PROYECTOS FINALES

SOC. MARÍA FORNI

CATEDRÁTICO DE REALIZACIÓN CINEMATOGRÁFICA

LIC. PSIC. ÁLVARO BUELA

CATEDRÁTICO ASOCIADO DE MEDIOS

LIC. JUAN DA ROSA

CATEDRÁTICO ASOCIADO DE HISTORIA POLÍTICA Y SOCIEDAD

FRANCISCO FAIG, D.E.A.

COORDINADOR ACADÉMICO DE SONIDO

TEC. D.S. GUILLERMO MARCHESE

INMEDIACIONES DE LA COMUNICACIÓN

VOLUMEN 9 - N° 9 - SETIEMBRE 2014

EDITOR

Aldo Mazzucchelli
mazzucchelli@ort.edu.uy

COMITÉ EDITORIAL

Patricia Bernal
Universidad Javeriana, *Colombia*

María José Cabrera Ourthe-Cabalé
Universidad ORT Uruguay

Perla Chinchilla Pawling
Universidad Iberoamericana, *México*

Alicia Entel
Universidad de Buenos Aires, *Argentina*

Raúl Fuentes Navarro
Instituto Tecnológico y de Estudios
Superiores de Occidente, *México*

René Fuentes Gómez
Universidad ORT Uruguay

Amir Hamed
Universidad ORT Uruguay

Alejandra Laera
Universidad de Buenos Aires, *Argentina*

Adrián López Denis
University of Delaware, *U.S.A.*

José Carlos Lozano
TEC de Monterrey, *México*

José Marques de Melo
Universidade de São Paulo (ECA-USP),
Brasil

María Cristina Mata
Universidad Nacional de Córdoba,
Argentina

Aldo Mazzucchelli
Universidad ORT Uruguay - Brown
University, *U.S.A.*

Jorge Navratil
Universidad ORT Uruguay

Ezio Neyra
Universidad de La Habana, *Cuba*

Laura Pouso
Universidad ORT Uruguay

Nélida Rovetta
Universidad ORT Uruguay

Bernardo Subercaseaux
Universidad de Chile, *Chile*

Erick Torrico
Universidad Andina Simón Bolívar,
Bolivia

Virginia Silva Pintos
Universidad ORT Uruguay

REVISIÓN DE FORMATO
Sandra López Desivo

CORRECCIÓN
Susana Ibarburu

DISEÑO Y ARMADO
Pablo González

Inmediaciones de la Comunicación es una revista académica arbitrada publicada anualmente por la Escuela de Comunicación de la Universidad ORT Uruguay— desde 1998 en papel, y desde su número 7 (2012) también en formato electrónico.

Inmediaciones de la Comunicación publica artículos innovadores en un amplio rango de temas de comunicación y humanidades, contemplando diversas aproximaciones metodológicas, en el formato de artículos de investigación, ensayos críticos y reseñas bibliográficas. Se estimula la publicación de trabajos que presenten investigación específica referida al área hispanoamericana, así como la participación y difusión de las discusiones contemporáneas en las materias de teorías de la comunicación, nuevos medios, escritura y oralidad, virtualidad, periodismo digital, comunicación institucional, y trabajos que vinculen las humanidades (filosofía, letras, historia, antropología) y la comunicación.

La revista está actualmente indizada en *Latindex*. Los artículos son arbitrados por académicos seleccionados por el Comité Editorial. Para el presente número, los árbitros que han actuado pertenecen a universidades de México, Argentina y Uruguay.

Inmediaciones de la Comunicación is a peer-reviewed academic journal published yearly by Escuela de Comunicación de la Universidad ORT Uruguay— The journal has been published in print format since 1998, as well as online since Vol 7., n. 7 (2012).

Inmediaciones de la Comunicación publishes original and innovative pieces on a range of subjects of communication and the humanities, encouraging a wide variety of methodological approaches, accepting research papers, critical essays and book and art reviews. Research on Hispanic-American topics is actively encouraged. The journal is especially interested in articles addressing contemporary discussions on communications theory, new media, literacy and its situation in the new media ecology, digital media and journalism, corporative and organizations' communication, and works that connect the humanities (philosophy, literature, history, anthropology), and education, with communication.

Inmediaciones de la Comunicación is indexed in *Latindex*. All original manuscripts undergo a peer-reviewed process. Referees are selected by the Editor among members of the Editorial Committee. Referees from universities in Mexico, Argentina and Uruguay have participated in the current issue [Vol. 9, n. 9].

SISTEMA DE ARBITRAJE

Cada manuscrito recibido por la revista es evaluado por uno o dos árbitros (esto es decidido por el Editor), sistema doble-ciego, escogidos en el Comité Editorial, de acuerdo a los siguientes criterios:

- Relevancia de la contribución en el contexto de las discusiones contemporáneas
- Originalidad del enfoque escogido, o, en otro caso, que aporte una revisión competente de la discusión existente sobre el tema.
- Que el artículo tenga un desarrollo sólido y acorde a los objetivos que se plantea.
- Que las fuentes y bibliografía empleadas sean adecuados a una discusión actualizada del asunto.

El tiempo de aprobación de un manuscrito varía entre tres y seis meses desde el momento de su envío.

SOLICITUDES DE AUTORIZACIÓN PARA LA REPRODUCCIÓN DE ARTÍCULOS

Se autoriza la reproducción parcial del contenido de esta publicación para fines específicamente educativos. Otras solicitudes de autorización para la reproducción parcial o total de artículos publicados en *Inmediaciones de la Comunicación* por cualquier medio para fines no educativos deben efectuarse, mencionando lugar y fecha de la republicación proyectada, al correo electrónico inmediaciones@ort.edu.uy.

El contenido de los artículos es de exclusiva responsabilidad de los autores. El autor sigue en control de su contenido.

AVISO A LOS AUTORES: Ud. no requiere un permiso especial si desea volver a publicar su propio artículo (o una versión revisada del mismo) en una nueva publicación de la cual usted es autor, editor o co-editor— incluyendo, como es de uso general, la referencia a la publicación previa en *Inmediaciones de la Comunicación*.



La publicación *Inmediaciones de la Comunicación* (ISSN 1510-5091) está incluida en el Directorio y Catálogo de Latindex.



Los contenidos de esta publicación están disponibles de modo libre online en <http://fcd.ort.edu.uy/inmediaciones>

SUMARIO

COMUNICACIÓN, HUMANIDADES Y SOCIEDAD

COSANA ERAM, University of the Pacific, California, Estados Unidos. *CHERCHEZ... LE BRUIT! MARCEL PROUST IN SERVICE OF MODERN COMMUNICATION* 6

COSANA ERAM, University of the Pacific, California, Estados Unidos. *CHERCHEZ... LE BRUIT! MARCEL PROUST AL SERVICIO DE LA COMUNICACIÓN MODERNA*

MAXIMILIANO LINARES, Universidad Nacional de Rosario, Argentina. *LO ONETTIANO EN LOS BORDES DEL REALISMO MÁGICO* 15

MAXIMILIANO LINARES, Universidad Nacional de Rosario, Argentina. *ONNETTI ON THE EDGE OF MAGICAL REALISM*

FRANCISCO FAIG GARICOITS - LEONARDO MARTÍN, Universidad ORT Uruguay. *LA CONSTRUCCIÓN NACIONAL LAICA DEL URUGUAY EN EL ESPEJO PERONISTA* 41

FRANCISCO FAIG GARICOITS - LEONARDO MARTÍN, Universidad ORT Uruguay. *THE URUGUAYAN LAY NATIONAL CONSTRUCTION IN THE MIRROR OF PERONISMO*

PATRICIA BERNAL, Universidad Javeriana, Colombia. *EL DOLOR SOCIAL Y CULTURAL: SU NARRATIVA EN RELACIÓN CON EL OTRO*..... 56

PATRICIA BERNAL, Universidad Javeriana, Colombia. *SOCIAL AND CULTURAL PAIN: ITS NARRATIVE VIS-À-VIS THE OTHER*

KARINA E. BATTOLA, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. *LA IMPORTANCIA DE COMUNICAR LOS SERVICIOS DE MEDIACIÓN*..... 78

KARINA E. BATTOLA, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. *ON THE IMPORTANCE OF COMMUNICATING MEDIATION SERVICES*

JORGE ANDRÉS GORDILLO, Universidad Iberoamericana, México. *LA DESINVENCIÓN DE AMÉRICA*..... 91

JORGE ANDRÉS GORDILLO, Universidad Iberoamericana, México. *THE UNINVENTION OF AMERICA*

SALOMÉ SOLA MORALES, Universidad de Santiago de Chile. *EL MÉTODO BIOGRÁFICO Y LOS ESTUDIOS DE RECEPCIÓN MEDIÁTICA Y PARTICIPACIÓN VIRTUAL*..... 103

SALOMÉ SOLA MORALES, Universidad de Santiago de Chile. *BIOGRAPHICAL METHOD AND COMMUNICATION: RECEPTION AND MEDIA PARTICIPATION*

HANS ULRICH GUMBRECHT, Stanford University, Estados Unidos. *¿UNA UNIVERSIDAD FUTURA SIN HUMANIDADES?*..... 117

HANS ULRICH GUMBRECHT, Stanford University, Estados Unidos. *A FUTURE UNIVERSITY WITHOUT HUMANITIES?*

RESEÑAS / MISCELÁNEA

DARNTON, ROBERT. *EDICIÓN Y SUBVERSIÓN – LITERATURA CLANDESTINA EN EL ANTIGUO RÉGIMEN* Ed. Turner & FCE, México 2003. Reseñado por **JAVIER BONILLA SAUS**, Universidad ORT Uruguay 142

DARNTON, ROBERT. *EDITION AND SUBVERSION – LITERATURA CLANDESTINA EN EL ANTIGUO RÉGIMEN* Ed. Turner & FCE, México 2003. Book review by **JAVIER BONILLA SAUS**, Universidad ORT Uruguay

A CREATIVE FLUX AND THE FRAGILITY OF EXISTENCE: SOME THOUGHTS ON THE VISUAL POETICS OF ÁLVAREZ FRUGONI. Art exhibit review by **JEREMY ROE**, University of Nottingham, Inglaterra 148

FLUJO CREADOR Y FRAGILIDAD DE LA EXISTENCIA: ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA POÉTICA VISUAL DE ÁLVAREZ FRUGONI. Exhibición reseñada por **JEREMY ROE**, University of Nottingham, Inglaterra

REFLEXIONES, SOBRE EL SIGLO DE ORO, DESDE UN TIEMPO DE HIERRO. **MIGUEL FERNÁNDEZ-PACHECO**. Madrid, España 158

REFLECTIONS ON THE GOLDEN AGE—FROM A TIME OF IRON by **MIGUEL FERNÁNDEZ-PACHECO**. Madrid, España

Cherchez... le bruit!

Marcel Proust in Service of Modern Communication

► COSANA ERAM, UNIVERSITY OF THE PACIFIC, CALIFORNIA

Fecha de recepción: junio de 2014

Fecha de aceptación: agosto de 2014

RESUMEN

Asumo que el abismo entre sí mismo interno y externo se muestra agudo en las anotaciones que Proust hace acerca de las existencias doméstica y pública en la modernidad, presentando el "ruido" como el mayor de los "beneficios" intrusivos. Por tanto, hay dos grandes preguntas que informan este ensayo: primero, ¿cuál es la relación entre la modernización y la percepción estética en escritura? Segundo, ¿cómo puede conceptualizarse tal relación comunicativa?

PALABRAS CLAVE: *Marcel Proust, ruido, sonido, comunicación y modernidad, percepción estética en la literatura.*

ABSTRACT

My assumption is that the chasm between inner and outer self is rendered acute in Proust's notations about domestic and public existence in the modern age, featuring noise as the main intrusive "benefit." Therefore, two main questions inform this essay: first, what is the relationship between modernization and writerly aesthetic perception? Second, how can this communicative relationship be conceptualized?

KEYWORDS: *Marcel Proust, noise, sound, communication and Modernity, aesthetic perception in Literature.*

Precisely at 1 am on the first day of 1909, Marcel Proust's new year's resolutions were about noise: "Je vous remercie de tout mon coeur de votre belle et bonne lettre et viens vous demander au contraire de laisser faire à partir de maintenant tout le bruit que vous pourrez" (Proust, p. 22). The quotation above is from *Lettres à sa voisine* (2013), which comprises the writer's recently discovered corespondence with Madame Williams, his upstairs neighbor on the third floor of 102 Boulevard Haussmann. She is the main culprit for Proust's anguish; his direct complaints to her become the pretext for his inexhaustible observations about Parisian life and its lack of auditory quality. The tiny volume abounds in details about acoustic phobia, a condition turning noise into an obnoxious character in its own right. In an otherwise unctuous epistolary manner, among bookish references to his own writing, Virgil, Victor Hugo, Gerard de Nerval, John Ruskin, Paul Verlaine, and a wide cohort of musicians, we read repeated complaints about various daily and nocturnal activities in Proust's upscale neighborhood. He self-ironically claims that permanent, continuous noise may be bearable while the sounds produced by construction workers, electricians and contractors, with their yellings, demolishments, repairs and ruckus, is profoundly disturbing. Since they are part of his routine noises, he claims, once they are gone, he would feel silence as abnormal and would regret them as some sort of lullaby (Proust, p. 39).

This serves as a prelude to the following argument about the manner in which the Proustian self in his magnum opus, *À la Recherche du temps perdu*, internalizes and maps areas of external world via sound. My assumption is that the chasm between inner and outer self is rendered acute in Proust's notations about domestic and public existence in the modern age, featuring noise as the main intrusive "benefit." Therefore, two main questions inform this essay: first, what is the relationship between modernization and writerly aesthetic perception? Second, how can this communicative relationship be conceptualized? Sounds have the role to circumscribe the Proustian universe to the noisy interfering attributes of an urban realm that could no longer be avoided by modernist fiction writers. As Stanley Boyd Link puts it, modernist aesthetic implied that sound and noise would now acquire an important function within the context of a work's otherwise isolated and self-constructed referential world (Boyd Link, 2001, p. 41). Nevertheless, unlike music, whose aesthetic value did not need any further validation, "...noise was to cast its lot with other modern objects, such as unresolved minor ninths, serialized dynamics, non-retrogradeable rhythms, etc. Paradoxically, noises were "liberated" only to serve a particular –perhaps even unique or disposable– purpose. (Boyd Link, p. 42)

The modernist aesthetics of perception that Marcel Proust illustrates is tightly connected to the modern machine culture, that is, to a gradual taking into account of technological matrices of perception. In *Discourse Networks* (1990), Friedrich Kittler articulates the relationship of technology to the mod-

ernist aesthetics via what he calls “Aufschreibesystem.” The adventures of the ear in the late nineteenth and early twentieth centuries feature exposure to, among other things, telephony, telegraphy, phonography, cinematography, and the technologies of speed, such as cars and trains. While the two main realms in *À la Recherche du temps perdu*, represented by the upper class (the Guermantes) and the bourgeois (the Verdurins), are distinct as to social status, milieu and even geographical placement, the new age of modernity engulfing both in the novel privileges none. In this context, external factors, such as aleatory sounds, are part of a newly created, free-for-all, deregulated public sphere, which belongs neither to aristocracy, nor to “les nouveaux riches”.

Sounds produced by means of communication and transportation mark modern life and they have the surreptitious intradiegetic function of inserting elements of popular culture in Proust’s saga. Unlike classical music to which characters listen all the time, such as Vinteuil’s famous violin sonata, the buzz of the phone, sound of the car engine or disconcerting roar of the tramway have no aura and no originality, to use Walter Benjamin’s terms. In fact, this reference is not random, since in his *Arcades Project* Benjamin views as decisive Proust’s comments about the “bowels of the city” regarding the loss of aura. This is specifically exemplified by the “marvelous” and “tragic” railway stations and the “solemn and tremendous act” of traveling by train in *À l’Ombre des jeunes filles en fleurs* (Benjamin, 1999, p. 560-561).

In these terms, noise could be regarded as the auditive suggestion of signification beneath something we generally take as a non-signifying agency. When we think about sound we hear by chance, we can say that noise ascribes style to distance – “a distance that can be meaningfully confused or exchanged with location, memory, presence, absence, temporality, and experience” (Boyd Link, p. 47). Metaphorically speaking, noise is what Michel Serres calls a parasite. This notion, in his words, an “intellectual operator,” has to do with any disturbances produced in a system. It coagulates itself at the crossroads among biology, anthropology, and communication theory (Serres, 1980, p. 18). Like parasites, random sounds always interrupt, distract, and are situated between order and disorder, as links in the chains of relations through which usable energy is spent. As such, noises are operators of irreversible time, the same lost time Proust laments, the time of burning resources, dissipation, expenditure, and death.

According to Jonathan Crary, from the mid-1800s on, our perception, by default historically constructed, is fundamentally characterized by experiences of fragmentation and dispersion that account for a progressive change in the norms and practices of our attention (Crary, 1999, p. 1). Proust wrote in an age that revealed a crisis of sensory approach, when categories of perceiving were on the verge of historical reconfiguration due to all devices that stored, transmitted and reproduced sense data or the new technologies of speed that artic-

ulated new epistemic realms. In the modernist period, the human sensorium came to be invoked as a touchstone for aesthetic gratification and experiential authenticity. As Sara Danius puts it, "An unsurpassed chronicle of the advent of modern technology, *Remembrance of Things Past* orchestrates a whole world of innovations that parade through the novel from beginning to end, from the telephone to the automobile." (2002, p. 11)

At the very beginning of the novel, the first sense impression is an auditory one. Proust writes according to the notion that "...each individual is fractured both synchronically, into a set of faculties or drives, and diachronically, into a series of distinct organizations and orientations of those faculties or drives, varying according to the phase of life (or even the time of day)". (Landy, 2001, p. 91)

The repetitive whistle of trains in the night meddles with young Marcel's bedtime routine and announces a brave new world of places and deeds. At the same time, the artificial noise of the "iron horse," seen at that time by Luddites as merely a technological cut in the heart of nature, is here compared to the singing of a bird and thus integrated in the modernist landscape of the novel without any effort: "... j'entendais le sifflement des trains qui, plus ou moins éloigné, comme le chant d'un oiseau dans une forêt, relevant les distances, me décrivait l'étendue de la campagne déserte ou le voyageur se hâte vers la station prochaine" (*Du Côté de chez Swann*, p.3)

The main character and his environment are in a relationship of contaminated interdependence; in other words, Marcel cannot abstract himself from the world that overwhelms his perceptions. For instance, the extraneous noise of the street functions as a point of contact, as a fine-tuned membrane that mediates between the writing self and the outer world. We do not find here the ethnographic descriptions of the famous "cris de Paris" from Balzac's works, attending the beginnings of urban renewal. During a time of even more substantial alterations to the sonic environment, Proust establishes another type of intimate connection with the modern identity of the city. The peddlers and their individuated ritualistic vocalizing remind the narrator in *À la Recherche du temps perdu* of the old ecclesiastic France and its centuries-old rhythm. Unlike in Balzac though, the arbitrary and disorderly sequence of sounds in the street is not perceived here as discordant and annoyingly excessive, on the contrary: "Ce bruit du rideau de fer qu'on lève eut peut-être mon seul plaisir dans un quartier différent. Dans celui-ci cent autres faisaient ma joie, desquels je n'aurais pas voulu perdre un seul en restant trop tard endormi." (*La Prisonnière*, p. 116)

As a matter of fact, the only noise that ever scares Marcel is the banging of the window of the room where Albertine sleeps, as it belongs to a violation of conventions of their common life (*La Prisonnière*, p. 402-403).

In all volumes, we are invited to observe, but we are simultaneously denied, an unobstructed perception. Noises both separate and connect the innerness

of Marcel's subjectivity to the most far-away otherness, to the life out there, creating a foundation for the give-and-take connection between him and what he calls "la vie extérieure":

Les premiers bruits de la rue me l'avaient appris, selon qu'ils me parvenaient amortis et devise par l'humidité ou vibrants come des flèches dans l'aire résonnante et vide d'un matin spécieux, glacial et pur; des le roulement du premier tramway, j'avais entendu s'il était morfondu dans la pluie ou en partance pour l'azur (*La Prisonnière*, p. 9)

Noise is inherently faithful to the circumstances of listening to all events. Perhaps most significant in this respect is that noise engenders listening strategies and acoustic associations. The intermittent noises and their jumble are connected in the narrator's mind to his fine perception of the change of seasons, which makes them acquire an inherent synaesthetic quality. The narrator derives gratification from the awareness that his room protects him like a cocoon from the intrusive external world. The underlying sense of other people's presence out there and the illusion of human performance are incontrovertibly broken by the main character's musings: "Et peut-être ces bruits avaient-ils été devances eux-mêmes par quelque émanation plus rapide et plus pénétrante qui, glissée au travers de mon sommeil, y répandait une tristesse annonciatrice de la neige..." (*La Prisonnière*, p. 10).

Paradoxically, noise focuses Proust's attention away from itself and onto the non-noisy part, so to say, deep into his mind where he reconstructs or imagines things. Lapses in continuity from the noise of tramway passing to car horns blaring can be instantly and instinctively mended. Without any mention to either variety or intensity, the noise of the street is rendered translucent by its conceptual displacement, away from the underlying permanent object of Marcel's attention, which is always already his own mind in motion.

In *Le Côté de Guermantes*, for example, an almost involuntarily comic moment takes place in Robert de Saint-Loup's apartment in Place de la République. While waiting for his friend to return home, Marcel Proust attempts to focus on his thoughts at all costs while fighting with the audio distraction of Saint-Loup's watch:

Ce tic tac changeait de place à tout moment, car je ne voyais pas la montre; il me semblait venir de derrière moi, de devant, d'à droite, d'à gauche, parfois s'éteindre comme s'il était très loin. Tout d'un coup je découvris la montre sur la table. Alors j'entendis le tic tac en un lieu fixe d'où il ne bougea plus. Je croyais l'entendre à cet endroit-là; je ne l'y entendais pas, je l'y voyais, les sons n'ont pas de lieu. (*Le Côté de Guermantes*, p. 234)

We witness here the dichotomy between public and private time, as well as the dissonance between the temporality of the watch versus that of an

individual. The moment discloses a qualitative discontinuity irrevocably fragmenting the apparently uniform fabric of perceptual experience. The shift back and forth between consciousness and this annoying sensory stimulation shows how the character's attention, as a form of "performative behavior" (Crary, 1999, p. 27), becomes displaceable and has a measurable status. Marcel wants an impossible attentive concentration to his own subjectivity, and a focused self-absorption that never loses the connection with its train of thoughts.

Proust's ensuing notations about a world depleted of noise show his attempt to see the other side of the coin. Like in his letters to Madame Williams, he imagines the total suppression of noises ("des suppressions de bruits qui ne sont pas momentanées"), this time for the deaf who cannot perceive the crackling of wood in the fireplace or the rambling of the tramways on the street at regular intervals. The deprivation of noise, what the author calls here the "chastity of silence," turns all objects into beings without a cause:

Comme le bruit était pour lui, avant sa surdité, la forme perceptible que revêtait la cause d'un mouvement, les objets remués sans bruit semblent l'être sans cause; dépouillés de toute qualité sonore, ils montrent une activité spontanée, ils semblent vivre; ils remuent, s'immobilisent, prennent feu d'eux-mêmes. (*Le Côté de Guermantes*, p. 237)

Some further observations about the purity of sound, and its advantages or disadvantages hereof, are made in the poignant episode of the phone conversation with Marcel's grandmother, which takes place while he is at Doncières. The disembodied, frail and abstract sound of the old woman's voice acquires a quality differently filtered in turns by the audio device and the hyper-sensitivity of the narrator. The return of this voice to his memory will account for the painful return of the repressed, like the ghost of Hamlet's father. The dissociative perception of the audio from the visual that the telephone offers is a deeply unsettling experience for Proust, now lost in the empire of signs without a name: "Et aussitôt que notre appel a retenti, dans la nuit pleine d'apparitions sur laquelle nos oreilles s'ouvrent seules, un bruit léger – un bruit abstrait – celui de la distance supprimée – et la voix de l'être cher s'adresse à nous". (*Le Côté de Guermantes*, p. 413)

Noise can thus trigger the simultaneous experience of both presence and absence. The conversation reveals Marcel's acute awareness of the inexorable passing of time. For the first time, his grandmother's voice is made available for narratorial analysis as vehicle of presence apart from any contingent status. The new form of audibility mediated by the phone, the separation of her voice from the mouth, face, eyes and other elements of her body meant to produce presence, offer Marcel a new insight into her character. Screening out everything he hears, he is able to read her past and future altogether in the uncensored "sweet-

ness and sadness” of her voice, in the grief she has accumulated throughout the years to the present point close to the end of her life. The experience of the encounter with a suspended “phantom voice” activates in Marcel the anxiety of separation and the anticipation of the inevitable breach called death: “Présence réelle que cette voix si proche –dans la séparation effective! Mais anticipation aussi d’une séparation éternelle!” (*Le Côté de Guermantes*, p. 416)

Moreover, this experience stimulates Marcel’s further reflections about the production and reception of sounds via telephony in general, in yet another example that shows us how easily Proust captures and accommodates the spirit of modernity in his work. He talks about the sonorous “convulsions” of reception, the impersonal voice of the operator, the strange silences he has to bear before he can actually hear the voice of his grandmother, and makes comments upon neologisms, such as “interurbain.” The passage accounts for the manner in which the old, implicit, human perception is forced to adjust to the new, explicit, imperatives of attentiveness.

On the other hand, this scene confirms Gilles Deleuze’s view according to which the whole Proustian saga is a “récit d’apprentissage” (Deleuze, 1971, p. 8), a narrative about learning signs in general. In these terms, noises do not appear as markers related to socialite life or love, what Deleuze simply calls “impressions ou qualités sensibles” (Deleuze, p. 16). In this complex fictional world where for Proust every connection seems to be a necessary one, random sounds, such as, for instance, the hissing of the water pipe, do not lead to a narrative deciphering, unlike the madeleine that reminds of Combray, the paving-stone that recounts Venice or the steeples that make Marcel think about young girls. In his theory, Deleuze associates sounds in general with his third circle of signs, those that are out there in need for a reading key. However, I claim that in *À la Recherche du temps perdu* they do not trigger the remembrance of other objects or beings, but the very process of mental self-focalization, the author’s and our own fleeting awareness of how involuntary memory functions. Therefore, I agree more with Joshua Landy’s take of the water-pipe sound as a fading away hypotactic device for memory’s remarkable capacity of regaining sensations by way of signs:

Although the first part of the sentence makes it clear that this sound is what provides the link to today’s sensory experience (a similar noise, made by the plumbing in the Guermantes’ residence), it recedes, in the second half, into the background. (...) for involuntary memory is only possible on condition that the sensation is eminently forgettable, so that the intellect overlooks it and fails to record a (voluntary accessible) memory. (Landy, 2004, p. 452)

Memory, obviously, lies at the heart of the French writer’s project, and his sentence rhythms lie at the heart of memory itself: the evanescent rhymes sounding and dying within his prose mimic the ebb and flow of remembrance

and forgetting, which is the overall theme in Proust. As memory fleetingly inhabits the past tense through the grammatical rhymes of the narrative voice, the following passage about the hissing of the pipe documents the role of noise in constructing and deconstructing memory in the text:

Et au moment où je raisonnais ainsi, le bruit strident d'une conduite d'eau tout à fait pareil à ces longs cris que parfois l'été les navires de plaisance faisaient entendre le soir au large de Balbec, me fit éprouver (...) bien plus qu'une sensation simplement analogue à celle que j'avais à la fin de l'après-midi à Balbec (...) (*Le Côté de Guermantes*, p. 452)

The technological inserts in the novel are part of a modernity Proust is ready to grasp, which “makes the world writable again” (Darius, p. 95). We have a narrator who sketches out for us the marvels of his multidimensional perception capable of apprehending and creatively engaging the immanence of the past in present. In *À la Recherche du temps perdu*, sounds are emancipated dissonances in the service of individual expression and are subsumed to the larger stylistic value of the whole enterprise. Gradually, Marcel's attitude changes from his awareness and acceptance of the external world of sounds into incorporating it in order to re-enchant his fictional universe anew.

July 2014

REFERENCES

- Benjamin, Walter. (1999). *The Arcades Project*. Howard Eiland and Kevin McLaughlin transl. Cambridge: Harvard U. Press.
- Boyd Link, Stanley. (2001). "The Work of Reproduction in the Mechanical Aging of an Art: Listening to Noise." *Computer Music Journal* 25.1.
- Crary, Jonathan. (1999). *Suspensions of Perception. Attention, Spectacle, and Modern Culture*. Cambridge, London: The MIT Press.
- Danius, Sara. (2002). *The Senses of Modernism: Technology, Perception, and Aesthetics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Deleuze, Gilles. (1971). *Proust et les signes*. Paris: Presses Universitaires de France. Print
- Kittler, Friedrich. *Discourse Networks, 1800/1900*. (1990). Stanford University Press.
- Landy, Joshua. (2001) "<<Les Moi en Moi>>: The Proustian Self in Philosophical Perspective." *New Literary History* 32.1.
- Landy, Joshua. (2004). *Philosophy as Fiction: Deception, and Knowledge in Proust*. New York: Oxford University Press.
- Proust, Marcel. (1987). *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, Pléiade, 1987, I-III. Print.
- (2013). *Lettres à sa voisine*, Paris: Gallimard, Blanche. Print.
- Serres, Michel. (1980). *Le Parasite*. Paris: B. Grasset.

Lo onettiano en los bordes del realismo mágico

► MAXIMILIANO LINARES, UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO, ARGENTINA

Fecha de recepción: mayo de 2014

Fecha de aceptación: agosto de 2014

RESUMEN

Considerando el conjunto de sesenta y siete cartas que el narrador uruguayo Juan Carlos Onetti envía al crítico e historiador del arte argentino Julio E. Payró entre los años 1937 y 1955 desde Montevideo a Buenos Aires, analizaremos una serie de temas y cuestiones que adquieren una significación primordial en el plano de la poética onettiana. Se torna fundamental entonces indagar en el hecho y el modo en que se produce la recepción por parte de Onetti –el registro queda acusado en las cartas de 1937– del concepto de realismo mágico según el análisis pictórico de Franz Roh, historiador alemán de arte europeo. Asimismo, este trabajo enmarcará el desarrollo de la categoría realismo mágico en la Literatura Latinoamericana en tanto resolución diferenciada a los problemas del realismo tradicional y en cuanto diferenciación resolutive por parte de Onetti y su realismo solipsista.

PALABRAS CLAVE: Juan Carlos Onetti, realismo mágico, Franz Roh, realismo solipsista, literatura latinoamericana, arte y literatura de vanguardias.

ABSTRACT

In considering the corpus of 37 letters sent by Juan Carlos Onetti to the Argentine critic and art historian Julio E. Payró between 1937 and 1955, I set to analyze a number of topics and questions that become highly relevant for Onetti's poetics. It becomes essential here to consider Onetti's reception of the concept of realismo mágico (magical realism), which is connected—as shown in the 1937' letters—with the analysis performed by the German art historian Franz Roh. This article will take the development of the category of realismo mágico in two ways. First, in placing it within Latin American Literature, as something different from the topics of traditional realism. Second, as constituting a resolute differentiation that belongs to Onetti's solipsistic Realism.

KEYWORDS: Juan Carlos Onetti, magical realism, Franz Roh, solipsistic Realism, Latin American Literature, avant-garde literature and art.

A partir de la publicación en 2009 de las cartas¹ que el escritor uruguayo Juan Carlos Onetti mantuvo con Julio E. Payró –prestigioso crítico e historiador del arte de intensa actividad y reconocimiento tanto en el ámbito porteño como en el montevideano– desde el año 1937 hasta mediados de la década del 50 (una temporalidad histórica que no deja de tener su relevancia tal como expondremos en su momento, ya que se trata del período inmediato a las vanguardias históricas en la zona del Río de la Plata, en el cual la estética que prevalecía en la narrativa era la de lo Fantástico), conocemos desde otro punto de vista el período de formación como escritor del autor de *La vida breve* (1950), entre otras destacadas obras de la literatura hispanoamericana. Desde la primera misiva, fechada en 1937, Onetti –a los 28 años de edad– hace gala tanto de su nutrida competencia cultural en el campo artístico contemporáneo como de su dilatado conocimiento sobre lo clásico. Pululan menciones a dramaturgos y piezas de teatro franceses de la década del 20 y del 30, mezcladas con alusiones a la mitología griega o la tradición europea. Sin embargo, el tono es afable y relajado como quien conversa en un café con un interlocutor muy preparado –Payró ya es, como mencionamos antes, un reconocido crítico e historiador del arte en el ámbito del Río de la Plata– pero no siente en absoluto la obligación de rendir un examen. Entre las múltiples referencias a la alta cultura se filtran fragmentos de letras de tangos y giros coloquiales que transmiten de lleno el acento cómplice y afectuoso de los correspondientes. En esta misma primera carta relevamos la liminar mención del realismo mágico en lo que respecta a Hispanoamérica. Onetti comenta y deja asentado su conocimiento del libro del especialista alemán en arte Franz Roh, de 1925, sobre la pintura europea post-expresionista *realismo mágico. Post expresionismo. Problemas de la pintura europea más reciente*. Este último título corresponde a la versión española de 1927 traducida por Fernando Vela y editada en Madrid por la Revista de Occidente. Onetti fecha en esta epístola de 1937 su pionera recepción de los escritos del historiador del arte alemán. Verani lo certifica:

En la primera carta conservada, Onetti menciona *El realismo mágico* de Franz Roh, dedicado a la pintura europea post-expresionista de la década de los veinte, pero su interés es muy diferente y, mucho más preciso, de la lectura que harán una década después Alejo Carpentier, Arturo Uslar Pietri, Miguel Ángel Asturias y otros. Carpentier construye su poética en términos del contexto, de un referente extraliterario, asociado a la naturaleza inverosímil que pinta Henri “El aduanero” Rousseau, junglas tropicales supuestamente veracruzanas; plantea una imagen del mundo que presupone una fe en las fuerzas primitivas, indígenas o afro americanas, y en leyendas populares, introduciendo, al mismo tiempo, una categoría estética muy difundida entre los latinoamericanistas. Onetti, en cambio, comenta el realismo mágico en su acepción delimitada, sin distorsionar el sentido propuesto por Roh. (Verani, 2009a, p. 11)

1 Onetti, Juan Carlos. (2009) *Cartas de un joven escritor. Correspondencia con Julio E. Payró* editado, anotado e introducido por Hugo J. Verani. Montevideo: Trilce. Contiene 67 cartas de Onetti a Payró. En adelante se mencionará como *Epistolario* y nos referiremos a las epístolas remarcando su numeración entre [].

A partir de la liminar mención de la lectura del libro de Roh consideramos imprescindible abordar el análisis del entramado de relaciones que se suscita entre los preceptos fundamentales que releva el volumen crítico del historiador del arte, los datos apuntados en la correspondencia de Onetti y las innovaciones técnicas que realiza este último en su escritura alrededor de esos años. La pintura post-impresionista europea se erige como uno de los puntos de contacto, que decanta de la insistente mención en el Epistolario por parte de Onetti, entre la estética del narrador uruguayo y la teorización del especialista alemán. Paul Cézanne, Paul Gauguin o “el Aduanero” Rousseau son nombres que abundan en las misivas a Payró y, asimismo, son representantes primarios de la corriente o período post-impresionista (1886- 1906); esta matriz pictórica está en la base del período post-expresionista (1920- 1925) de la pintura europea, ciclo examinado por Roh².

En su advertencia preliminar, Roh fundamenta su decisión de nominar *realismo mágico* a su investigación a los fines de investir de sentido el descriptor “post-expresionismo”. Su objetivo es condensar bajo esta cláusula las figuras artísticas de la pintura europea de los últimos cinco años (1920-1925):

No doy valor especial al título de realismo mágico. Como la obra tenía que llevar un nombre significativo, y la palabra “post-expresionismo” solo dice abolengo y relación cronológica, he añadido el primer título bastante después de haber escrito la obra. Me parece, al menos, más acertado que “realismo ideal” o “verismo” o “neoclasicismo” que solo designan un aspecto del movimiento. “Suprarrealismo” significa, por ahora, otra cosa. Con la palabra “mágico” en oposición a “místico”, quiero indicar que el misterio no desciende al mundo representado, sino que se esconde y palpita tras él [...]. (Roh, 1927, “Advertencia preliminar” a *realismo mágico*..., s/p.).

El historiador y crítico de arte identifica y reúne variaciones respecto del bloque del expresionismo, estética prevaleciente hasta 1920, en un exhaustivo trabajo comparativo de las formas, líneas, texturas y colores. Postula como factor en común del impresionismo, el expresionismo y el post-expresionismo su capacidad “contra la reproducción extrínseca del mundo”, y cataloga los procedimientos que encara cada una de estas tendencias para lograrlo: “la primera, por la perespiritualización de la luz y el aire; la segunda, merced a la esquematización cubista de toda intuición; y la tercera, mediante la rigurosa separación y solidificación de lo que llamamos objetos” (Roh 1927, p. 25). En conjunto, podemos remitir estas modulaciones “contra la reproducción extrínseca del mundo” –o modo realista clásico de representación, en términos literarios– a diversas estrategias que Onetti incorpora en sus narraciones desde los comienzos de su escritura. En 1981, con la publicación de *Onetti*:

2 Roh propone y sostiene estas periodizaciones exactas, pero deja en claro que la intención es de índole didáctica, ya que los estilos pictóricos se fusionan y entremezclan, como es lógico, más allá de la datación estricta. El ciclo intermedio que corresponde al segmento entre las fechas descriptas es, por supuesto, el expresionismo.

el ritual de la impostura Verani se encolumna entre los pioneros críticos que rastrean e identifican los mecanismos de creación literaria del narrador uruguayo. El crítico uruguayo sostiene que Onetti, aun antes de la aparición de *La vida breve*, desde sus primeras novelas –*El pozo* (1939), *Tierra de nadie* (1941), *Para esta noche* (1943)– provoca un proceso de “desrealización” apuntado por la configuración fragmentaria y un estilo “alusivo-elusivo” que sugiere sin definir dando por resultado “la imagen de un mundo cotidiano, pero es un mundo mítico (íntimamente ligado a la realidad, sin duda, aunque nunca supeditado a ella), en el cual el acto creador predomina sobre la reproducción pasiva de comportamientos y situaciones observadas en la vida misma” (Verani, 1981, p. 25).

EL MÉTODO COMPARATIVO

Franz Roh basa en el método comparativo su búsqueda de diferencias entre el período expresionista y el post-expresionista, cuatro son las etapas que identifica en lo que denomina sistema expresionista:

1- El momento inicial, para Roh, tiene lugar en 1890 con la publicación del “manifiesto de Van Gogh, Gauguin y sus amigos”, luego en 1902 se fundará en Alemania el movimiento “*die Brücke*” (El puente), compuesto por la vanguardia de pintores norafricanos. La simplificación plástica y lineal dominante tiene por objeto transfigurar la naturaleza real de lo representado, aun cuando en esta primera instancia el mundo de los objetos permanece intacto: “la realidad espacial de un paisaje, por ejemplo, subsiste, aunque, resueltamente deformada en pro de **un nuevo orden sistemático**” (Roh, 1927, p. 26, destacado nuestro). En la carta [3] del epistolario Onetti reúne los nombres de Van Gogh y Gauguin para contrastarlos con el de Cézanne. Relata cómo ha pasado muchas horas observando “la *Mujer con fruto*” de Gauguin y concluye que ese cuadro es “matemáticamente perfecto” y que se destaca por sobre la obra de Cézanne porque “dentro de **un orden severo**, hay allí toda la poesía que hasta la fecha es posible poner en un cuadro” (Onetti, [3], p. 42, destacado nuestro). Onetti elogiará la obra de Cézanne en reiteradas ocasiones en el resto de su epistolario, pero lo que nos interesa observar en este punto es el hecho de apreciar, por parte del escritor uruguayo, en el cuadro de Gauguin, una de las principales características que registra Roh en la primera etapa expresionista, el “orden sistemático o severo”.

2- Aparición del cubismo y la “pintura absoluta” a partir de la primacía del color sobre la forma. Este desplazamiento redundará en la volatilización de los objetos, la difuminación progresiva de sus contornos reconocibles. Los resultados arrojan la combinación de los valores del espacio mediante una proporcionalidad arquitectónica de bloques, como el cubismo, o la plasmación de formas en apariencia improvisadas, como en Kandinsky. Onetti adopta en sus descripciones varios de estos preceptos, la estrategia de la “deformación” le

garantiza una resolución original para la transmisión del punto de vista de sus personajes. En la novela corta *Los adioses* (1954) encontramos un claro ejemplo de esta estrategia descriptiva, así lo entiende José Pedro Díaz (1987) cuando analiza el principio del relato, específicamente su segundo párrafo:

Quisiera no haberle [al hombre] visto más que las manos, me hubiera bastado verlas cuando le di el cambio de los cien pesos y los dedos apretaron los billetes, trataron de acomodarlos y, en seguida, resolviéndose, hicieron una pelota achatada y la escondieron con pudor en un bolsillo del saco; me hubieran bastado aquellos movimientos sobre la madera llena de tajos rellenos con grasa y mugre para saber que no iba a curarse, que no conocía nada de donde sacar voluntad para curarse (Onetti, 2009, *Novelas cortas*, p. 35).

José Pedro Díaz observa cómo a través de la descripción de las manos del recién llegado al almacén, el almacenero – personaje narrador del relato – transmite los estados de ánimo del visitante y las consecuencias de esto sobre el desenlace de la historia en apenas unas líneas: “Además, estas mismas frases participan también de una fuerte ambigüedad, porque aluden a lo que el personaje – “el hombre” – siente, según imagina – ¿por qué? – el narrador. Quien narra **no es la tercera persona omnisciente**, sino concretamente el dueño del comercio donde “el hombre” toma una cerveza. La utilización de **la técnica del punto de vista nos hace participar** de un pensamiento del protagonista que proviene de otro personaje, quien, sobre lo que ve, imagina” (Díaz, 1987, p. 97, destacados nuestros). Estos inhabituales puntos de vista a los que antes aludimos, encuentran en Onetti siempre un asidero en sus constructos descriptivos. Por lo general, uno de sus narradores califica de un modo particular lo que observa para transmitirlo a otro personaje o directamente al lector. Es el caso de otro de los fragmentos de esta misma *nouvelle*:

El hombre entró con una valija y un impermeable; **alto, los hombros anchos y encogidos, saludando sin sonreír** porque su sonrisa no iba a ser creída y se había hecho inútil y contraproducente desde mucho tiempo atrás, desde años antes de estar enfermo. Lo volvió a mirar mientras tomaba la cerveza, vuelto hacia el camino y la sierra; y observé sus manos cuando manejó los billetes en el mostrador, debajo de mi cara. Pero no pagó al irse, sino que se interrumpió y vino desde el rincón, **lento, enemigo sin orgullo de la piedad, incrédulo**, para pagarme y guardar sus billetes con aquellos dedos jóvenes envarados por la imposibilidad de sujetar las cosas (Onetti, 2009, *Novelas cortas*, p. 36, destacados nuestros).

Dijimos antes “constructo descriptivo”; nótese en ambos destacados de la cita la armazón de tres elementos concatenados para calificar al personaje: ya sea con una triple adjetivación, “triadjetivación”, como en el segundo caso; o ya sea con una combinación de dos atributos y un gerundio, “trinomio”, como en el primero. Como en estos dos ejemplos, la composición descriptiva en Onetti muchas veces encabalgna en sus oraciones dos términos pertenecientes

o relativos a un único campo semántico con un tercero totalmente ajeno al mismo. La lentitud no está relacionada directamente con lo impío o lo increíble, dos atributos que pertenecen efectivamente al mismo universo de sentido; asimismo, la caracterización de la complexión física del visitante relaciona la altura con el formato de la espalda, pero deja afuera por completo el modo de sonreír del sujeto. Esta logradísima y repetida operatoria descriptiva por parte de Onetti proporciona al lector la información “deformada” de un modo muy particular, o sea, desde el ángulo o punto de vista que sus personajes narradores decidan abordar.

3- Surge el “constructivismo” como superación de un arte en particular a través de la fusión de la pintura, la escultura y la arquitectura. Nuevos efectos de líneas, de superficies, de cuerpos y renovados materiales aportan su innovación técnica, “la máquina, con su poderosa mecánica, se convierte en símbolo y modelo” (Roh, 1927, p. 27). Se plantea un nuevo racionalismo contra la “desidiosa” tendencia a lo natural, a la “evolución orgánica”, asistimos al reposicionamiento de la inteligencia frente a lo instintivo, de la máquina ante lo animal. Joaquín Torres García, el más reconocido y emblemático pintor uruguayo, definió su estética como “constructivismo” y poco después le aplicó la denominación de “universalismo constructivo”. Se trata de un arte de gran contenido ideológico, ya que aspiraba a dar una visión unitaria del Mundo por medio de una rígida estructura y de un esquematismo formal y colorístico, sin llegar a la abstracción total. Por eso las obras del pintor están llenas de alusiones a la realidad, como propone Jardí: “Torres García incluye en los recuadros de sus composiciones, representaciones de objetos usuales: un reloj, un martillo, un ánora, o bien figuraciones de seres vivientes: un pez, un hombre. Así el contemplador de esta especie de jeroglífico **nunca llega a tener la impresión de estar desligado de la realidad perceptible**”. (Jardí 1987, p. 98, destacado nuestro). En consonancia con las resoluciones formales que proponemos en la obra de Onetti, el componente constructivista resulta evidente en tanto la operación de montaje y desmontaje del realismo conserva la remitencia al referente, no se desliga totalmente de esa realidad perceptible.

4- Como estadio ulterior del expresionismo Roh propone el subgrupo del “futurismo”, entendido este como el mecanismo capaz de captar y transmitir “de un modo singular la emoción de simultaneidad”. En la tela se pinta yuxtapuesto lo que en el tiempo está separado; ahora las fases sucesivas se representan simultáneas, formando una única acción. El ensamble de estas escenas temporoespaciales amalgamó “los fragmentos de la realidad más palpable con las curvas más abstractas, de modo que estas ensambladuras y perforaciones producían el efecto de fuerzas enigmáticas palpando tras las cosas” (Roh 1927, p. 30). Aquí, en este particular efecto reside el “realismo mágico de Franz Roh, quien advertía al lector al comenzar su libro: “[...] con la palabra ‘mágico’ en oposición a ‘místico’, quiero indicar que el misterio no desciende al mundo

representado, sino que se esconde y palpita tras él...” (Roh, 1927, *Advertencia preliminar*, s/p).

La relevancia de este último fragmento se potencia si tomamos en cuenta lo que define por negatividad, es decir, cuando Roh refiere que el “misterio no descende al mundo representado” descarta uno de los postulados básicos del tópico fantástico. En el prólogo a la *Antología de la literatura fantástica* (1940), de J. L. Borges, Silvina Ocampo y A. Bioy Casares, firmado por éste último, se afirma que una de las leyes básicas para identificar un texto con el género antologizado es “que en un mundo plenamente creíble sucediera un solo hecho increíble; que en vidas consuetudinarias y domésticas, como las del lector, **sucediera el fantasma**” (Bioy Casares, 1940, p. 6-7, destacado nuestro). Por fantasma, en este prólogo, Bioy entiende sucesos sobrenaturales (aparición de espectros o ánimas) o metafísicos (más allá de las leyes de la física, como viajes en el tiempo, por ejemplo). Entonces, al descartar el “descenso” o aparición *ex nihilo* del fantasma, Roh invalida entre los rasgos de la pintura analizada el componente fantástico, deslinda la intromisión milagrosa o paranormal. Del mismo modo opera Onetti en la elección de una estética que descarta de plano el acontecer de hechos sobrenaturales, pues en su narrativa siempre se conserva el dispositivo perceptual afincado en los cánones realistas. En esta instancia Roh considera “el sueño” como posible fundamento exterior de estas unidades pictóricas que consiguen el deseado efecto dinámico de simultaneidad y, a la vez, poseen el enigmático efecto palpitante: durante el “sueño las vivencias parciales se empujan y comprimen unas a otras, en misterioso combate y penetración” (1927, p. 31). Ya no en el terreno onírico sino en el de la ensoñación de la vigilia o el - ‘soñar despierto’ -, los personajes de Onetti agolpan deseos, vivencias y situaciones en un fluir desbocado de la conciencia, no de la inconsciencia. La organización de tales elementos en el relato se cumplimenta a través de las operaciones vanguardistas de incrustación, montaje y salto de planos, monólogos interiores, entre otras.

LOS NUEVOS OBJETOS Y LA VUELTA A LA OBJETIVIDAD

La corriente expresionista determina como plausible de reproducción, en flagrante reacción contra el impresionismo, el conjunto de objetos fantásticos, supraterráneos y remotos. Cuando refiere a lo cotidiano y corriente, lo representa distante o transfigurado en un “exotismo chocante”. Estos son los tópicos principales que serán desplazados por los nuevos del post-expresionismo para Roh. El especialista alemán presta mucha atención al hecho de que este último movimiento pareciera disipar por completo “el ensueño *fantástico* y cómo “nuestro *verdadero mundo* resurge ante nuestros ojos” (Roh, 1927, p. 36, destacados nuestros). En la tematización de la pintura post-expresionista verificamos un retorno a lo terrenal, temas trascendentales y religiosos desa-

parecen casi por completo en la selección de autores de Roh—Carrá, Chirico, Citroën, Schrimpf, Mense, Spies, Severini, entre otros. Como apuntábamos arriba, el misterio no desciende, palpita detrás de estos objetos ordinarios que se invisten de “una significación más honda y rozan misterios que están amenazando siempre la tranquila seguridad de los simples e ingenuos” y continúan “siendo ajenos al concepto corriente del realismo” (p. 37). Esta última aseveración posiciona al post-expresionismo en el vaivén al que —en palabras de Roh— el arte siempre se siente compelido, esto es, el devenir entre la devoción al mundo del ensueño y la adhesión al mundo de la realidad. El movimiento, finalmente, inclina la balanza hacia el restablecimiento de la objetividad³ y se expresa en la antedicha elección de un universo más mesurado de temas.

Para el impresionismo la existencia de los objetos va de suyo, pues este movimiento considera evidente la presencia en la pintura de los elementos que conforman un mundo. Para el expresionismo también existían estos objetos, pero este revalidó su sentido en los niveles y ritmos de la forma al punto de desintegrar sus contornos; la composición, la disposición y entramado de líneas y colores supeditan a la mínima trascendencia la captación del objeto. Desde el post-expresionismo se pretenderá “reintegrar la realidad en el nexo de la visibilidad”, la pintura como espejo de la exterioridad palpable, pero —aclara Roh— “sin aludir para nada a esa actitud instintiva que estuvo vinculada a los últimos realismos del arte europeo” (1927, p. 39). Cuando el expresionismo ha arribado ya a su cuarta estancia, es decir, al “futurismo” —siempre en términos de Roh— la necesidad de reproducción de lo simultáneo arriba a su apoteosis y el post-expresionismo se hace cargo captando “en medio de un tumulto uniforme de trazos de pura composición [...] este enigma de toda quietud en medio del general devenir, de la universal disolución” (p. 45). Centrando sus procedimientos en torno al objeto referencial —traspasando la superficie lineal— los artistas post-expresionistas coagulan un estilo que se sitúa entre los extremos del sensualismo informe (expresionismo) y el esquematismo superestructurado (mimesis duplicadora): “La pintura siente ahora la realidad del objeto y del espacio, no como una copia de la naturaleza, sino como una segunda creación” (p. 48). A partir de esta definición de Roh, se puede deducir que la postura post-expresionista practica un rechazo a la mimesis fidedigna y transcriptora del mundo de lo real y se acerca a la noción de creacionismo de las vanguardias históricas (Vicente Huidobro y Pierre Reverdy, vertiente que dicho sea de paso Onetti rescata y textualiza en sus ficciones⁴) y que, como

3 Al finalizar el libro, Roh brinda una lista de más de cincuenta pintores que trabajan en la dirección post-expresionista. La mayoría de ellos integrarán una gran exposición organizada en el Palacio de Arte de Manheim, en 1925, por Gustav Hartlaub bajo el título *Die Neue Sachlichkeit (La nueva objetividad)*, término que desplazará, en el ámbito de la pintura, por mucho tiempo, al concepto de realismo mágico.

4 Por supuesto nos referimos a la creación de Santa María por parte de Juan María Brausen y a otras invenciones incorporadas por sus personajes narradores, como el caso de la “idea-chivo” signada por Ambrosio, el proxeneta perfeccionador de la historia de Rita y el chivo en *Para una tumba sin nombre* (1959).

sabemos, tendrá en el invencionismo de las vanguardias de los 50 y 60 una continuidad natural.

Por el registro de las cartas dirigidas a Payró, ya hemos analizado el profundo interés estético que Onetti tenía por la tríada de pintores post-impresionistas europeos—Cézanne, Gauguin, “el Aduanero” Rousseau— de fines del siglo xix y principios del xx. Coincidentemente, estos artistas encarnan las principales influencias de los post-expresionistas propuestos por Roh como los renovadores de la pintura en la segunda década del siglo xx. El resultado, o uno de ellos al menos, de la lección artística que Onetti aprehende de la pintura post-impresionista se verá reflejado, para Verani, en la destreza técnica que incorpora en su escritura. Procedimientos tales como la mezcla de planos, yuxtaposiciones y simultaneidades espaciales y temporales, descripciones, manejo de la luminosidad de las escenas, entre otros, remiten directamente—aunque no de modo exclusivo— a la tenaz observación por parte del narrador uruguayo de la obra de los pintores de la corriente mencionada.

El cambio esencial en la pintura post-impresionista—la que apasiona a Onetti y que resurge en el arte de los veinte y los treinta, estudiado por Roh, consiste en una vuelta a lo real, a una nueva objetividad, y, ante todo, a una estética que no quiere ser imitativa, descriptiva o anecdótica, ni es un reflejo de la naturaleza, sino una creación que reconstruye el mundo de lo visible, poniendo de manifiesto **la convivencia de lo objetivo y lo subjetivo, lo irracional y lo racional**. Lo que importa es la composición, el poder de la ensoñación para dictar escenas, conservándose **el dominio de lo reconocible, el flujo de la vida real proyectada a un plano interior** (Verani, 2009b, p. 11, destacado nuestro).

De la convivencia entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo irracional y lo racional surge el matiz misterioso que tiñe los textos de Onetti, acaso el misterio de lo mágicorealista—en ningún caso místico o sobrenatural, retomando a Roh— sin desasir el “dominio de lo reconocible”⁵, a la manera de los post-expresionistas, poseedores de una conciencia plena de los contornos realistas de la figura y de las posibilidades de su distorsión⁶. En el accionar narrativo de Onetti, como venimos sosteniendo, esta operación de armado y desarmado de los cánones del realismo—de postulación de narradores omniscientes que resultan reconfigurados en múltiples personas gramaticales y puntos de vista, de desdoblamiento, de intersticios temporales que modifican y desactivan la linealidad cronológica de la saga sanmariana, entre otros procedimientos— se nutre durante toda su “etapa de formación como escritor” de las lecciones estéticas no solo de la literatura sino de manera sustancial de la pintura contemporánea.

5 Por “dominio de lo reconocible” consideramos, con Roh, la diferencia sustancial entre el post-expresionismo respecto del expresionismo, es decir, el retorno a la delimitación de la figura, la restitución del contorno, que había sido abandonada por los procedimientos “deformantes” del arte expresionista.

6 Procedimiento ya extremado por sus inmediatos antecesores, los expresionistas.

APROPIACIÓN DEL TÉRMINO REALISMO MÁGICO

El título original del libro en alemán del crítico e historiador del arte Franz Roh es *Nach-Expressionismus, magischer Realismus. Probleme der neuesten europäischen Malerei*, de 1925⁷. Cuando sea traducido dos años más tarde, 1927, por Fernando Vela, a instancias de José Ortega y Gasset y en edición de su *Revista de Occidente* el título se convertirá en *realismo mágico. Post-expresionismo. Problemas de la pintura europea más reciente*⁸. Es notorio el hecho de la inversión de la cláusula principal del título de la versión alemana a la edición española, por lo cual el sintagma “realismo mágico” supedita directamente al de “Post-expresionismo” y aún más: al de *Problemas de la pintura europea más reciente* —en la edición española la tipografía de mayor tamaño y destaque del primer sintagma diferencia y somete claramente a los otros dos. Además, llama la atención que en la portada misma el nombre de Franz Roh se reproduce, dominante sobre el resto del texto, con una tipografía de tipo cubista en colores rojo y negro en composición cuasi quiásmática y con el detalle de la reproducción de un pequeño objeto —al parecer un florero perteneciente a una/s de las tantas “naturalezas muertas” analizadas por Roh— compuesto por una mitad que obedece a la línea expresionista y la otra mitad de clara línea post-expresionista, objeto inexistente en la versión original alemana⁹.

De esta manera se destaca, en la edición española, una elección de realce del nombre del autor y de la categoría “realismo mágico” sobre la de “post-expresionismo”. Jerarquización que contrasta no solo con la cubierta del libro original en alemán, sino con la primera parte de la advertencia preliminar donde Roh deja bien en claro que “no doy valor especial al título de ‘realismo mágico’. Como la obra tenía que llevar un nombre significativo y la palabra ‘post-expresionismo’ solo dice abolengo y relación cronológica, he añadido el primer título bastante después de haber escrito la obra.” (Roh, 1927, *Advertencia preliminar a realismo mágico...*, s/p). Se inaugura así, con este efecto de desplazamiento, la apropiación en lengua española de una categoría, el realismo mágico, que desarrollará en Latinoamérica un rico y controvertido periplo¹⁰.

7 *Nach-Expressionismus, magischer Realismus. Probleme der neuesten europäischen Malerei*. Leipzig Klinkhardt y Biermann, 1925.

8 *Realismo mágico. Post-expresionismo. Problemas de la pintura europea más reciente*. Traducción de Fernando Vela. Madrid Revista de Occidente, 1927.

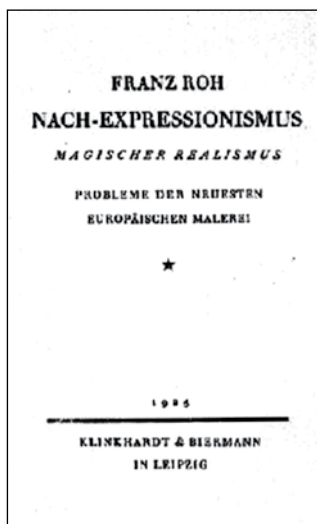
9 La elección y colocación de este objeto en la portada del libro, en la edición de Revista de Occidente, impreso en colores rojo y negro en asimétricas mitades se particulariza aún más con el dato de que las 88 láminas de las pinturas que Roh seleccionó para su volumen alemán se reproducen, en la versión española, en blanco y negro.

10 Unas páginas más adelante retomaremos este tópico y desarrollaremos el devenir de este concepto.



Reproducción portada *realismo mágico*. *Post expresionismo. Problemas de la pintura europea más reciente*. Madrid, Revista de Occidente, 1927.

Reproducción portada original *Nach-Expressionismus, magischer Realismus. Probleme der neuesten europäischen Malerei*. Leipzig Klinkhardt y Biermann, 1925.



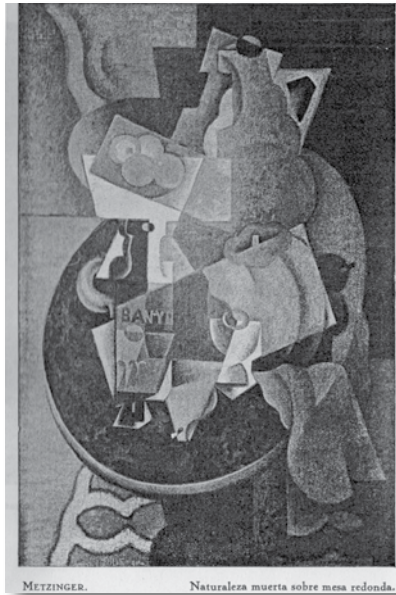
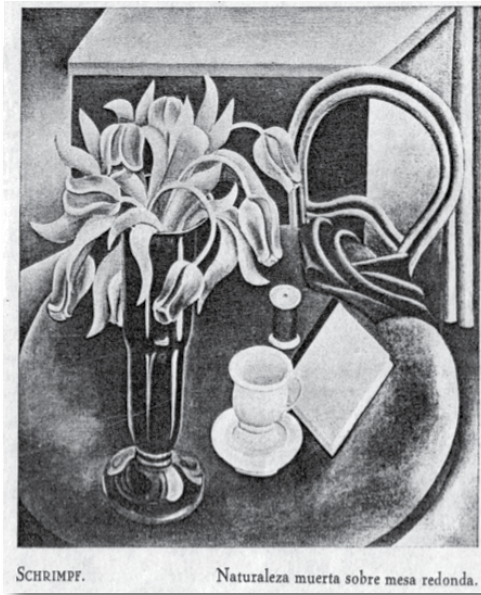
Esta selección tipográfica de contraste de colores y, particularmente, del único objeto reproducido en la portada de la edición de *Revista de Occidente* asevera y confirma el método comparativo propuesto por Roh para intentar determinar los elementos principales de las estéticas que pretende relacionar en su tesis, o sea, la expresionista y la post-expresionista. Siguiendo el método que su profesor, Heinrich Wöllflin, aplicó unos años antes para comparar el arte renacentista y el arte barroco, Roh puntualiza veintidós características para tomar en cuenta en la diferenciación:

EXPRESIONISMO – POST-EXPRESIONISMO

1. Objetos extáticos <i>Ekstatische Gegenstände</i>	1. Objetos planos <i>Nüchterne Gegenstände</i>
2. Abundante temática religiosa <i>Viel religiöse Vorwürfe</i>	2. Escasa temática religiosa <i>Sehr wenig religiöse Vorwürfe</i>
3. Objetos contenidos, suprimidos <i>Objekt unterdrückend</i>	3. Objetos explicitados con una mayor clarificación <i>Objekt verdeutlichend</i>
4. Rítmico <i>Rhythmisierend</i>	4. Representativo <i>Darstellend</i>
5. Emocionante, excitante, suscitador <i>Erregend</i>	5. Profundo <i>Vertiefend</i>
6. Excesivo, desmesurado <i>Ausschweifend</i>	6. Bastante estricto, purista <i>Eher streng, puristisch</i>
7. Dinámico <i>Dynamisch</i>	7. Estático <i>Statisch</i>
8. Fuerte, energético <i>Laut</i>	8. Tranquilo, calmó <i>Still</i>
9. Sumario, resumido, concentrado <i>Summarisch</i>	9. Sostenido, continuo <i>Durchführend</i>
10. Imagen cercana, evidente, patente <i>Vordergründig (Nahbild)</i>	10. Imagen próxima y lejana, latente, atrás de <i>Vorder- und hintergründig (Nahbild + Fernbild)</i>
11. Hacia adelante <i>Nach vorn treibend</i>	11. Hacia atrás, en retroceso <i>Auch zurückfliehend</i>

12. Gran tamaño <i>Großformig</i>	12. Gran tamaño y múltiples columnas <i>Großformig + vielspältig</i>
13. Monumental <i>Monumental</i>	13. Miniatura <i>Miniaturartig</i>
14. Caliente <i>Warm</i>	14. Fresco, frío <i>Kühl, bis kalt</i>
15. Coloración gruesa, espesa, densa <i>Dicke Farbsubstanz</i>	15. Coloración fina, delgada capa de pintura <i>Dünne Farbschicht</i>
16. Rugoso, áspero <i>Aufrauhend</i>	16. Liso, suave, removido <i>Glättend, vertrieben</i>
17. Como roca desnuda, en bruto <i>Wie unbehauenes Gestein</i>	17. Como de metal pulido, bruñido <i>Wie blank gemachtes Metall</i>
18. Proceso de trabajo (factura) y conservación de rastros <i>Arbeitsprozeß (Faktur) spüren lassend</i>	18. Borramiento del proceso de trabajo (pura objetivación) <i>Arbeitsprozeß austilgend (reine Objektivierung)</i>
19. Deformación expresionista de los objetos <i>Expressive Deformierung der Objekte</i>	19. Armónica limpieza de los objetos <i>Harmonische Reinigung der Gegenstände</i>
20. Riqueza de diagonales, con predominancia de ángulos agudos <i>Diagonalreich (in Schrägen), oft spitzwinklig</i>	20. Ángulos rectos, paralelos al marco <i>Eher rechtwinklig, dem Rahmen parallel</i>
21. Trabajando contra los bordes de la imagen <i>Gegen die Bildränder arbeitend</i>	21. Afirmados dentro de los bordes de la imagen <i>In ihnen festsitzend</i>
22. Primitivo <i>Urtümlich</i>	22. Civilizado, cultivado <i>Kultiviert</i>

A modo de ejemplificación del pasaje de la pintura expresionista hacia la post-expresionista reproducimos tres series comparativas de láminas del libro de Roh seguidas por las glosas que el mismo autor anotó como epígrafes analíticos de las imágenes.



Naturalezas muertas sobre mesa redonda

“En la obra de Schrimpf se observa la nueva solidez en la sustancia de realidad y fuerza espacial con que están extendidos la mesa, las plantas, los utensilios. En Metzinger (que después ha variado), casi los mismos utensilios; pero lo que más se afirma es la redondez de la mesa. Por lo demás, saltos audaces de la perspectiva horizontal a la vertical; atrevidas ensambladuras, despedazamientos y penetraciones de los objetos. En lugar de esos ritmos galopantes y atropellados, hay, en la obra de Schrimpf, la constancia de la melodía.” (Roh, 1927, p. 136).

El capítulo número 7 de *La vida Breve* se titula “Naturaleza muerta”, en él se describe minuciosamente, desde el punto de vista del narrador Brausen, el interior de un departamento vecino como si se tratara de un escenario pictórico. Sabido es que en una entrevista realizada por Luis Harss (1966) Onetti declara que esa “escenografía inmutable fue “robada” de una naturaleza muerta de [Iván] Albrigh –una acuarela para una edición de lujo de *El retrato de Dorian Grey* (título sugestivo)– [...]” (Harss, 1981, [1966], p.

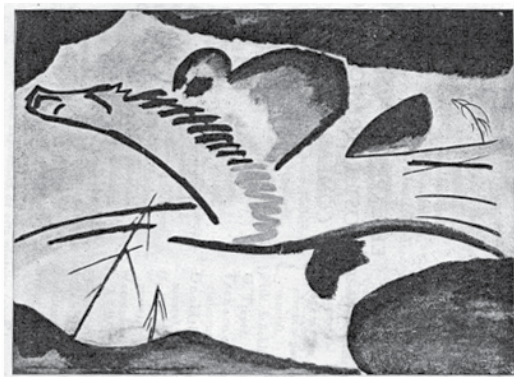
230). La novedad la aporta el agudo ensayo de Laura Pollastri, “La opinión del espejo: ficción e imagen en la escritura de Juan Carlos Onetti” (mimeo), en donde la especialista no solo identifica la pintura de Albrighth señalada por Onetti sino que recaba el *modus operandi* del escritor y formaliza un significativo agregado al modo de lectura de la representación en la obra del uruguayo. “Wherefore Now Ariseth the Illusion of a Third Dimension” (1931), es el nombre del cuadro –informa Pollastri, y traduce “Por eso ahora surge la ilusión de una tercera dimensión”– de Iván Albrighth (Estados Unidos, 1897- 1983). Albrighth es clasificado, en la historia del arte, como un pintor perteneciente a la corriente mágicorrealista, reconocido por su tratamiento de los temas de la muerte, la vida y el acaecer del tiempo y por la factura de la pintura del Dorian Grey avejentado, encargada para la película hollywoodense *El retrato de Dorian Gray* (1945), basada en la homónima novela de Oscar Wilde, dirigida por Albert Lewin. Onetti toma en *La vida breve* la lección Albrighth en la minuciosa descripción de la escena, que reproducimos íntegra para graficar el uso en común entre las estrategias estilísticas del uruguayo y las técnicas mágicorrealistas del pintor estadounidense:

La luz caía verticalmente del techo y luego de tocar los objetos colocados sobre la mesa los iba penetrando sin violencia. El borde de la frutera estaba aplastado en dos sitios y la manija que la atravesaba se torcía sin gracia; tres manzanas, diminutas, visiblemente agrias, se agrupaban contra el borde, y el fondo de la frutera mostraba pequeñas, **casi deliberadas abolladuras y viejas manchas que habían sido restregadas sin resultado**. Había un pequeño reloj de oro, con solo una aguja, a la izquierda de la base maciza de la frutera que parecía pesar insoportablemente sobre el encaje, de hilo, con algunas vagas e interrumpidas manchas, con algunas roturas que alteraban bruscamente la intención del dibujo. En una esquina de la mesa, siempre en el sector de la izquierda, entre el reloj y el borde, encima de la parte más luminosa, un poco arrugada, de la carpeta de felpa azul, otras dos pequeñas manzanas amenazaban rodar y caer al suelo; una oscura y rojiza, ya podrida; la otra, verde y empezando a pudrirse. Más cerca, sobre la alfombra de trama gruesa, exactamente entre mis zapatos y el límite de la sombra de la mesa, estaba **caída, arrugada, una pequeña faja de seda rosa, con sostenes de goma, ganchos de metal y goma; deformada y blanda, expresando renuncia y una ociosa protesta**. Sin moverme, descubrí debajo de la mesa una pequeña botella tumbada, formas de manzanas que acababan de rodar. En el centro de la mesa, **dos limones secos chupaban la luz, arrugados**, con manchas blancas y circulares que se iban extendiendo suavemente bajo mis ojos. La botella de Chianti se inclinaba apoyada contra un objeto invisible y en el resto de vino de una copa unas líneas violáceas, aceitosas, se prolongaban en espiral. La otra copa estaba vacía y empañada, reteniendo el aliento de quien había bebido de ella, de quien, de un solo trago, había dejado en el fondo una mancha del tamaño de una moneda. A mi derecha, al pie del marco de plata vacío, con el vidrio atravesado por roturas, vi un billete de un peso y el brillo de monedas doradas y plateadas. Y además de todo lo que me era posible ver y olvidar, además de **la decrepitud de la carpeta** y su color azul

contagiado a los vidrios, además de los desgarrones del cubremantel de encaje que registraban antiguos descuidos e impacencias, estaban junto al borde de la mesa, a la derecha, los paquetes de cigarrillos, llenos e intactos, o abiertos, **vacíos, estrujados**; estaban además los cigarrillos sueltos, algunos manchados con vino, retorcidos, con el papel desgarrado por la hinchazón del tabaco. Y estaba, finalmente, el par de guantes de mujer forrados de piel, descansando en la carpea como manos abiertas a medias, como si las manos que habían abrigado se hubieran fundido grado a grado dentro de ellos, abandonando sus formas, una precaria temperatura, el olor a fósforo del sudor **que el tiempo gastaría hasta transformarlo en nostalgia**. No había nada más, no había tampoco ningún ruido reconocible en la noche ni en el edificio (Onetti, 2005, p. 57-58, destacados nuestros).

Varios de los ítems o puntos encuadrados por Roh en la comparación entre el expresionismo y el post-expresionismo pueden deslindarse de la composición de la descripción onettiana, y se revelan solidarios con la pintura de Albright: n° 3 objetos explicitados con una mayor clarificación, n° 5 profundo, n° 9 sostenido/continuo, n° 14 fresco/ frío, entre otros. Pollastri apunta la estrategia del escritor: “el autor arma un detallado escenario que **parecería convocar la presencia de lo real**: los objetos dispuestos, la luz que los ilumina generan una percepción casi táctil de cada uno de los elementos que parecen dispuestos para producir un estado de conciencia: *tempus fugit*” (destacado nuestro). Como vemos, el paso del tiempo (**que el tiempo gastaría hasta transformarlo en nostalgia**), la fuga de la juventud (**caída, arrugada, una pequeña faja de seda rosa, con sostenes de goma, ganchos de metal y goma; deformada y blanda, expresando renuncia y una ociosa protesta**), la pérdida de la frescura de los objetos (**dos limones secos chupaban la luz, arrugados**), colaboran –como en la pintura del corrompido Dorian Gray hecha por Albright, famoso no solo por sus retratos sino por sus autoretratos llevados a cabo periódicamente hasta el año mismo de su muerte– en la construcción premeditada (“el autor arma un detallado escenario que **parecería convocar**”) del clima enrarecido de una de las tantas vidas breves que Onetti logró, de tan singular manera, hacer deambular por la textura de esta novela.

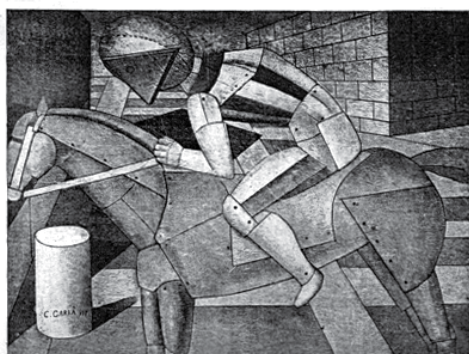
Dos figuras se mueven en la misma dirección por el espacio. Carrá todavía construye por partes estereométricas (fase inicial del post-expresionismo), método que después ha abandonado. Pero en contraposición a Kandinsky, que todavía persevera en la geometría, aun en las obras marcadamente nuevas, Carrá se refiere a un caballo “real” en un espacio “real”. Mientras la obra de Kandinsky parece como una aparición de ensueño, en Carrá todo es realidad sólida, la figura es tangible y el espacio invita a entrar en él (Roh, 1927, p. 135).



KANDINSKY.

Jinete.

Imagen expresionista



CARRÁ.

Jinete.

Imagen post-expresionista

Las cualidades de solidez y tangibilidad del cuadro post-expresionista son logradas por la sumatoria de características que conforman una técnica, por ejemplo observamos cómo son aplicados en la pintura de Carrá los ítems 19 (armónica limpieza de objetos) y 21 (trazos afirmados dentro de los bordes de la imagen) del listado comparativo. Respecto a la “construcción estereométrica”¹¹, que resalta Roh, se torna evidente la preocupación por disponer en la superficie de la tela los elementos de modo estático (ítem 8) y definido o civilizado (ítem 22). Se evita de este modo el efecto de aparición del ensueño en el sentido onírico, presente en el lienzo expresionista de Kandinsky y canalizado en la difuminación de los bordes y trazos cercana a la abstracción (ítems 19, “deformación expresionista de los objetos”, y 22, “primitivo”). En la obra de Juan Carlos Onetti, como venimos aseverando, el constructo de ensoñaciones pergeñadas por sus personajes narradores no se corresponde directamente con el ámbito

11 “Estereometría: parte de la geometría que trata de la medida de los sólidos, superficies y volúmenes en el espacio” (diccionario Real Academia Española). El emplazado estereométrico sirve como antecedente al efecto estereoscópico que abordaremos y explicitaremos más adelante.

onírico, en el sentido de aparición de imágenes inconscientes durante el acto de dormir. En todos los casos, las descripciones que encara la voz narrativa dejan en claro el procedimiento por el cual, durante la vigilia del sujeto, en territorio del “soñar despierto”, se procede a elucubrar un guión mental o imaginario. Así se relata desde sus primeros cuentos de la década del 30 (“Avenida de Mayo-Diagonal- Avenida de Mayo”, 1933, y “El posible Baldi”, 1936) y se reafirma en el método de creación de la ciudad de Santa María.



Imagen post-expresionista - Ciudad mundial

Obsérvese en estos dos cuadros, ante todo, la exacerbación de la minuciosidad, que quiere hacer sensible las más pequeñas grietas de los muros, los ínfimos poros de este cuerpo urbano, estrechamente amontonado. Se ve ahora, como por un microscopio, a los hombres pulular en la más honda profundidad de las celdillas de este gigantesco panel. (Minuciosidad en la imagen pegada, pero que no depende de la fotografía, sino al revés: la fotografía se insertó en la pintura, por haberse despertado el goce en la exactitud objetiva). (Roh, 1927, p. 136).

El acto de pegar, incrustar fotografías en la tela homologa al procedimiento de incrustación y montaje desarrollado ya en los tempranos relatos de Onetti, como en los cuentos *Avenida de Mayo- Diagonal- Avenida de Mayo* (1933) o *El posible Baldi* (1936), o en novelas como *Tierra de nadie* (1941), por citar solo algunos ejemplos. El dispositivo de descripción de estos contextos urbanos en los relatos mencionados se fundamenta en la permanente espacialización de elementos que irrumpen en el plano de la narración y se posicionan, gráfica y semánticamente, fuera del hilo conductor de la historia. Como en el caso del cuento de 1933, donde el tránsito del personaje de Víctor Suaid es atravesado por los anuncios del visor luminoso instalado en plena vía pública, con la correspondiente interferencia gráfica de destaque del texto publicitario sobre el fluir de la tipografía regular del relato principal. Este es el período onettiano anterior a *La vida breve*, sindicado por la crítica como realismo urbano.

AVATARES DE LA NOCIÓN DE “REALISMO MÁGICO” EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA

En 1998 se publica uno de los libros más completos sobre la temática del realismo mágico, nos referimos a *Historia verdadera del realismo mágico*, de Seymour Menton. El especialista norteamericano –quien estudia esta categoría desde la década del sesenta– se propone, en su completo volumen, demostrar que el realismo mágico es una tendencia artística surgida de la pintura analizada por Roh en la década de 1920 y que en su larga deriva alcanza mayor reconocimiento internacional en la narrativa latinoamericana de los años 60 y 70. En concreto, aboga por una interpretación “internacionalista” de la categoría que no deje afuera los elementos originarios del post-expresionismo alemán y que no pierda de vista la interrelación entre las artes. Ensayo una exhaustiva y muy útil “cronología internacional comentada del término realismo mágico” (Menton, 1998, p. 209) donde recaba las principales recepciones críticas relativas a su objeto de estudio.

Entre las que resultan pertinentes a nuestro enfoque observamos las referencias a una escuela holandesa de pintura que abogó por la preservación del concepto de Roh. En la pintura holandesa, a diferencia de la alemana, el término “realismo mágico” triunfó ante el de “Nueva objetividad”, y varios fueron cultores destacados de esta estética. Entre ellos Carol Albert Willink (1900- 1983) resultó el más trascendental de su camada para la historia de las artes, sus retratos con un enfoque ultrapreciso abarcan el período desde 1926 hasta los años setenta. Él se autodenominaba, en contraposición al realismo mágico y al surrealismo, cultor de un arte que “es más realismo imaginario” (Menton, 1998, p. 217). Resulta interesante observar que esta denominación de “realismo imaginario” se encuentra relacionada con la concepción que desarrolla respecto de la técnica onettiana el especialista chileno Jaime Concha, quien a su vez resalta la plasticidad visual de las descripciones que evidencia en Onetti la posibilidad de “conquista[r] cimas de creación, al dominar una irrealidad que brota, como extraña conciencia, por parte de la realidad, de sus propias y asombrosas posibilidades” (Concha, 2009 [1969], p. 695). Es decir, si estos pintores holandeses, como Willink, utilizaban las técnicas post-expresionistas descritas por Roh y se autoadscriben a una especie de “realismo imaginario” es plausible afirmar, en la estela interpretativa de Concha, que Onetti sustenta en procedimientos del post-expresionismo o realismo mágico, al menos, algunas de las innovaciones estilísticas de su renovadora escritura.

Menton repasa el reposicionamiento y devenir de la categoría del realismo mágico no solo en la pintura sino también en literatura. Recordemos que para Menton inicialmente, hasta el año 1964, el realismo mágico consiste básicamente en “una precisión exagerada [que] da a la realidad un toque de magia”, pero luego muda su postura cuando afirma que “en la literatura, el efecto mágico se logra mediante la yuxtaposición de escenas y detalles de gran realismo con escenas completamente fantásticas” (Menton, 1998, p. 227).

Interesa la definición completa que brinda en el primer ensayo que compone su libro, *El realismo mágico en la pintura y en la literatura internacionales. El gato emblemático*:

El realismo mágico es la **visión de la realidad** diaria de un **modo objetivo, estático y ultrapreciso, a veces estereoscópico**, con la introducción poco enfática de algún elemento inesperado o improbable que crea un efecto raro o extraño que deja desconcertado, aturrido o asombrado al observador en el museo o al lector en su butaca. (Menton, 1998, p. 20, destacado nuestro).

Si dividimos en dos bloques la explícita interpretación de Menton, obtenemos una segunda fracción—luego de nuestro destacado—que no consideramos atinada porque se contrasta con el ordenamiento básico de complementación de los órdenes natural y sobrenatural sin aparente alteración por parte de las estrategias de narración, y por ende en el efecto de lectura, explicitado por Irlemar Chiampi como característica intrínseca de los textos mágicorrealistas o en su propia terminología “realistas maravillosos”¹². En el primer segmento de la definición de Menton, sí destacamos “la visión de la realidad diaria de un modo objetivo, estático y ultrapreciso, a veces estereoscópico”. Esta descripción de los modos de observación del artista plástico o autor—el título del capítulo engloba pintura y literatura— conserva las nociones originales de Roh para definir el método post-expresionista o mágicorrealista. El enfoque ultrapreciso es uno de los rasgos más dominantes de la pintura mágicorrealista: si los pintores realistas en general reproducen la mecánica del ojo humano reduciendo la precisión del enfoque para los objetos ubicados en la lejanía (lo que difumina sus contornos y detalles), para muchos post-expresionistas el enfoque ajustado se derrama sobre todos los objetos del cuadro por igual. De tal manera que lo que resulta es un efecto estereoscópico, es decir, que “mirando con ambos ojos, se ven dos imágenes de un objeto que, por estar obtenidas desde puntos diferentes, al fundirse en una, producen una sensación de relieve” (Diccionario de la lengua española 2005. Espasa-Calpe). Procedimientos como el enfoque ultrapreciso o el efecto estereoscópico—y acaso no solo doble sino polivalente—modulan el punto de vista de los narradores en Onetti. Si cuando observamos un objeto, el matiz de otra mirada adiciona referentes y dimensiona lo observado, entonces, la multiplicidad de puntos de vista de un relato otorga volumen a una historia. Cada sesgo manifiesta una perspectiva que engrosa y enriquece la ficción. Dos inferencias al respecto: por un lado, no encontramos personajes ciegos ni tuertos en la ficción onettiana, ningún personaje posee un punto de vis-

12 Llama la atención la no valorización del estudio de Irlemar Chiampi, de 1980, *O realismo maravilloso. Forma e ideología no romance hispanoamericano*. Menton incluye el libro en su bibliografía pero no lo considera relevante en la historización de la categoría, nosotros entendemos que Chiampi logra delimitar de manera clara cuáles son los componentes básicos de relación entre términos como fantástico, real maravilloso y realismo mágico. Menton apenas nombra de modo subsidiario, en dos notas al pie, la investigación de Chiampi. Volveremos sobre estos términos en el último apartado de este mismo artículo.

ta “adelgazado” o falto de relieve, por ende, todo puede ser observado desde un mismo sujeto con diferentes puntos de vista. Por otro lado, las mediatizaciones (vidrios, tabiques, biombos) no ocultan sino que filtran la visión o percepción (escuchas, texturas, olores, sabores) a la manera “estereoscópica”.

NI FANTÁSTICOS NI REALISMOS MÁGICOS

Cuando en 1949 Alejo Carpentier prologa su novela *El reino de este mundo* echará a andar desde el Caribe y hacia el resto de América Latina uno de los nodos conceptuales primarios para pensar la categoría de realismo mágico, nos referimos, claro está, a la noción de “lo real maravilloso”. Carpentier publica sus ideas en un artículo periodístico un año antes, 1948, en *El Nacional*, periódico de Caracas, en un ensayo titulado “Lo real maravilloso” y que el año entrante será reproducido como prólogo de *El reino de este mundo*, novela donde se narra la historia de Haití. Carpentier considera que el ámbito latinoamericano es el espacio propicio en el que la maravilla surge espontáneamente entre los habitantes de América, asumiendo una visión ontologizada de la cuestión. Al mismo tiempo, Arturo Uslar Pietri en *Letras y hombres de Venezuela* (1948) — tras haber viajado y compartido experiencias con Miguel Ángel Asturias desde la década del '30— teoriza y nombra “realismo mágico” a ese modo diferente de percepción y concepción de un referente que se distingue del característico europeo. El escritor venezolano importa el término desde París por su amistad con Massimo Bontempelli, el pintor italiano, y se convierte así en el “primer conector” del término europeo en el campo latinoamericano¹³. Lo llamativo es que Uslar Pietri adopta el término por no encontrar otro mejor y así lo explicita en *Godos, insurgentes y visionarios*: “Lo que vino a predominar [...] y a marcar su huella de una manera perdurable fue la consideración del hombre como misterio en medio de los datos realistas. Una adivinación poética o una negación poética de la realidad. Lo que, a falta de otra palabra, **podría llamarse un realismo mágico**”. De hecho el crítico y escritor venezolano no se conforma solo con arriesgar una denominación, sino que fundamenta su elección en la negación de una mirada extranjerizante y, curiosamente, diferencia de esta manera una estética —el realismo mágico— de otra colindante —el fantástico:

Si uno lee, con ojos europeos, una novela de Asturias o de Carpentier, puede creer que **se trata de una visión artificial o de una anomalía desconcertante y nada familiar... El mundo criollo está lleno de magia en el sentido de lo inhabitual y lo extraño**. La mejor literatura de América Latina no ha hecho otra cosa que presentar y expresar **el sentido mágico de una realidad única**. (Uslar Pietri, 1986, p. 79, destacado nuestro)¹⁴.

13 Así lo afirma Seymour Menton en su libro de 1998, ahora sabemos, desde 2009, que Onetti, y por supuesto también Payró, al menos, conocieron y acusaron recibo del concepto de Franz Roh en 1937.

14 “Realismo mágico” en *Godos, insurgentes y visionarios*. Barcelona: Seix barral, 1986. Las ideas originales de estos artículos están recogidas en *Letras y hombres de Venezuela*. México: FCE, 1948.

El primer tramo de la cita se encarga de diferenciar –y a su manera de descalificar– en forma expresa el surrealismo europeo (“una visión artificial”) y el fantástico (“una anomalía desconcertante y nada familiar”) de la nueva estética local. “Mundo criollo”, anota Uslar, asumiendo que el mestizaje cultural propio del Caribe y de América latina es el caldo de cultivo de esta nueva forma estilística, el “realismo mágico”, superadora del estancado surrealismo europeo, capaz de dar cuenta de la cosmovisión autóctona hasta el momento inexpresada. Paradójicamente, esta designación de “sentido mágico de una realidad única” retoma la primigenia apreciación del crítico de arte Franz Roh, como ya repasamos, para caracterizar a la producción pictórica posterior al expresionismo alemán. De igual manera, Roh nos advertía –dos décadas antes de que lo hiciera Uslar Pietri– acerca de la significación del título de su volumen y su dificultad para dar con una palabra adecuada. El realismo mágico latinoamericano, acaso la categoría o taxonomía crítica más emblemática de la literatura latinoamericana, debe entonces su origen a un doble desacertado devenir –no solo se la reconoce como un sucedáneo, algo utilizado a falta de otro algo más preciso, sino que Uslar Pietri reproduce y reedita la indecisión del historiador del arte alemán. En el más puro modismo americano el tópico extranjero es fagocitado para resultar en sustancia propia –pensemos en la “antropofagia” del modernismo brasileiro, importando las técnicas europeas para moldear el sustrato tupí guaraní en conceptos de Oswald de Andrade en su *Manifiesto Antropófago* de 1928–, y, tras la consagración del *Boom* de la novela latinoamericana, instaurarse como una estética irrevocable para referenciar uno de los períodos más prolíficos de la narrativa latinoamericana¹⁵.

LA DERIVA CRÍTICA O LA CRÍTICA A LA DERIVA

Tal como lo describe Menton en su abultada cronología, a esta altura, la categoría crítica literaria en su acepción latinoamericana se encuentra desasida por completo de su original pictórica europea. No resulta innecesario repasar en el periplo temporal el devenir crítico del término: En 1955 el artículo de Ángel Flores, “Magic Realism in Spanish American Fiction” –que no menciona a Roh en ningún momento–, inscribe el término a nivel crítico latinoamericano¹⁶, sin embargo, para Menton, debido al gran abanico de autores seleccionados como representativos de la categoría se aleja de lo que Roh estipula como características precisas de esta estética. Flores señala como punto de partida

15 Para la profundización de estas cuestiones relativas al realismo mágico y su devenir como categoría remitimos a “realismo mágico: temprana recepción y últimas consideraciones” (Linares, 2011), disponible en <http://blogs.fyfh.unc.edu.ar/centenariojoseleazamalima/files/2010/02/maximiliano-linares.pdf>.

16 Cuando decimos a nivel crítico latinoamericano no nos referimos a la estricta espacialidad geográfica, nótese que el artículo fue escrito en inglés y publicado en la revista *Hispania*, publicación española de historia. Flores, catedrático de literatura latinoamericana en el Queens College de Nueva York, da lectura a su *paper* en el congreso de la Modern Language Association en diciembre de 1954. Es decir, incorpora la categoría crítica a nivel de los estudios literarios latinoamericanos, incluidas las academias europeas y norteamericanas.

la publicación de la *Historia universal de la infamia* (1935), primera colección de cuentos de Borges, y al igual que Menton posiciona a Borges entre los mágicorealistas.¹⁷ Un año después, en 1956, Enrique Anderson Imbert categoriza al cuento de Arturo Uslar Pietri, “La lluvia”, como perteneciente al realismo mágico, y se convierte en el primer crítico literario latinoamericano que reconoce y cita el término creado por Franz Roh. Luego, en 1967, Luis Leal rechaza la interpretación de Ángel Flores por demasiado amplia y refuta la incorporación de Borges y Kafka como los precursores del género, ya que considera que ambos pertenecen a la literatura fantástica. Leal circunscribe el realismo mágico a los autores que tratan de “descubrir lo que hay de misterioso en las cosas, en la vida, en las ‘acciones humanas’, [en las cuales] los acontecimientos clave no tienen una explicación lógica o psicológica” (citado por Menton, 1998, p. 227). Ya en 1974, Roberto González Echevarría realiza un *racconto* exhaustivo de todos los artículos de crítica literaria sobre el realismo mágico en Latinoamérica y prologa la reedición de *El reino de este mundo*. El crítico ejerce el sesgo a favor de la interpretación americanista de la categoría por sobre la interpretación internacionalista. Enrique Anderson Imbert insiste en tomar en cuenta el concepto en el sentido original de Franz Roh. Arribamos a 1980, cuando, Irlemar Chiampi publica *O realismo maravilhoso. Forma e ideologia no romance hispanoamericano*, traducido como *El realismo maravilloso. Forma e ideología en la novela hispanoamericana*. (Caracas: Monte Ávila, 1983). La autora compendia en el término “realismo maravilloso” lo que considera potable de las categorías de “lo real maravilloso” y del “realismo mágico” tal como fueron teorizadas por la crítica literaria hasta la fecha, para finalmente diferenciarlo tanto del género maravilloso como del fantástico.

Hasta aquí la cronología, que nos arroja en el inteligente análisis de Chiampi, con quien repasaremos el modo operativo de estas últimas categorías: siguiendo a Todorov (1980) Chiampi identifica el acaecer de lo fantástico en el “efecto de vacilación” del lector “entre una explicación racional de los hechos narrados (el fantasma como alucinación, por ejemplo) y una explicación sobrenatural (los fantasmas existen)” (Chiampi, 1983, p. 82); en cambio, en el realismo mágico, o “realismo maravilloso” para ella, se produce el “efecto de encantamiento” en el receptor, los sucesos “no son dudosos en cuanto al universo de sentido a que pertenecen –es decir, poseen probabilidad interna, tienen causalidad en el propio ámbito de la diégesis y no apelan, por lo tanto, a cualquier actividad de desciframiento por parte del receptor” (Chiampi, p. 86). En lo relativo al registro maravilloso puro la diferenciación con el realista maravilloso está dada por sus respectivas adscripciones al orden de lo tético o no tético en la representación: si en el primero la causalidad de los acontecimientos

17 Menton convierte a Borges en mágicorealista y lo deslinda del fantástico por el hecho de que no se produzcan apariciones de índole sobrenatural en sus tramas sino que todo tenga una explicación lógico- deductiva, o “imaginación razonada”, presumimos, en palabras del prólogo de Borges a *La invención de Morel* (1940), novela de Adolfo Bioy Casares. No coincidimos en absoluto con estas apreciaciones: ni de Flores, ni de Menton.

insólitos está ausente por completo, ya que en los relatos maravillosos “no existe lo imposible, ni el escándalo de la razón” porque todo sucede fuera de los *realia*; en el segundo caso el núcleo irreductible consiste en la no disyunción de los órdenes, los actos del orden sobrenatural son naturalizados sin ninguna incomodidad por personajes y narradores, los *mirabilia* se convierten en *naturalia*, y viceversa. Por último, debemos considerar el catálogo de motivos comunes a todos estos registros descriptos por Chiampi: “apariciones, demonios, metamorfosis, alteraciones en la causalidad, el espacio y el tiempo” (1983, p. 80). De manera clara, tanto en lo que respecta a los buscados efectos de lectura por este realismo mágico y por el fantástico, como en lo concerniente a sus elecciones temáticas o argumentales, concluimos que la poética de Juan Carlos Onetti no abreva en absoluto en los dominios de estas elecciones estéticas.

A los fines de nuestro análisis principal, en este último apartado, hemos repasado, de modo sucinto, los conceptos de fantástico y de realismo mágico (en su acepción crítica latinoamericana) para poder comprender un doble movimiento por parte de la poética de Onetti: 1. Un primer desplazamiento que resulta contemporáneo a la escritura de su epistolario: Onetti explora un camino diferenciador de la dominante estética realista- regionalista representada por la “novela de la tierra”: en la búsqueda de esta novedosa vía resuelve rechazar el “fantástico rioplatense” que ya, a partir de 1940¹⁸, representa una elegante, atractiva y legítima salida al problema del Realismo; 2. En el momento en que se produce, consideramos, la cristalización de la estética onettiana –esto es en 1950 con la publicación de *La vida breve*– aparece de manera simultánea en la narrativa latinoamericana el incipiente “realismo mágico”. Una vez más la decisión conceptual es abordada sin reparos: continuar incólume en el trazado autoprescripto hasta lograr la consumación de una poética que, por el momento, solo podemos definir por negatividad: ni fantásticos, ni realismos mágicos, o por solipsismo tautológico: onettiana. Así como existe, sin dar lugar a dudas por la impronta personalísima de sus autores, lo kafkiano o lo borgiano, se yergue, inconfundible, lo onettiano.

18 En este año se publica la *Antología de la literatura fantástica*, que ya mencionamos, y Borges prologa la novela de Bioy Casares *La invención de Morel*. Ambos textos se consideran fundantes del fantástico rioplatense.

REFERENCIAS

- Chiampi, Irleamar. (1983). *El realismo maravilloso. Forma e ideología en la novela hispanoamericana*. Caracas: Monte Ávila.
- Concha, Jaime. (1980). "Onetti o una fantasía sedentaria", *Texto Crítico* (Xapala), vol 6.
- Díaz, José Pedro. (1986). *El espectáculo imaginario: Juan Carlos Onetti y Felisberto Hernández, ¿una propuesta generacional?* Montevideo: Arca.
- (1987). *Juan Carlos Onetti: el espectáculo imaginario, II*. Montevideo: Arca.
- Flores, Ángel. (1955). "Magic Realism in Spanish American Fiction". *Hispania*. XXXVIII, 2.
- González Echevarría, Roberto. (1974). "Isla a su vuelo fugitiva: Carpentier y el realismo mágico". *Revista Iberoamericana*: N° 86, feb.mar 1974, p. 9-63.
- Harss, Luis. (1966). "Juan Carlos Onetti o las sombras en la pared", *Los nuestros*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Jardí, Enric. (1987). *Torres García*. Barcelona: Polígrama.
- Menton, Seymour. (1998). *Historia verdadera del realismo mágico*. México: FCE.
- Pollastri, Laura. (2013). "La opinión del espejo: ficción e imagen en la escritura de JCO", en *Onetti fuera de sí*. Teresa Basile y Enrique Foffani (eds.) La Plata: Katatay.
- Todorov, T. (1980). *Introducción a la literatura fantástica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Verani, Hugo. (2009a.). *Onetti: El ritual de la impostura*. Segunda edición, corregida, actualizada y ampliada. Montevideo: Trilce.
- (2009b.). "Cartas de un joven escritor", estudio introductorio a *Juan Carlos Onetti. Cartas de un joven escritor. Correspondencia con Julio E. Payró*. Montevideo: Trilce.
- (2009). "Onetti y la pintura".
- (2012). "Una poética de la ficción: Onetti, la pintura y algo más", *Presencia de Juan Carlos Onetti en su centenario (1909-2009)*. Ed. Rose Corral. México: El Colegio de México.

FUENTES

- Bioy Casares, Adolfo. (1940) “Prólogo” en *Antología de la literatura fantástica*. J. L. Borges, Silvina Ocampo y A. Bioy Casares, antólogos. Buenos Aires: Sur.
- Borges, Jorge Luis: “Prólogo” a *La invención de Morel*. De Adolfo Bioy Casares: (1972) Madrid: Alianza.
- Carpentier, Alejo. (1967) *Tientos y diferencias*. Montevideo: Arca.
- Onetti, Juan Carlos. (2009) *Cartas de un joven escritor: Correspondencia con Julio E. Payró*, Edición crítica, estudio preliminar y notas de Hugo J. Verani. Montevideo/México/Santiago/Rosario: Trilce, Era, Lom, Beatriz Viterbo. (2009) *Novelas cortas: Edición crítica*. Edición de Daniel Balderston, Liminar de Juan José Saer. Colección Archivos 59, Córdoba, Arg.: Alción Editorial/CRIA/Biblioteca Nacional de Uruguay.
- Obras completas*. Edición de Hortensia Campanella. Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, tres volúmenes.
- Vol. I: (2005). *Novelas I (1939-1954)*, Preámbulo de Dolly Onetti. Prólogo de Juan Villoro.
- Vol. II: (2007) *Novelas II, (1959-1993)*. Prólogo de José Manuel Caballero Bonald-Postfacio de Liliana Díaz Mindurry.
- Vol. III: (2009) *Cuentos, artículos y misceláneas*. Prólogo de Pablo Rocca.
- Roh, Franz. (1927) *Realismo mágico. Post-expresionismo. Problemas de la pintura europea más reciente*. Traducción de Fernando Vela. [*Nach- Expressionismus, magischer Realismus. Probleme der neuesten europäischen Malerei*. Leipzig: Klinkhardt y Biermann, 1925.] Madrid: Revista de Occidente.
- Uslar Pietri, Arturo: “Realismo mágico” en *Godos, insurgentes y visionarios*. Barcelona: Seix Barral.
- (1948) *Letras y hombres de Venezuela*. México: FCE.

La construcción laica nacional del Uruguay en el espejo peronista

► FRANCISCO FAIG GARICOITS - LEONARDO MARTÍN, UNIVERSIDAD ORT URUGUAY

Fecha de recepción: julio de 2014

Fecha de aceptación: agosto de 2014

RESUMEN

En este trabajo proponemos un análisis comparativo del recorrido de construcción institucional en las dos repúblicas del Río de la Plata durante comienzos y mediados del siglo XX. El de la construcción del Uruguay republicano y laico y el de una Argentina desarrollada desde 1945 bajo una orientación que, con la intención de incluir a las grandes masas, tuvo un alto impacto en el diseño y funcionamiento de las instituciones.

PALABRAS CLAVE: *Peronismo, republicanismo, inclusión social, instituciones políticas, historia Uruguay, Argentina, ciencia política comparatista.*

ABSTRACT

We present a comparative analysis of the process of political and institutional construction of Argentina and Uruguay during the beginning and middle years of the 20th century. This process shows, on the one hand, the creation of contemporary Uruguay on the basis of principles of Republicanism and a secular orientation that goes beyond the separation of church and the State. On the other hand, we discuss the contrasting orientation that created present day institutional conditions in Argentina.

KEYWORDS: *Peronism, Republicanism, social inclusion, political institutions, history of Uruguay, Argentina, comparative political science.*

INTRODUCCIÓN

La República Argentina vive procesos de cambios económicos pero, sobre todo, difíciles situaciones políticas que tienen larga data y cuyos inicios podrían ubicarse en lo que conocemos como el Kirchnerismo. El Kirchnerismo, movimiento político liderado por Néstor Kirchner y su esposa, la actual Presidente Cristina Fernández, gobierna desde 2003 y es quizá el movimiento peronista que mejor haya imitado aquel modelo de enorme éxito político de mediados de la década del 40 a mediados de la década del 50.

El Peronismo ha marcado a fuego la historia política argentina desde el momento de su surgimiento. Se enmarca en la serie de fenómenos políticos que atravesaron América Latina en aquellas décadas. Todos movimientos que se dieron en un período de fracaso del modelo económico imperante hasta el momento, que enfrentó duramente a una dirigencia política que quiso construir instituciones, pero al precio de excluir a gran parte de la sociedad, con esta dirigencia alternativa que, con la intención de incluir a las grandes masas, tuvo un alto costo en el diseño y funcionamiento de las instituciones. Tal vez el peronismo sea el más emblemático de esos movimientos.

Pero en la otra orilla del Río de la Plata se dio una realidad bien diferente, excepcional en el continente. En efecto, el Uruguay logró, durante las seis primeras décadas del siglo XX un modelo de integración social y política que contrasta mucho con la realidad del continente y en particular de la Argentina, tan cerca y tan lejos en este sentido. Y lo hizo a partir de la profundización de dos pilares fundamentales: la laicidad y el republicanismo. Laicidad que excede mucho la separación de la Iglesia del Estado y que termina abarcando a todos los aspectos de la vida pública del ciudadano; así como un énfasis republicano llevado casi al status de dogma, por contradictorio que esto parezca.

En este trabajo proponemos entonces un análisis comparativo de ambos recorridos. El de la construcción del Uruguay republicano y laico y el de una Argentina sufriendo un liderazgo redentor que tanto la influyó y que tanto tiene que ver con algunos de los fenómenos actuales.

LA EXTENSA ETAPA REPUBLICANA Y LAICA DEL PAÍS

¿Cuándo es que este Uruguay republicano y laico se consolida en el devenir histórico nacional? La construcción del Estado como institucionalidad que asegura la convivencia colectiva avanza sustantivamente en lo que se conoce como la “época batllista”. Es en estas tres primeras décadas del siglo XX que el Uruguay termina de ingresar en la Modernidad. A partir de allí, como muy bien narra el aquí citado ensayo de Real de Azúa, se modela una sociedad moderna y democrática que completó en estos años “la más profunda y completa acción de secularización que se cumpliera en América Latina antes de la Revolución Mexicana.” (Real de Azúa, 2000, p. 44)

Aquí el protagonismo fue de los partidos políticos. Como se sabe, desde muy temprano la institucionalidad del país se construyó a través de los partidos. El Partido Colorado y el Partido Blanco (Nacional después), serían las dos grandes formaciones que darían identidad política al Uruguay conformando un sistema de pluralismo bipartidario muy arraigado. Son partidos que anteceden, incluso, a la formación de la nación, y que con el devenir del tiempo terminan adaptándose a las nuevas realidades hasta convertirse a principios del siglo XX en partidos de masas (*catch all* en su clásica denominación en inglés). Luego, con la consolidación de la poliarquía¹ a partir de los cambios constitucionales de 1919, ellos serán los que resumirán en su seno todos los grandes conflictos y tensiones sociales. Serán entonces los responsables de dar estabilidad al sistema, así como los protagonistas excluyentes de las diferentes coyunturas políticas del país.

Esos partidos políticos *catch all*, entendidos incluso muchas veces como patrias subjetivas², vivieron con gran beneficio la extendida aceptación de la lógica de la laicidad. Porque si bien es cierto que dentro de ellos hubo a veces reticencias, que respondieron a cierta influencia católica opuesta al proceso de laicización, la vinculación estrecha de la laicidad con la dimensión ciudadana autónoma del individuo republicano terminó por asentar y potenciar el lugar central que ocuparon estos partidos a lo largo del siglo XX en el país.

Tanto es así, que los católicos más activos terminaron formando la Unión Cívica. La iniciativa de conformar un partido netamente católico y conservador que representara los intereses de la religión y defendiera los derechos de la Iglesia ante lo que ella entendía eran los “ataques” del liberalismo, ya había sido recomendada por el Papa Pio IX en 1905 (Barrán, 1985, p. 155). El 7 de noviembre de 1911, el IV Congreso Católico Nacional instala, entre otras instituciones, la Unión Cívica del Uruguay (Barrán, p. 155). Para nuestro análisis del Uruguay laico, la clave está en que estos católicos más militantes no encontraron lugar para sus demandas en los partidos tradicionales.

Responde esta iniciativa a los progresos en el proceso secularizador uruguayo. Si bien durante el gobierno de Claudio Williman se había avanzado en ese sentido, a través por ejemplo de la ley de divorcio y la supresión de la posibilidad de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, las relaciones entre gobierno e Iglesia no habían sido demasiado tormentosas. Sin embargo, ni bien Batlle y Ordoñez asume su segundo mandato en 1911, se desplegó en pocos meses una serie de medidas que irritaron sobremanera a la Iglesia: entre otras, el retiro del embajador de Uruguay ante el Vaticano, el restablecimiento de la ley de conventos de 1885, la supresión de los honores militares para la

1 El concepto de poliarquía es introducido por Robert Dahl en los años cincuenta. El planteo de Dahl introduce algunos requisitos básicos para que se desarrolle un sistema democrático representativo. Para más detalles sobre el tema ver: Dahl, Robert. (1993). *La Poliarquía. Participación y oposición*. México: REI.

2 Aquí una de las referencias clásicas que adhieren a esta visión son los trabajos del Dr. Luis Costa Bonino, en particular su tesis doctoral. Costa Bonino, Luis. (1995). *La crisis del sistema político uruguayo. Partidos políticos y democracia hasta 1973*. Montevideo: FCU.

Iglesia, la eliminación del cargo de capellán del Ejército, la obligación para los seminaristas de realizar el servicio militar obligatorio, y la presentación de un proyecto que establecía el estricto control de los funcionarios de las escuelas privadas (Barrán, 1985, p. 155).

La Unión Cívica basó sus reclamos en el descaecimiento de la familia, la persecución y la intolerancia batllistas, el rompimiento de los lazos sagrados del matrimonio, y la grave descristianización de la sociedad. Pero, independientemente de ese programa conservador y sobre todo opuesto al sentido de laicización que vivía el país, la decisión misma de conformar un partido político propio es claro signo del triunfo de la lógica política por sobre la religiosa. En efecto, ella significaba la admisión de que para incidir en el espacio público había que conformar un partido, es decir, integrarse a cierta lógica liberal de confrontación de ideas en el espacio público. Implicaba pues, adherir al principio de la primacía de la escena política conformada desde la autonomía de la República, de lo político, de la dimensión de la representación ciudadana forjada en la democracia liberal (y anclada ya, mal que pesara a los dirigentes de la Unión Cívica, en una lógica laica). Por lo demás, para calibrar justamente la afirmación del Uruguay laico, es relevante constatar el escaso peso político-electoral de la Unión Cívica: a lo largo de sus años de existencia, nunca superó el 5 % de apoyo ciudadano del país³.

Así las cosas, la construcción republicana de principios de siglo XX se apoyó en la fuerte estructura de representación ciudadana dominada por partidos políticos *catch all* y laicos. En este sentido, ya Eduardo Acevedo señalaba la excepcionalidad de nuestra democracia también a través de un sistema electoral que ponía permanentes pruebas al sistema político. Y aquí se dibuja una dimensión clave de la afirmación real de este Uruguay laico y republicano que venimos describiendo.

En efecto, a partir de la Constitución de 1919 se va afirmando un sistema electoral que produjo un doble efecto muy saludable para la vida democrática del país. Por un lado, logró la permanente necesidad de los partidos de organizarse y elaborar discursos que habrían de ser sometidos a la opinión ciudadana periódicamente. Por otro lado, permitió al sistema de partidos obtener periódica legitimación ciudadana, reafirmando así su propia dinámica de actores con fuerte representación.

La profundización de la democracia, entendida a partir de la cantidad de habilitados para votar en relación a la población adulta, fue en permanente aumento. Se trata de dos fenómenos paralelos: por un lado, la universalización del voto; por el otro, la voluntad cívica de ejercerlo. Cabe traer a colación aquí el caso de la

3 Aquí vale la comparación con la otra democracia más fuerte de la región, Chile. El Partido Demócrata Cristiano (PDC) de ese país oficialmente se funda con este nombre en 1957, pero desde principios de siglo los cristianos en tanto tales tienen gran relevancia política a través del Partido Conservador. El PDC ha sido protagonista de la vida cívica chilena, nunca obtuvo menos del 25 % de los votos en elecciones, y distintos presidentes fueron electos bajo su signo político. En la actualidad, es uno de los partidos importantes de la llamada concertación, que llevó a la reelección presidencial a Michelle Bachelet.

Argentina, que tanto había avanzado a principios de siglo en la democratización de su sistema, sobre todo con la ley Sáenz Peña de 1911. Allí en los años cuarenta solo podían votar entre el 20% y el 40% de los adultos hombres (Torre, 2002, p. 257). Cuando se analiza el cuadro de habilitados para votar en elecciones en el Uruguay queda claro entonces, bajo esta luz comparativa cercana, la magnitud del fenómeno de participación democrática que vivía nuestro país por esos mismos años.

También importa en este sentido señalar la gran participación ciudadana en las elecciones: este elemento es clave en nuestro razonamiento, ya que confirma el notable avance en el proceso de democratización republicana sobre las bases laicas que ya describimos.

En efecto, esa participación sobre el porcentaje de habilitados para votar, que ya era presumiblemente alta en 1916⁴, avanzó decididamente a lo largo del siglo hasta alcanzar el 74,3 % en las elecciones de 1966. Para la siguiente votación se instaló la obligatoriedad del sufragio (con sanción administrativa prevista). El siguiente cuadro es claro:

PARTICIPACION DE LOS VOTANTES			
AÑO	HABILITADOS	VOTANTES	% SOBRE HABILITADOS
30-07-16		146.642	
26-11-22		243.017	
28-11-26	353.860	289.253	81,7%
30-11-30	398.169	318.760	80,1%
27-03-381	636.171	357.205	56,1%
29-11-42	858.713	574.703	66,9%
24-11-46	993.892	649.405	65,3%
26-11-50	1.168.206	823.829	70,5%
26-11-54	1.295.502	879.242	67,9%
30-11-58	1.410.105	1.005.362	71,3%
25-11-62	1.528.239	1.171.020	76,6%
27-11-66	1.657.822	1.231.762	74,3%
28-11-71	1.878.132	1.664.119	88,6%
25-11-84	2.197.503	1.886.362	85,8%
26-11-89	2.319.022	2.040.330	88,0%
27-11-94	2.330.154	2.130.618	91,4%
31-10-99	2.402.160	2.204.662	91,8%
31-10-04	2.488.004	2.229.611	89,6%

Elaborado en base a los datos recopilados en: Caetano, Gerardo; Rilla, José. (2010) *Historia Contemporánea del Uruguay. De la Colonia al siglo XXI*. Montevideo: Fin de Siglo-, p 536 y 537.

4 No se puede establecer este dato ya que no se cuenta con las cifras de habilitados para esos años. Fue fundamental para conocer mejor todos estos datos de participación electoral, el formidable avance institucional que implicó la creación de la Corte Electoral en 1925.

Nótese además que, con posterioridad a la introducción de la obligatoriedad del voto en ocasión de la reforma constitucional de 1966, los guarismos hasta nuestros días rondan el 90% de participación lo que es, a la luz de la experiencia internacional comparada, completamente excepcional. Porque si bien es cierto que hubo un cambio de reglas de juego con la introducción de ciertas sanciones si no se acude a votar, dígase sin embargo que las tibiezas de esas sanciones previstas no parecen operar tampoco como una fuerte coacción hacia la voluntad ciudadana. En realidad, la voluntad participativa pasa por una dimensión identitaria más profunda: se trata de la conciencia ciudadana creada por una educación republicana y laica con su correlato de convencimiento democrático y ciudadano.

Para finalizar esta descripción del protagonismo de los actores políticos partidarios laicos en un país republicano, importa destacar la fortaleza de la representatividad de ese sistema bipartidista estable que contribuyó de manera significativa a la construcción y mantenimiento de este modelo de convivencia⁵. En efecto, si miramos las elecciones desde 1919 hasta 1984 inclusive, los partidos tradicionales recibieron entre el 80% y el 90% de los votos emitidos en los actos eleccionarios. Queda claro en el siguiente cuadro:

VOTACIÓN DE LOS PARTIDOS TRADICIONALES			
AÑO	P. COLORADO	P. NACIONAL	TOTAL
1919	51,90	44,30	96,20
1920	52,20	47,80	100,00
1922	50,00	47,20	97,20
1925	47,80	49,30	97,10
1925	49,60	45,10	94,70
1926	49,00	48,40	97,40
1928	48,90	48,20	97,10
1930	52,00	47,30	99,30
1931	49,10	43,20	92,30
1934	57,00	41,40	98,40
1938	61,40	32,10	93,50
1942	57,20	34,502	86,70
1946	46,70	40,803	87,50

5 Más allá de matices que puedan introducirse a nivel teórico. Para un desarrollo de este tema ver González, Luis Eduardo. (1993) *Estructuras políticas y democracia en Uruguay*. Montevideo: Fondo de Cultura Universitaria.

1950	52,60	30,90	83,50
1954	50,50	35,20	85,70
1958	37,70	49,70	87,40
1962	44,50	46,50	91,00
1966	49,30	40,30	89,60
1971	41,10	40,20	81,30
1984	41,20	35,00	76,20

Elaborado en base a los datos recopilados en: Caetano, Gerardo; Rilla, José. (2010) *Historia Contemporánea del Uruguay. De la Colonia al siglo XXI*. Montevideo: Fin de Siglo-. p 536 y 537.

El bipartidismo aparece consolidado hasta la elección de 1971 inclusive. Incluso en 1984, a la salida de la dictadura, el voto hacia los partidos tradicionales del país era cercano al 80% del total⁶.

La combinación de laicidad y republicanismismo, entonces, se presenta como una marca de identidad de esta sociedad que encara mucho mejor equipada que el resto de la región una etapa de cambios sustanciales en el mundo. Ya en 1930, cuando Gabriel Terra asumía la presidencia constitucional del país, Eduardo Acevedo escribía:

Al terminar el ciclo 1903 – 1930 el Uruguay figuraba a la cabeza de todas las naciones sudamericanas y a la par de las más avanzadas del mundo entero, por su magnífica legislación electoral, hecha carne en comicios libérrimos; por su extraordinaria obra de adaptación de todas las conquistas sociales que en la generalidad de las demás naciones constituían simple postulados o aspiraciones de lenta realización; por sus escuelas primarias siempre al día en materia de perfeccionamiento técnico de la enseñanza; (...) por la estabilidad de sus instituciones y de sus gobiernos en medio de las desastrosas dictaduras en que se debatían los otros países de América del Sur. El estadista que quería ubicar en el mapa del mundo las cumbres de la democracia representativa y de la fuerte asimilación de los más altos postulados políticos y sociales, tenía que recurrir en Europa a la Francia, a la Inglaterra, a la Suiza, a la Bélgica, y en América a los Estados Unidos y a Uruguay.” (Maiztegui Casas, 2010, p. 295)

Es este texto una excelente síntesis de esta excepcionalidad del Uruguay en distintos ámbitos, pero en particular en el de la construcción de una sociedad democrática, igualitaria y libre, en tanto que republicana y laica. En este sentido, importa calibrar con perspectiva histórica comparada nuestro particular

6 Es claro que a partir de 1989 la correlación de fuerzas electorales en el sistema político nacional cambia. Sin embargo, en el Frente Amplio – y en el Nuevo Espacio también, al menos hasta 1999 – es fácil percibir grandes líneas de acuerdo en torno a esta concepción laica y republicana. Es cierto que hubo actitudes de gobierno concretas en el período 1990- 1995, en particular desde la notoria práctica católica del presidente Lacalle, que marcaron un sentido de laicidad diferente. Sin entrar en debates en este tema, nos importó aquí dejar signada la evolución de la fuerte representatividad bipartidista laica hasta 1971, y señalar su mantenimiento hasta la primera elección post- dictadura.

itinerario colectivo: sin ir muy lejos, a la luz de lo que se vivía allende el Plata en la misma época.

EL ESPEJO ARGENTINO

A mediados de los años cuarenta y finales de la década del cincuenta se instaló en Sudamérica una serie de gobiernos llamados populistas que, apoyados en lo económico en la extendida aplicación continental del modelo de Industrialización por Sustitución de Importaciones (ISI), promovieron un nuevo paradigma de desarrollo. Se trataba de una apuesta al crecimiento nacional a través del subsidio de actividades industriales, a partir de las ganancias producidas por la exportación de bienes primarios; y de limitar (y en algunos casos hasta prohibir) las importaciones, gracias a la utilización generalizada de altos aranceles externos. El postulado básico de esta política económica, uno de cuyos principales exponentes fue el argentino Raúl Prebisch⁷, consistía en afirmar que la única forma de evitar la dependencia de estos países era apartarse de la extracción de recursos naturales y la producción de alimentos básicos, para pasar a generar industrias capaces de sacarlos de la etapa de subdesarrollo económico.

De forma general, de la mano de esta política económica se afirmaron en nuestra región regímenes políticos con liderazgos cuasi mesiánicos que fueron sostenidos por masas de obreros que integraban las nuevas actividades industriales. El sustento de esos movimientos políticos descansaba en la identificación de sectores o grupos sociales marginados, tanto desde el punto de vista económico como político, retroalimentándose además de nuevos sectores sociales que venían a apoyar ese impulso industrial y a multiplicar a la clase obrera.

Todo eso implicó, casi sin excepción, un enorme movimiento migratorio del campo a la ciudad que generó, como es admitido en general por la literatura especializada, una nueva conciencia de clase. En este sentido, tal vez los dos ejemplos más emblemáticos de esta realidad en nuestra región hayan sido los regímenes de Juan Domingo Perón en Argentina y de Getulio Vargas en Brasil (sobre todo en este caso, en la segunda parte de su primer período de gobierno, cuando impulsó el “Estado Novo”)⁸. El que más nos importa en esta reflexión y a los efectos comparativos, es el de Perón.

Si bien es cierto, siguiendo a Real de Azúa (2000, capítulo 7), que desde

7 Raúl Prebisch (1901 – 1986) nació en San Miguel de Tucumán, Argentina. Destacado economista, ejerció diferentes cargos de gobierno en su país, tanto en el Banco Nación, como en el Ministerio de Hacienda. Sus trabajos sobre los problemas de desarrollo en América Latina lo impulsaron a la Secretaría Ejecutiva de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe (CEPAL). Posteriormente, ejerció el cargo de Secretario General de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD). Fue el principal impulsor de la política de Industrialización por Sustitución de Importaciones como solución al problema del desarrollo del continente.

8 Getulio Vargas fue Presidente del Brasil entre el 3 de noviembre de 1930 y el 29 de octubre de 1945 y luego entre el 31 de enero de 1951 y el 24 de agosto de 1954.

el punto de vista económico podemos identificar en Uruguay la aplicación del modelo económico de la ISI, las diferencias políticas entre nuestro sistema y el de nuestro vecino son patentes. El caso del peronismo viene a ilustrar con claridad esta dimensión tan importante que estamos señalando, justamente, en la construcción republicana que acabamos de describir para nuestro país forjada desde la vinculación estrecha entre República y laicidad.

El peronismo, que nace aquel 17 de octubre de 1945 y que tan definitivamente marcaría a fuego a la Argentina, irrumpió en una sociedad muy diferente a la nuestra. Juan Carlos Torre, en la actualidad uno de sus más importantes historiadores, recoge una crónica del periódico *La Capital* del 18 de octubre de 1945 acerca de la movilización popular ocasionada por la liberación de Perón y que terminó siendo un episodio fundamental en la liturgia de ese régimen:

La mayoría del público que desfiló en las más diversas columnas por las calles lo hacía en mangas de camisa. Viose a hombres vestidos de gauchos y a mujeres de paisanas [...] muchachos que transformaban las avenidas y plazas en pistas de patinaje, y hombres y mujeres vestidos estrafalariamente, portando retratos de Perón, con flores y escarapelas prendidas en sus ropas y afiches y carteles. Hombres a caballo y jóvenes en bicicleta, ostentando vestimentas chillonas, cantaban estribillos y prorrumpían en gritos. (Torre, 2002, p. 265)

Es notoria la ajenidad que el cronista demuestra con aquella masa de gente desconocida para la elite bonaerense de mediados de los años cuarenta. Una sociedad que no evidenciaba la integración que tenía la nuestra en aquel entonces, con sectores ricos y pobres que literalmente no se reconocían, fue la que terminó siendo la base política del peronismo. Es decir: desde esa definición clave de cierta anemia ciudadana-republicana, se forjó la base popular en la que se apoyó el régimen peronista.

En efecto, se trató de una Argentina que desde la muerte de Hipólito Yrigoyen en 1933 había perdido el rumbo democrático, asediada por el gobierno militar de los años treinta y por una inestabilidad política —en la que colaboró la crisis económica de 1929, como en gran parte de Occidente— que la historiografía conoce como “la década infame”. Y se trató también de una sociedad que tenía enormes cuentas pendientes en cuanto a integrar a determinados sectores sociales, a pesar de ser una de las economías más desarrolladas del mundo, con un producto bruto per capita superior al del Canadá en esos años.

No en vano se dirá de Perón que llegó al poder de la mano de sectores sociales que en Argentina seguían postergados y que él identificó muy bien. Se trata de los “cabecitas negras” y de los “descamisados”, esos migrantes internos y esos obreros industriales que cambiaron la fisonomía burguesa y acomodada de Buenos Aires a la que se refiere la crónica de la manifestación de octubre. Luego, lo hará de la mano del involucramiento de las mujeres, para lo que el

papel de su señora Eva Duarte fue una herramienta clave. Más tarde, ya en el ocaso de su vida y en un contexto político completamente distinto, el motor del peronismo tuvo como protagonista a los jóvenes sesentistas (pero aquí ya estamos en 1973).

Este brevísimo comentario sobre el advenimiento del peronismo en la Argentina nos permite establecer algunos elementos clave que muestran, como un reflejo contundente, las diferencias con respecto al Uruguay laico y republicano.

En efecto, la sociedad uruguaya contaba con la fenomenal aptitud de sus partidos políticos para incorporar y atenuar los conflictos sociales, y para incluir en su seno los diferentes reclamos de todos los sectores sociales. Digamos también que la débil existencia de este lado del Plata de los extremos, entendidos como los sectores económicamente altos y bajos, así como su verificable inclusión –en el doble sentido de espacio geográfico y de participación social y cultural–, resulta además una dimensión bien importante de las diferencias que anotamos.

Es que hay tres elementos centrales a destacar aquí. En primer lugar la enseñanza, materia en la que Uruguay, como se ha venido señalando, había recorrido ya gran parte del camino: a través de su matriz laica se forjó una integración social-ciudadana particular desde finales de la centuria anterior. Luego, lo que Real de Azúa denomina en su ensayo ya citado, la “dimensión física” de nuestra nación, que da un sentido de pertenencia accesible en un espacio territorial determinado y común, y en la que la unificación de las tres primeras décadas del siglo fueron fundamentales.

Y finalmente, el papel de las fuerzas armadas, que desde la última de las guerras civiles estaban sometidas completamente al poder civil, a tal punto que no serán parte protagónica de los acontecimientos políticos de nuestro país sino hasta finales de la década del sesenta (recordemos aquí que, a diferencia del proceso argentino que sigue en los años treinta al golpe de Estado de Uriburu de 1931, el ejército no tuvo participación en la interrupción constitucional ocurrida en 1933).

Luis Batlle Berres, líder del sector gobernante del Partido Colorado, quien pretendió recrear el legado de su antecesor –la historiografía uruguaya ha llamado por ello “neobatllismo” al período 1947-1959–, se inserta en el prototipo de un cuadro dirigente profesional de un partido político democrático como los había en aquellos años en las mejores democracias del mundo: con pluralidad de corrientes y con suficiente madurez política como para evitar la latente tentación, que muchas veces existe, de ir hacia un proceso de personalización de un régimen político con un liderazgo de carácter redentor y mesiánico.

Fue la muy arraigada tradición liberal, republicana y laica, que había impregnado a la sociedad uruguaya en los años previos, la que permitió al

Uruguay político sortear con éxito un momento clave de la historia latinoamericana (y aún occidental), en el que los componentes nacionalistas, militares y religiosos delinearón un cuadro populista no republicano que marcó profundamente al concierto de naciones de la región y en particular, a la cercana Argentina⁹.

Mientras Eduardo Acevedo describía nuestra sociedad en los términos que reseñamos, y hacía de ello un motivo de orgullo y excepcionalidad, quince años después, en 1945, el historiador Florencio Escardó daba en su obra *Geografía de Buenos Aires* una descripción de la ciudad que pretendía esconder el fenómeno del peronismo, y que a su vez desnudaba la honda huella que la irrupción de estos nuevos grupos sociales, que venían a “usurpar” la apacible y burguesa Buenos Aires, generaba en sus pobladores. Daba cuenta además de la enorme fragmentación que existía por aquellos años en la sociedad argentina:

Una ciudad de raza blanca y de habla española que ninguna otra ciudad del mundo puede reclamar. Es la ciudad blanca de una América mestiza. En ella un negro es tan exótico como en Londres. Y un gaucho también. En este sentido, es mucho más blanca (blanquísima) que Nueva York, que para conservarse blanca tiene que hacer racismo a piedra y lodo. Tampoco tiene aindiados ni mulatos. Sus hombres y mujeres no tienen todos el mismo color ni la piel ni el cabello pero son blancos. (Torre, 2002, p. 268)

Este fragmento muestra, de manera a la vez evidente y cruel, la forma en que la irrupción de la base política del peronismo afectó a cierta mirada sobre la sociedad argentina. Es que el peronismo abrió la puerta a todo un sector de la sociedad que estaba oculto, invisible, negado por las clases dirigentes argentinas y por la estructura social dominante.

Perón los incluyó de manera abrupta en lo económico. Pero su proceso de inclusión social sería mucho más lento –si es que alguna vez terminó de llevarse adelante–. En efecto, lo que podríamos definir como la democratización del bienestar no fue acompañada de la democratización de la política o, en la perspectiva comparativa que nos interesa en este ensayo, de un sustento republicano y laico sólido, y sobre todas las cosas, mayoritariamente aceptado por los principales actores sociales y políticos del país. Se constata así un enorme cisma que, una vez que los indicadores económicos cedieron, terminaría por resquebrajar también las demás dimensiones del proceso peronista, lo que acabó por ocurrir, justamente, a mediados de los años cincuenta, con la traumática salida de Perón del poder en 1955.

9 No es tema de este trabajo y por tanto no vamos a detenernos en el detalle de las vinculaciones entre nacionalismo, dogmatismo religioso y énfasis militar en la Argentina, en particular en los años treinta y cuarenta. Sin embargo con provecho se puede leer para ahondar en este asunto el trabajo de David Rock (y en particular su primer capítulo, “Las fuentes doctrinarias”): Rock, David. (1993). *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Buenos Aires: Ariel. Una breve cita de la página 28 no tiene desperdicio: “los nacionalistas sostenían que la sociedad debía estar regida por un gobierno absoluto y organizada por instituciones corporativas como parte del orden establecido por Dios”.

¿Y en qué nos es útil el espejo comparativo de la merma fundamental del sentido republicano que estamos anotando para el caso argentino, con relación a lo republicano y lo laico tan vinculado en nuestro país? Esencialmente en tomar nota de cómo el régimen argentino hizo de la enseñanza pública un instrumento de sostén, justificación y preservación del liderazgo de Perón. Se instaló así un sistema estatal que propaló un nuevo dogma, esta vez político y de inspiración fascista¹⁰.

En efecto, fue una educación pública que vistió de características particulares y míticas a la figura del “primer trabajador” y a la de su esposa, popularmente conocida por el diminutivo de “Evita”, principal sostén simbólico y espiritual del movimiento hasta su muerte en 1953¹¹. Las afirmaciones en torno a “Evita me ama” o “Evita, la guía espiritual de la Nación”, formaban parte de los manuales de enseñanza pública obligatorio para los niños argentinos (Lea Piccolo, 1954, p. 4). Concretamente, Eva Perón es designada como la madre protectora de la nación argentina, en una figura religiosa que se emparenta, evidentemente, con las características que se asignan al papel de la virgen María en el relato católico. Es ilustrativo este pasaje: “También los argentinos tenemos un corazón milagroso que nos protege: el corazón de Evita que derramó infinita bondad sobre nuestro pueblo. [...] Día a día ideó algo nuevo para sanar el corazón de su pueblo y lo consiguió” (Lea Piccolo, 1954, p. 60).

O este otro poema en alusión a Evita: “Amiga de pobres, / de ancianos y niños, / que a todos socorres / y llevas tu alivio, / cual madre amorosa, / recibe esta rosa: / la de mi cariño.” (Lea Piccolo, 1954, p. 6).

El culto a la personalidad de Perón también integraba esa liturgia cotidiana de la escuela:

EL LUCHADOR MARAVILLOSO. Los hombres que necesitaban trabajar para vivir, no recibían lo que merecían por su esfuerzo. Los viejecitos sin familia, no encontraban quienes les dieran cariño. Los niños pobres debían ganar su comida. Así era de triste la vida en nuestra Patria. Viendo tanta injusticia, un hombre que la amaba más que a su vida, juró salvarla. Luchó valerosamente, sin descanso, hasta cumplir su promesa. Ese patriota, ese luchador maravilloso que hizo a nuestra Patria, Libre, Justa y Soberana, se llama ¡Juan Perón! (Lea Piccolo, 1954, p. 51).

Claro está, en esta lógica antiliberal y dogmática, no había posibilidad alguna para autoridades y maestros de evitar la divulgación de estos manuales en

10 Sabido es, como bien anota la rica y extensa biografía de Joseph Page de Perón, que el general argentino fue fuertemente influenciado por el régimen de Mussolini en su viaje a Italia en los años treinta. Dentro de esta lógica de inspiración fascista están las iniciativas, entre los años 1946 y 1948, de purgar la Suprema Corte de Justicia, y, lo que más nos interesa para nuestra argumentación, forzar la renuncia de mil doscientos cincuenta profesores universitarios, como lo señala Rock, op. cit. p. 170. Page, Joseph A. (1984), *Perón, una biografía*. Buenos Aires: Vergara.

11 Ser peronista, declaraba Evita en julio de 1949, significaba tener “fe en Perón, subordinación a Perón y confianza ciega en Perón”. Cuesta encontrar mejor síntesis de voluntad de liderazgo mesiánico.

toda la educación pública. Así se formaron varias generaciones de argentinos para quienes el espacio de la discusión pública quedaba conformado por los patriotas peronistas por un lado, y los antipatriotas, y por tanto antiperonistas, por el otro.

Imposible aceptar desde esa perspectiva la lógica tolerante y plural que promueve el liberalismo político. La construcción política colectiva argentina, en la educación de los nuevos ciudadanos, pero también, claro está, en la crispación de los debates públicos en tiempos peronistas, quedó a merced de la pretensión de representación universal impuesta por el régimen: el peronismo, con su liturgia, su mitología, sus dogmas, era la verdadera encarnación de la argentinidad; lo demás, no tenía legítimo lugar en el escenario político.

De alguna forma, la simplificación de las opciones electorales en torno a la dicotomía Braden-Perón¹², la que abre paso a la presidencia de este último, fue claro presagio del signo de los tiempos que se avecinaban.

Gerardo Caetano va en este sentido cuando analiza las diferencias entre los populismos y la dimensión ciudadana liberal:

Los populismos tienden, entre otras cosas, a una articulación carismática entre líder, pueblo y nación, al tiempo que se vinculan con la constitución de sujetos colectivos que en su mismo origen expresan la unión de la cuestión de la legitimidad con la cuestión nacional. Asimismo, su praxis política se asocia con apelaciones movimientistas [...] en las que predomina claramente la dimensión comunitaria del nacionalismo popular sobre la clave ciudadana de modelo liberal democrático. [...] prima una fuerte asociación simbólica entre el líder, el movimiento y la nación [...]. (Caetano, 1990, p.70)

Por detrás de esta construcción colectiva argentina antiliberal y antirrepublicana, por no pluralista asoma la ausencia de la herramienta laica.

En efecto, es la laicidad la que opera como reafirmación de la autonomía de lo político frente a cualquier voluntad que aspire a la evangelización de las almas desde lo político; es decir, desde la intención de subordinar la vida política del colectivo al dogmatismo religioso. En el caso peronista, lo religioso no refiere a un dogma fuera de lo terrenal, sino que se forja desde un relato dogmático en el que la voluntad de extensión de una religión secular va de la mano de la concepción de la alteridad en torno a la dicotomía amigo- enemigo.

CONCLUSIÓN

Como desarrollamos largamente, en el Uruguay laico no había lugar para las construcciones dogmáticas del peronismo. La doble base de laicidad y republicanism funcionaba como antídoto contra los relatos mesiánicos. La laicidad nos previene sobre la inexistencia de salvadores. Nos asegura cierta

12 Embajador de Estados Unidos en la Argentina. Los seguidores de Perón plantearon la elección en términos sencillos: o se estaba con Perón y por tanto con la Argentina, o se estaba con el embajador estadounidense.

sana desconfianza individual frente a este tipo de liderazgos. Nos enseña que el rumbo colectivo no pasa por una supuesta salvación redentora, sino que está definido por el ejercicio libre de nuestros derechos ciudadanos en el marco de la construcción colectiva republicana. En suma, como muy bien resume Enrique Krauze en su obra *Redentores*:

¿Democracia o redención? Mientras haya pueblos sumidos en la pobreza y la desigualdad, aparecerán redentores que sueñen con encabezarlos y liberarlos. Ante ellos, solo cabe oponer la insípida, la fragmentaria, la gradualista pero necesaria democracia, que ha probado ser mucho más eficaz para enfrentar estos problemas. (Krauze, 2011, p. 517)

La Argentina de Perón y de Evita es ejemplo claro de un rumbo colectivo bien diferente. Allí las instituciones y el republicanismo cedieron ante la irrupción dogmática del líder que todo lo sabe y lo puede. Como se dijo al inicio, con la excusa de la inclusión de las masas, se debilitaron las instituciones.

Lamentablemente, 60 años después la historia parece volver a repetirse. El Uruguay, sin embargo, fue protegido por los escudos filosóficos y políticos de la concepción laica abstencionista y del convencimiento ampliamente difundido de la conjugación del verbo republicano. También aquí se ven signos de debilidad, pero la historia es mucha y fuerte. No obstante el fenómeno requiere atención en el Río de la Plata y en otras zonas de América Latina.

REFERENCIAS

- Barrán, José Pedro. (1985). *Batlle, los estancieros y el imperio británico. Tomo 5. La reacción conservadora 1911 – 1913*. Montevideo: Banda Oriental.
- Caetano, Gerardo. (1990). “Notas para una revisión histórica sobre la cuestión Nacional en el Uruguay”. *Cuadernos del Claeh*. Montevideo.
- Caetano, Gerardo; Rilla, José. (2010). *Historia Contemporánea del Uruguay. De la Colonia al Siglo XXI*. Montevideo: Fin de Siglo.
- Costa Bonino, Luis. (1995). *La crisis del sistema político uruguayo. Partidos políticos y democracia hasta 1973*. Montevideo: FCU.
- Dahl, Robert. (1993). *La Poliarquía. Participación y oposición*. México: REI.
- González, Luis Eduardo. (1993). *Estructuras políticas y democracia en Uruguay*. Montevideo: Fondo de Cultura Universitaria.
- Krauze, Enrique. (2011). *Redentores*. Buenos Aires: Debate.
- Lea Piccolo, Nélica. (1954). *La cajita de música*. Texto de lectura para primer grado superior. Buenos Aires: Estrada.
- Maiztegui Casas, Lincoln. (2010). *Orientales Tomo I*. Montevideo: Planeta.
- Page, Joseph A. (2000). *Perón, una biografía*. Buenos Aires: Vergara.
- Real de Azúa, Carlos. (2000). *Uruguay, ¿una sociedad amortiguadora?* Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Rock, David. (1993). *La Argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*. Buenos Aires: Ariel.
- Torre, Juan Carlos. (2002). *Nueva Historia Argentina. Tomo 8. Los años Peronistas*. Buenos Aires: Sudamericana.

El dolor social y cultural: su narrativa en relación con el otro

► PATRICIA BERNAL, UNIVERSIDAD JAVERIANA, COLOMBIA

Fecha de recepción: mayo de 2014

Fecha de aceptación: agosto de 2014

RESUMEN

Este artículo abordará el dolor social y cultural desde cuatro perspectivas de análisis. La primera hará referencia al dualismo entre lo material y lo espiritual para entender algunas consecuencias ontológicas que derivan de tal oposición. El segundo momento planteará el dolor como un aspecto cultural, el tercer momento dará cuenta del dolor como lo privativo del hombre y finalmente, el cuarto momento abordará el dolor y, su relación con el Otro.

PALABRAS CLAVE: *Dolor social, dualismo, humanismo, Otro, comunicación social, incomunicabilidad del dolor.*

ABSTRACT

I intend to focus here on the issue of social and cultural pain from four different perspectives of analysis. First, I will refer to the dualism between the material and the spiritual, in order to understand some ontological aspects that derive from such opposition. On a second moment, I will discuss pain in some of its cultural dimensions. The third perspective will consider pain as something that is characteristically humane. Finally, I will discuss pain and its relation with the Other.

KEYWORD: *Social pain, dualism, humanism, Other, social communication, non-communicability of pain.*

LO MATERIAL Y LO ESPIRITUAL: DUALISMO ONTOLÓGICO

En primer lugar, entendemos por dualismo ontológico el postulado según el cual existen dos modalidades de ser, la realidad material, por un lado, y, por el otro, la realidad espiritual. Algunas sociedades más que creer en un cuerpo y un alma, aceptan la idea de almas múltiples en cuyo marco cada una de ellas tiene un estatus específico. Sin embargo, estos pluralismos ontológicos siempre serían reductibles a una forma dualista, por la sencilla razón de que toda sociedad podría, en última instancia, distinguir entre dos modalidades, la interioridad y la fisicalidad. Pero de hecho, si la mayoría de las culturas son dualistas o pluralistas desde el punto de vista de las modalidades de ser que plantean, conceden por lo general esa dualidad o pluralidad ontológica no solo a los humanos, sino también a los seres no humanos, esto es, a los animales, a las plantas y a los seres inanimados.

Por ello, de acuerdo con el trabajo de Descola, se pone de manifiesto el lazo estrecho que existe entre el hecho de conceder o no un modo de ser dual o plural en el mundo no humano y la cuestión de la frontera naturaleza y cultura. No obstante, lo que sí es cierto es que muchas culturas tienen abordajes cosmogónicos y antropogónicos más que cosmológicos y antropológicos¹. Como quiera que sea, así como está extendida la afirmación de una pluralidad de modos de realidad, el postulado de la ruptura óptica también constituye una excepción cultural. Se recuerda

1 La Teogonía de Hesíodo es una de las primeras cosmogonías de la mitología griega que se conservan, cuenta la historia del linaje de los dioses, desde el caos inicial hasta Júpiter y los dioses olímpicos. Se han encontrado numerosas similitudes entre los relatos hesiódicos y las mitologías hititas y babilónicas, por ejemplo la figura del dios que mata a su propio padre para sucederle en el trono y a su vez hace lo propio con sus hijos para evitar ser destronado. Sin embargo, a diferencia de estos mitos, el desarrollo de la Teogonía tiene un fin definido, Zeus es el objetivo al que se dirigen los asesinatos de Uranos y Cronos, y no será sustituido por ninguno de sus hijos, ya que ha impuesto una ley cósmica, es decir, racional, en el Olimpo. Zeus es quien trae el orden a las moradas divinas. El mito de las cuatro edades contribuye a esta idea de sucesión cíclica: en el principio hubo una edad de oro, luego vino la de plata, bronce y hierro, cada una de ellas peor que la anterior. La imagen de un pasado mejor y de la degeneración de la sociedad actual ha sido y es una constante en el pensamiento de todas las épocas, siendo plasmado a menudo por los poetas. Consulta de: <http://www.fomentofundacion.com/bacff/alumno/departamentos/griego/latin/HESIODO.pdf> Como un primer ejemplo tenemos, entre otros, el Mito de Pandora. La ruina del Hombre: (fragmento) "Los dioses tienen oculta la Vida a los hombres; si no, fácilmente trabajarías en un solo día lo bastante para tener hacienda por todo el año, sin necesidad de proseguir la faena. Pronto colgarías el timón bajo el humo, y se acabarían trabajos de bueyes y mulos incansables. Mas Zeus ocultó la Vida —irritado en su corazón— ya que le había chasqueado Prometeo, el de ingenio sutil. De ahí el porqué comenzó a maquinarse contra los hombres tristes pesares, y ocultóles el fuego. Pero de nuevo el valiente hijo de Japeto en honda férula se lo robó al prudente Zeus, para dárselo a los hombres, engañando así al dios que se goza en el rayo..." (Hesíodo, 1964, p. 2). Igualmente, se mostrará a manera de ejemplo el mito de las razas. Pasado y presente. El primer testimonio del mito de las edades del hombre proviene del poema *Trabajos y días* de Hesíodo (fragmento). "Si quieres, yo coronaré mi narración con otra, de modo oportuno y sabiamente. Y tú ponla en tu espíritu, pues igual principio tienen dioses y mortales hombres. De oro fue la primera raza de hombres percederos creada por los Inmortales, moradores de las mansiones olímpicas. Existían en tiempo de Crono, cuando este reinaba en el cielo. Igual que dioses vivían, con el corazón libre de cuidados, lejos y a salvo de penas y aflicción. La mísera vejez no les oprimía, sino que, pies y manos siempre inalterables, se gozaban en festines, exentos de todos los males. Morían como vencidos del sueño. Bienes de toda índole estaban a su alcance: la fecunda tierra, por sí sola, producía rica y copiosa cosecha: ellos, contentos y tranquilos, vivían de sus campos entre bienes sin tasa. Una vez que la tierra cubrió esta raza, desde entonces ellos son, por voluntad de Zeus supremo, los Genios buenos, terrestres, guardianes de los mortales hombres, los que vigilan sentencias y perversos actos, y vestidos de bruma se extienden por toda la tierra—distribuidores de riqueza: tal es la dignidad real que recibieron. Una segunda raza, con mucho inferior a la primera, la de Plata, fue después creada por los moradores del Olimpo. Ni en forma ni en espíritu semejava a la de Oro. Durante cien años, el niño, al lado de su madre buena, crecía entre juegos, en plena infancia y en su hogar. Mas cuando avanzaban en edad y llegaban al comienzo de la adolescencia, su vida ya duraba breve tiempo, y sufrían dolores por sus locuras. No sabían abstenerse de recíproca insolencia arrebatada. No querían servir a los Inmortales, ni ofrecer sacrificios en los santos altares de los Bienaventurados, como es ley entre los hombres repartidos por moradas. A estos luego Zeus Cronión los sepultó furioso, porque no daban honores a las felices deidades que el Olimpo habitan. Desde que la tierra cubrió también esta raza, ellos son llamados por los mortales "Bienaventurados del Infierno", Genios de segunda fila; pero aun así también a ellos algún honor les acompaña. Y Zeus Padre creó a su vez la tercera raza de mortales hombres, la de Bronce, en nada parecida a la de Plata. Hija aquella del fresno, terrible y fuerte. Se ocupaban en las obras luctuosas de Ares y en las osadías. No comían pan; de duro acero tenían implacable corazón, e inspiraban miedo. Grande era su fuerza, invencibles sus brazos, que en los hombros se aplicaban sobre robustos cuerpos. Eran de bronce sus armas, de bronce también sus viviendas, y con el bronce trabajaban, pues el negro hierro no existía. Sucumbieron aquellos por sus propios brazos, y marcharon a la pútrida mansión del escalofriante Hades, privados de nombre. La negra Muerte los cogió, a pesar de que eran temibles, y abandonaron la esplendente luz del Sol". (p. 2).

que en ciertas cosmogonías indias² no son los hombres los que descienden de los animales, sino que, a la inversa, los animales descienden de los hombres.

La idea tradicional del dualismo, según la cual el ser humano pertenecería conjuntamente a dos órdenes ontológicos complementarios, se transformó poco a poco en la idea más general según la cual el hombre estaría dividido entre dos órdenes ontológicos mutuamente exclusivos. Como se infiere, la división entre la naturaleza y el hombre se reproduce en el interior del mismo hombre, pues se encuentra dividido en sí mismo.

Los primeros trabajos sobre el cerebro, los primeros pasos de la psicología experimental, más tarde el desarrollo de la sociología y de las otras ciencias sociales, fueron otras tantas posturas que avanzaron sobre el terreno de esta filosofía de espíritu, arriesgándose a competir con ella en el mismo campo en que creía estar a salvo de toda intromisión de saberes que hacen referencia a la vida biológica, mental y social del hombre; saberes llamados externalistas que se constituyen como el mundo de lo vivido y que en definitiva dan por terminada a la postre la postura gnoseocentrista.

La perspectiva naturalista es acusada a menudo de defender una visión esencialista del ser humano. No obstante, hay que dejar claro que el abandono de toda ontología esencialista y finalista a favor de la hipótesis de una genealogía no teleológica se extiende al campo de las aptitudes mentales y de la génesis de la cultura. Si el ser humano con sus aptitudes cognitivas y sus normas de conducta es íntegramente el resultado y la continuación de una historia, que es la evolución de lo viviente sobre nuestro planeta, la vida subjetiva reflexiva no puede tener entonces un fundamento trascendental, como lo había insinuado antes la teología cristiana. Vista desde esta perspectiva, la humanidad del ser humano no es la de un sujeto existente, es decir, su propia humanidad reside en aptitudes, estructuras mentales, reglas sociales, normas de comportamiento, etc., que se concretan en el curso de su propia genealogía, de su historia y de su visión de mundo. Por ahora, podemos inferir que el hombre como humanidad coincide estrictamente con su devenir; es decir, en la medida en que la humanidad es concebida como especie biológica se reduce a lo que ella ha devenido. Asimismo, en la medida en que los individuos que constituyen la humanidad son también organismos biológicos, la causa que engendra a la humanidad es ella misma de naturaleza biológica. Por tanto, los hechos sociales, históricos y culturales son aspectos intrínsecos de la identidad biológica del hombre. El tiempo tanto histórico como social y cultural es también considerado aquí como una forma específica del tiempo biológico de la humanidad. Igualmente, la cultura no trasciende la biología del hombre, ella es uno de sus rasgos mayores, es decir, la cultura nace en un mundo biológico y se construye sobre su

2 Una cosmogonía es un sistema de creencias que suministra un marco generativo global a la manera en que encaramos el curso de las cosas, más que una hipótesis de trabajo puesta una y otra vez en marcha. Su función principal es endotética: nos proporciona una base representacional estable que nos permite escapar de las disonancias cognitivas (Schaeffer, 2009, p. 36).

sustrato biológico, pues no emerge fuera de él, como si se tratase de algo extraño añadido a nuestra propia condición de seres vivos.

Todas las ciencias sociales han participado históricamente del enfrentamiento naturaleza-cultura. Sin embargo, tenemos que reconocer que el hombre es un ser tanto cultural como natural. Pero el abordaje naturalista desarrolla algunas anotaciones más relevantes que las indicadas en los modelos espiritualistas. Por un lado, el naturalismo cartesiano opone al hombre la naturaleza, es decir, objetiviza los entes no humanos para ponerlos frente al hombre en cuanto objetos brutos a los que debe conocer y dominar (Schaeffer, 2009, p. 164). En otras palabras, este naturalismo significa aquí construcción de la naturaleza como entidad exterior al hombre, pues se trata de una exterioridad con la cual se tiene relación solo por la mediación de la cultura en el sentido amplio del término; en este sentido, la cultura se comprende como el despliegue de una cierta habilidad técnica, lenguaje, actividad simbólica, capacidad de organizarse en colectividades en parte liberadas de las continuidades biológicas.

Por otro lado, al naturalismo social se le ha intentado asociar con el darwinismo social y el racismo. En primera instancia, podemos decir que el naturalismo implica asumir la idea de que los hechos sociales, culturales y mentales forman parte de la biología humana; pero esto implica también reconocer que la biología no está por encima de los hechos sociales, culturales y mentales. Es decir, el naturalismo no implica, de ningún modo en particular, la idea de una naturaleza humana pura que determinaría la historia, los hechos sociales o las representaciones. Del mismo modo, la naturalización de la cultura tampoco equivale a lo que en ocasiones se llama biologismo cultural. En efecto, este no trata la cultura como un hecho biológico, trata más bien la causalidad cultural en analogía con la causalidad biológica. Considerar la cultura como un hecho biológico, en cambio, implica explicarla como un nivel irreducible de las propiedades biológicas de una especie. En otras palabras, mientras que el biologismo no puede pensar la cultura sino en términos de dependencia y determinación y el culturalismo solo logra pensarla en términos de independencia, la posición del naturalismo biológico nos permite pensarla asumiendo otros niveles del biograma de la especie humana.

Como vemos, lo que se encuentra en oposición no son las nociones de naturaleza y cultura, sino únicamente su modo de funcionamiento como pares oposicionales. De lo anterior podemos inferir que cuando se afirma que el hombre es un ser cultural, se da cuenta con ello de las diferentes estructuras comportamentales, creencias, instituciones, orientaciones normativas, que son socialmente transmitidas, es decir, cuya reproducción, variación y evolución son de naturaleza no-somática. No obstante, cuando decimos esto, las propiedades que se conceden a esta esencia cultural no pueden supuestamente ser las mismas propiedades de los seres no humanos. A la inversa, cuando se define al hombre como ser natural, se piensa al mismo tiempo que hay que

reducir las propiedades culturales a propiedades naturales. En otras palabras, la primera afirmación sostiene que la naturaleza humana está bajo la cultura como el ser bajo la apariencia. La segunda, por el contrario, afirma que a través de la cultura el hombre se separa de la naturaleza.

En ocasiones se propone igualmente la unión del ser cultural y natural, lo que nos permite afirmar que existe una tercera posibilidad de comprensión de la disyuntiva natural-social. Pero, si el hombre es cultural y a la vez natural, ¿por qué estos elementos de la relación no pueden interactuar de manera conjunta a través de una interfaz supernumeraria y compleja? Siguiendo a Schaeffer, la concepción según la cual el hombre sería una unión de un ser natural y un ser cultural tropieza con el mismo problema estructural. Para salir de este problema, se debe primero plantear un punto de contacto entre los dos universos, para evitar que se tengan en realidad dos hombres, uno el natural y otro el cultural.

Para salirle al paso a las objeciones y problemas que de este intento de articulación pueden surgir, podemos apelar a la antropología filosófica de Gehlen. Recordemos que este autor afirma de manera categórica que la cultura es la segunda naturaleza del hombre y que, en cuanto tal, no es posible un hombre por fuera del espacio de la cultura. Además, reconoce que el ámbito cultural del hombre, de cualquier grupo o comunidad especial, contiene pues las condiciones de su existencia física, comenzando por las armas y útiles agrícolas (Gehlen, 1993, p. 33); pero esto sería algo totalmente carente de sentido, puesto que la naturaleza sería el mero entorno para el ser humano. En este contexto, toda especie transforma su entorno y la cultura sería, simplemente, uno de los procesos más que operan dicha transformación, es decir, tendríamos que afirmar también que existen especies socialmente organizadas, pero desprovistas de cultura, como por ejemplo, las hormigas, primates, etc. La posición del hombre, en este sentido, radicaría en el hecho de que no posee un entorno específico, sino que por el contrario está caracterizado por una apertura no determinada al mundo. Así las cosas, tenemos que reconocer entonces que todos los componentes de la experiencia del ser humano son mediatizados y mediados por otros humanos y, por tanto, adquiridos a través de una experiencia de orden social; lo que de alguna manera quiere decir que lo social no es una característica orgánica, sino más bien relacional.

De esto podemos inferir que, si el hecho social humano es un hecho biológico y si la biología del hombre es constitutivamente social, el hecho social se convierte entonces en el sitio en el que los trabajos de los biólogos, los etólogos y los antropólogos pueden ir más allá de las falsas oposiciones que se dan entre naturaleza y cultura. Es decir, que tanto el hecho social como el hecho cultural están ligados por una relación de dependencia evolutiva no reversible, en la medida en que se trata de una organización social que hace posible la existencia de una cultura. En otras palabras, hay que enfrentarse con la noción de cultura, que igualmente genera numerosos malentendidos relacionados también con

la dicotomía naturaleza-cultura, aunque para evitar dichos malentendidos se afirme también que el lenguaje es la bisagra que abre al hombre a las múltiples visiones de mundo. Por esta razón, se hace necesario detenernos en esta idea de visión de mundo como el elemento articulador entre el ser natural y el cultural.

El hombre posee un sistema de representaciones que le permite moverse en el mundo de la vida y de sus experiencias; por supuesto, dentro de este entramado de relaciones e interacciones, la cultura entra a formar parte de su ecología social y del entorno que le es característico. Ahora bien, encontrar una definición del término cultura es una tarea bastante complicada, puesto que dentro del mapa de las disciplinas que la han pensado no hay un consenso universalmente unificado sobre su sentido conceptual y determinación metodológica.

UN ACERCAMIENTO AL CONCEPTO DE CULTURA

A continuación veremos algunas posiciones de algunos autores que han intentado definir el término cultura. En un primer momento, se puede tomar la definición de Kroeber³ y Parsons (Schaeffer, 2009, p. 209), según la cual la estructura social es el sistema que regula las relaciones efectivas entre individuos y colectividades, mientras que la cultura es la transmisión y creación de contenidos y estructuras de valores, ideas y otros sistemas simbólicos y significantes, en la medida en que son factores en la formación del comportamiento humano, así como los artefactos producidos por ese comportamiento.

Este sistema social al que hace referencia Parsons se compone de la interacción de los individuos humanos, cada uno de los miembros es a la vez actor y objeto de orientación, tanto para los demás como para sí mismo; así pues, un sistema social es un sistema de interacción de los procesos totales de acción de sus participantes. Al mismo tiempo que estos individuos son también organismos, personalidades y participantes en los sistemas culturales. En este contexto, vemos que un sistema cultural estructura compromisos en relación a la realidad final en orientaciones significativas hacia el resto del ambiente y el sistema de acción, el mundo físico, los organismos, las personalidades y los sistemas sociales (Parsons, 1974, p. 23).

De esta manera y de acuerdo con Parsons, la acción humana y por supuesto su comportamiento son culturales, debido a que los significados y las intenciones relativas a los actos se constituyen necesariamente, por un lado, en sistemas simbólicos que se enfocan en el lenguaje, y, por otro, constituyen un

³ Kroeber afirma que las ciencias históricas o sociales quedan por encima de las orgánicas; además, manifiesta que el cuerpo humano ocupa un plano posterior al de sus actos y hazañas que se transmiten por la tradición, fundamentalmente hacia su cultura o civilización. Por este motivo, la relación que la antropología ha guardado con las ciencias históricas ha venido a ser, en cierto modo, opuesta a la que mantiene con las ciencias biológicas. La historia inevitablemente empieza interesándose por el presente y por nosotros mismos. A medida que retrocede en el tiempo y hacia pueblos totalmente extraños, su interés tiende a debilitarse y sus materiales se van volviendo escasos e inseguros. Así la cusa de la aparente preocupación de la antropología social o cultural por los pueblos antiguos y salvajes, exóticos y extinguidos sea el deseo de entender mejor todas las civilizaciones, sin tomar en cuenta el tiempo y el lugar (Kroeber, 1945, p. 13).

sistema social (1974, p. 16). En general, los desarrollos orgánicos claramente humanos fomentan las capacidades que se encuentran en la base de la vida cultural y social, que son principalmente capacidades para aprender, utilizar y organizar los materiales aprendidos y los patrones (p. 52). Comprenden, por lo tanto, las condiciones esenciales para organizar la conducta de acuerdo con sistemas simbólicos.

Teniendo en cuenta la recepción de esta oposición inicial de Parsons en la delimitación del camino de la antropología filosófica, vale la pena mirarla con más detenimiento. La primera especificación para tener en cuenta es la de los tipos de hechos que dependen del orden cultural. De acuerdo con los dos autores antes mencionados, la cultura consiste en valores, sistemas simbólicos y artefactos. Cuando hacemos referencia a los artefactos, hablamos más que de objetos técnicos, puesto que tienen una cierta inclinación hacia los productos elaborados por el hombre con una fuerte función o componente simbólico. Sin embargo, los objetos técnicos terminan formando parte del mismo tipo de hechos. En cuanto a los valores, los autores se refieren al conjunto de normas y prohibiciones explícitas que ponen a disposición de una comunidad un conjunto de criterios compartidos de sentido o impuestos, que permiten clasificar los comportamientos tanto individuales como grupales, en la medida en que funcionan como fuerzas reguladoras de las mismas comunidades y que terminan legitimando su sanción en caso de contravenir la norma establecida. Por su parte, los símbolos son, evidentemente, el conjunto de los sistemas semióticos—en especial el lenguaje— que hacen las veces de herramientas del pensamiento, vehículos de expresión y de comunicación en el interior de una comunidad, población y especie; por ello, son el vehículo principal para comunicar e instaurar valores.

Por otra parte, los sistemas simbólicos permiten compartir representaciones con un enfoque referencial o expresivo, y permiten igualmente hacer preguntas o dar órdenes. No obstante esto no implica que el lenguaje, siendo una característica muy importante y propia de los seres humanos, nos eleve por encima de la biología y nos desnaturalice, porque el hombre posee en definitiva una aptitud innata para el lenguaje, es más, sin dicha aptitud no puede realizar su ser.

De esta manera, el hombre se ha convertido bajo la forma del lenguaje en un vector casi universal para la codificación, adquisición, transmisión y difusión de cualquier contenido cultural y, especialmente, sobre contenidos con función cognitiva, expresiva, afectiva, normativa e incluso estética. En este punto, es importante observar que, en la base, la cultura es asunto de contenidos concretos y también discretos, de ideas, de valores, de innovaciones comportamentales, de herramientas, de objetos técnicos y de artefactos representacionales. Solo cuando estos contenidos son tomados en un proceso acumulativo y entran en relación unos con otros, se van dibujando poco a poco lazos estructurales.

Vale la pena decir que estos lazos estructurales se pueden convertir en meta-contenidos que forman parte de las diferentes culturas y que se transmitirán a través de las diferentes tradiciones. No obstante, no todas las culturas son acumulativas; las comunidades de los chimpancés, por ejemplo, no poseen un sistema acumulativo, son comunidades con rasgos culturales atomizados. Hay que observar también que en la medida en que, gracias a una estructura social, los individuos son instituidos en personas que ocupan lugares, posiciones, roles, etc., diferenciados y relativamente estables, pueden relacionarse a través de sus interacciones efectivas y estas actúan como soportes de transmisión para contenidos culturales.

Continuando con la argumentación de estos dos autores, podemos ahora sostener que los hechos culturales son creados y transmitidos. Para Schaeffer, la manera en que tratan este aspecto central de los hechos de cultura es muy poco satisfactoria, y sin duda constituye un punto débil de su planteamiento (Schaeffer, 2009, p. 218). Por ejemplo, ellos no aclaran cuál es el modo de transmisión específico de la cultura respecto de las otras modalidades de reproducción de las especies. Esto se debe a que sencillamente no comprenden que la especificidad de los hechos culturales no reside tanto en sus contenidos como en su medio de transmisión y función. Así, por ejemplo, numerosas especies viven en sociedad y saben utilizar herramientas, pero, solo cuando la capacidad de utilizar herramientas es transmitida de una manera particular, es decir, de manera no-genética, pueden ser comprendidas de manera cultural. Por otra parte, otra debilidad de su posición reside en la restricción de la extensión del término cultura a la cultura humana. Puesto que, como hemos observado antes, otras especies tienen estructuras que dan cuenta de comportamientos no humanos, pero al fin de cuentas son comportamientos compartidos por una población cualquiera. Por lo tanto, no se pueden excluir esos comportamientos no humanos del campo de extensión de los hechos de cultura, sin perjuicio de presuponer antes de toda encuesta empírica la validez de la tesis de la ruptura óptica y, por tanto, la excepcionalidad del hombre, representada por una cultura que no se opondría de un modo inmediato a la transmisión genética, sino a la identidad biológica como tal.

Lo anterior implica que no podemos ya pensar la cultura en el marco de una oposición entre naturaleza y cultura que reforzaría la dicotomía entre animalidad y humanidad. En otras palabras, lo que los dos autores aceptan con respecto al hecho social debe ser extendido también a la cultura; esto se puede hacer, si se reconoce también que el hombre es, sin discusión alguna, el animal cultural por excelencia. Pero esto no quiere decir que sea el único animal con dimensión cultural. Y el hecho de que el hombre no sea el único animal que desarrolló una dimensión cultural es precisamente lo que resalta, de manera un tanto más clara, la especificidad de la cultura humana, a saber, su carácter acumulativo.

En efecto, en la medida en que Parson y Kroeber desarrollan una definición

en la cual la cultura corresponde a un campo de objetos específicos, no pueden empero escapar a una cierta segregación ontológica entre esos objetos culturales y otros tipos de objetos. Justamente, a partir del momento en que se ve la cultura en la perspectiva de la identidad biológica de la humanidad, interrogarse sobre su especificidad equivale a interrogarse primero sobre un tipo específico de transmisión y de difusión de información. En otras palabras, reubicada en la evolución de las formas de vida, la cultura aparece inicialmente como un medio no genético para la circulación de información entre individuos. Desde esta perspectiva, aunque la cultura en cuanto tal sea una realidad colectiva, el hecho de que el ser humano sea un ser biológico hace que el proceso de reproducción cultural dependa de la existencia de actos individuales de incorporación mental de informaciones que circulan públicamente. A esta postura acerca de la cultura se le cuestionó que hiciera demasiado hincapié en los hechos de información y de transmisión. En efecto, hay pocas dudas de que la idea de concebir la cultura como un conjunto de rasgos discontinuos que se transmitirían por copia y variación no da cuenta del hecho de que, cuando uno se pone en el nivel de la vida mental de un individuo, los conocimientos, las representaciones y las creencias no dejan de ser reelaboradas, transformadas, desplazadas, olvidadas; en definitiva, se comportan como elementos dinámicos de un conjunto complejo de redes de interconexión que se transforman de manera continua, ya sea debido a experiencias nuevas o bien sea por razones endógenas.

Hasta ahora hemos visto los diferentes argumentos frente a la definición de la cultura en términos de contenidos adquiridos o transmitidos que, en parte, no han apuntado ni cuestionan la pertinencia de poner esos fenómenos en el centro del debate y del análisis de los hechos de cultura. Comencemos con el primer problema que se nos presenta; el problema de la adquisición por medio del aprendizaje. En este punto, Schaeffer subraya que una información o un conocimiento puede ser adquirido por un organismo según cuatro vías diferentes, por vía genética; por aprendizaje individual, por ejemplo, por ensayo y error; por aprendizaje social individualmente afianzado, por ejemplo, por emulación; y, por último, por lo que en ocasiones se denomina, aprendizaje cultural propiamente dicho, entre estos, el aprendizaje por imitación, el aprendizaje por instrucción simbólica explícita y el cooperativo (p. 223). Luego de esta enumeración de posibilidades, podemos inferir que la adquisición cultural no se distingue solo de la adquisición genética, sino también de las otras formas no genéticas. De hecho, el aprendizaje no genético, por ensayo y error, se puede extender a todo el mundo de lo viviente, pero ello no quiere decir que configure por sí mismos ya una experiencia propiamente humana.

Cuando se estudia la cultura desde el punto de vista de la transmisión de contenidos, el interés se encuentra orientado hacia el estudio de grupos poblacionales. Asimismo, en este proceso se tiene en cuenta el nivel mental de adquisición de una información, es decir, la activación en resonancia de los

circuitos neuronales en el maestro, que actúan en consonancia con el aprendizaje que observa, se convierten en un factor de fidelidad de dicha transmisión. Es decir, en el proceso de transmisión juega un papel importante el aprendizaje y la difusión del mismo. En efecto, en los seres humanos, la transmisión no se limita exclusivamente a la transmisión de habilidades; en este sentido, tenemos claro que transmitimos otras cosas como, por ejemplo, información simbólicamente codificada tanto por el lenguaje natural como por los lenguajes artificiales; información perceptiva tal como imágenes, artefactos de todo tipo, herramientas, máquinas, etc.

Lo importante aquí consiste en aclarar que la cultura depende de la existencia de relaciones sociales, puesto que no puede establecerse sino en el marco de una población ligada por relaciones interindividuales reguladas y mutuamente accesibles (p. 234). Para que la cultura pueda cristalizarse, es necesario que dichas relaciones interindividuales sean estables en el nivel transgeneracional, ya que la renovación de las generaciones constituye el lugar crítico de toda fijación cultural. De esto se puede inferir que una cultura es siempre específica de una comunidad interactiva, bien sea esta un grupo familiar o un subgrupo social o una comunidad global. Y cuando nos referimos a las comunidades o grupos que migran geográficamente, cada miembro de la comunidad lleva consigo su propia cultura y cuando se encuentran dos comunidades se encuentran también dos culturas. No obstante, querer pensar la relación naturaleza cultura en términos de mera interacción, no siempre logra deshacerse del dualismo ontológico que enmarca los intentos habituales de realizar una filosofía de la cultura anclada en la antropología filosófica. En muchos casos se presenta la interacción en términos de una exteriorización recíproca, es decir, pensada como una interacción de los seres humanos con otras formas de vida. De aquí que se piense que el entorno natural delimita las posibilidades de escogencia de las diferentes comunidades; en otras palabras, el entorno puede definirse como el marco de posibilidades y las predisposiciones representacionales como coerciones que determinan las opciones de una comunidad dada. Sin embargo, las observaciones anteriores son interdependientes (p. 245).

Por un lado, la secuencia formada por la evolución de las representaciones es por definición interaccional, puesto que las representaciones humanas, lejos de ser elaboradas fuera del mundo o frente al mundo, son más bien uno de los modos de interacción entre el ser humano y el mundo en el que vive y se relaciona. Las representaciones no están solamente ligadas con otras representaciones, sino que también resultan de las diferentes acciones causales del mundo sobre el hombre; la cultura humana no es un simple intertexto generalizado, es más bien la interface entre el hombre y su mundo. Por otro lado, la secuencia causal del hábitat tiene también un carácter interaccional, puesto que los seres humanos y sus sistemas de representación constituyen a su vez un entorno para otras formas de vida.

Finalmente, podemos considerar también la perspectiva adaptativa de la cultura, según la cual, la cultura humana fue seleccionada genéticamente y sus manifestaciones deben ser explicadas en términos de evolución adaptativa⁴. Esta perspectiva que se centra en el origen de la cultura acumulativa tiene también problemas y múltiples interrogantes. El primero de ellos atañe a la genealogía de la cultura humana o más bien de la transmisión cultural en cuanto a su transmisión genética. El segundo concierne a su función, es decir, a su proporción adaptativa. Y, finalmente, el tercero se refiere a la evolución cultural como un escenario de procesos selectivos. Esta perspectiva tiene tantos adeptos como críticos, que van desde la psicología cognitiva y evolucionista hasta llegar a las tesis de los antropólogos de la cultura; pero, en definitiva, lo que es innegable es que existen interacciones entre la evolución genética y la cultura, que habría que pensar juntas. Se puede inferir por lo tanto, que el hombre, con sus diversos sistemas representacionales y las diferentes visiones de mundo, sus acciones intencionales y, por supuesto, con su cultura, se encuentra inmerso en un ecosistema en iguales condiciones que las otras formas de vida. Es decir, si bien el hombre posee su propia determinación esencial en un mundo auto-sostenido comparte un entorno común con otros seres distintos de él. Los hombres tenemos mundo, pero compartimos un entorno.

Ahora bien, es absolutamente indispensable que dispongamos de representaciones adecuadas del mundo en que vivimos y que tengamos también la posibilidad de acondicionarnos un mundo interior vivible (p. 276). Estas representaciones que tenemos del mundo exterior y de los saberes exógenos que se articulan con el mundo de los objetos, tienen su propia carga cultural y de significación. Rothacker enlaza el concepto de cultura con la idea de un estilo de vida o de un todo social, de suerte que en este caso, al vincular las actividades culturales con ese todo como sujeto activo y de significación, en vez de la coexistencia abstracta de valores se plantea inmediatamente la cuestión acerca de la mutua relación de tensión entre valores culturales concretos dominantes (p. 65).

4 En pleno auge de la teoría de la selección natural propuesta por Charles Darwin, y tras las controversias iniciales, el concepto de la selección natural y las relaciones interespecíficas fueron trasladadas a las relaciones sociales; sin embargo, no existe un método claro de aplicar el uno a las otras y, así, bajo el término peyorativo de "darwinismo social" se han calificado ideologías, muchas veces contrapuestas que, lo mismo podían defender el *laissez faire* que el socialismo de estado, el imperialismo o la eugenesia a escala local. Igualmente, el pensador y sociólogo positivista Herbert Spencer siguió, tras las teorías de Darwin, analizando la sociedad (*Principios de sociología*, 1876-1896) y estudiando la fluencia de la teoría de la evolución en el mundo de la época, en *Ensayos científicos, políticos y especulativos* (1891). Sostenía que los grupos sociales humanos tienen diferente capacidad para dominar la naturaleza y establecer su dominio en la sociedad. Así, las clases pudientes son capaces o más aptas que las clases bajas. Aplicó las leyes naturales a la sociología, llegando a estudiar la sociedad como si fuera un ser biológico. Acuñó el concepto de darwinismo social (también denominado organicismo social por relacionar la sociedad con un organismo vivo), tomando de Darwin el concepto de supervivencia del más fuerte. Asimismo, el evolucionismo sociológico constituye uno de los principales paradigmas, esquemas o modelos de inteligibilidad utilizados por las ciencias sociales durante los últimos ciento cincuenta años con vistas a disponer de un cuadro teórico formal para interpretar el cambio social. Bajo la forma que le dio Spencer al darwinismo social constituye una teoría estrictamente metafísica que incurre en el más abierto realismo metodológico al no resultar refutable (Espina, 2011 p.175-187).

Los valores se presentan más bien como vividos en la vida, y como toda vida es un decidirse, se plantea a través de la experiencia, de las representaciones y de su propia significación y desde su finitud. En este contexto, el principio de significación que formula Rothacker, dice que en el mundo de la historia de la cultura humana las cosas están sujetas a una escala de valores, distinta de la vigente en el mundo de los objetos de las ciencias exactas, cuya valoración de índole subjetiva es, tendencialmente, igual a cero (Blumenberg, 2003, p. 78); es decir, que ese sujeto que encuentra mediada su realidad por sus representaciones y sus adecuadas y correctas significaciones está sometido a su horizonte temporal, esto es, a su propia finitud. Asimismo, el concepto de significación⁵, de acuerdo con Blumenberg, pertenece a los conceptos que se pueden explicar, pero que, en sentido estricto, no se pueden definir. Igualmente, Heidegger entendió este problema, vinculando el sentido, junto con la conformidad, a la mundanidad del mundo, es decir, remitiéndolo a todo ese conglomerado del ser en el mundo del que primero se han de eliminar los objetos en cuanto son algo dado, con sus cualidades, a fin de poder confrontarlos con un interés propiamente teórico, expropiado a la subjetividad. Dotar de significación, por tanto, constituye un acto que se escapa al arbitrio del sujeto. Incluso siendo verdad que el hombre hace la historia, no hace, al menos, una de sus acciones colaterales, consistente en cargar de significación el contingente de cosas que componen el mundo humano (p. 85). En otros términos, lo significativo surge también mediante la exposición de la relación entre la resistencia que la realidad opone a la vida y la aplicación de la energía que posibilita la confrontación con la misma; es decir, existe la posibilidad de convertirse en una resistencia frente a esa inclinación a situaciones con un mayor grado de probabilidad, de difusión, de erosión y de entropía. Se comprende así por qué la significación juega un papel importante en la filosofía de la vida, que presenta a la vida como la autoafirmación de una realidad contraria a la posibilidad.

La propiedad de lo significativo se convierte luego en la cualidad que hay en el mundo con referencia a la existencia humana que habita en él, a partir de la cual empiezan a hacerse posibles, como una especificación funcional suya, los significados. Significar algo para alguien, pero también, como dice Blumenberg, dejar algo para la existencia presupone una cualidad significadora portadora del acto de significar. En otras palabras, la *significatividad* (*Bedeutsamkeit*) es en definitiva lo que constituye la estructura del mundo. Por ello, siendo las sociedades humanas el escenario de múltiples conflictos

5 Para Blumenberg, si la propiedad de significativo es la cualidad del mundo, tal como este no sería originariamente para el hombre, entonces habría sido arrancada de una situación de angustia, cuya desviación y encubrimiento es justamente obra y consolidación suya. Es la forma de distanciarse del trasfondo de la nada angustiante, quedando, sin esa historia originaria, incomprendida, pero presente, la función de la significación, pues la demanda de la significación viene enraizada en el hecho de que nosotros nunca somos conscientes de haber sido liberados definitivamente de esa situación angustiante. De la preocupación como el ser de la existencia humana, surge también, luego, junto con la totalidad de la estructura existencial, su carencia de significación en el mundo, en su experiencia, en su historia (Blumenberg, 2003, 124).

y tensiones entre las diferentes visiones de mundo, las representaciones y sus propias significaciones que tenemos de ellas y del mundo, nos sirven de apoyo en la medida que nos permiten adaptarnos a la vida, y, por otro lado, los saberes de la experiencia que se adquiere, como se ha anotado anteriormente, nos sirven para constituir el universo en el cual se vive y muere. Una visión de mundo es una representación evidente, general y global de una realidad vivida y justificable⁶; surge de una interrogación de lo que es y no interroga a la realidad; asimismo, funcionalmente, una visión de mundo entrega una justificación de la realidad. Es decir, que estas visiones de mundo pueden obrar como las fábulas, su función es salvarnos de la realidad que vivimos. Entonces, por un lado, la visión del mundo muestra que los aspectos de la realidad contrarios a nuestras necesidades y a nuestros deseos no son escándalos impredecibles, sino consecuencias de un encadenamiento global de sucesos y situaciones que tienen una significación. Por el otro, compensa aquello que no se ajusta a nuestro entorno.

En otras palabras, desproblematiza la realidad, reduciéndola a una simple representación transparente, coherente y satisfactoria para el ser humano. En definitiva, la visión de mundo da una significación a la vida y en esencia sirven para mantener el estado de estabilidad interna de nuestra identidad y la promueven. Y lo hacen estableciendo una representación del mundo que, aunque remita al mundo real, proporciona los medios para escapar, en parte, de las interferencias nocivas de las experiencias exógenas. ¿Cuál es la diferencia entre las visiones de mundo y los saberes empíricos que dan cuenta de nuestras experiencias?

El estatus de las visiones de mundo difiere de los saberes que adquirimos de nuestras interacciones con la realidad. Tenemos entonces cinco diferencias que dan cuenta de lo anterior. Una primera señala que mientras una visión

⁶ Por ejemplo, para Wittgenstein la realidad es la totalidad de hechos posibles y expresables mediante el conjunto de proposiciones con sentido, tanto las verdaderas como las falsas. La descripción de "lo que hay" es compleja en la filosofía de Wittgenstein. Para entender su propuesta es preciso separar "lo que hay" en dos regiones: el conjunto de cosas de las que se puede hablar y el conjunto de "cosas" de las que no se puede hablar: 1) En el conjunto de las cosas de las que no se puede hablar tenemos "la estructura lógica del mundo": de ella no se puede hablar pero se muestra en el lenguaje; da lugar a proposiciones no significativas ("signos"), que no son insentidos (*unsinnig*); parte de los objetos tradicionales de la metafísica: el sujeto o yo metafísico, los valores morales y estéticos y lo místico, Dios. Si intentamos expresar estos objetos mediante el lenguaje obtenemos proposiciones sin sentido (*unsinnig*). Wittgenstein nos dice que el lenguaje y el pensamiento no son el medio adecuado para acceder a ellas, pero no explica cómo se nos hacen presentes; en algunos textos parece sugerir que mediante una experiencia directa no verbal, al modo en que captamos la "verdad" o el "mensaje" estético en las obras de arte. La interpretación neopositivista de la filosofía de Wittgenstein, particularmente del *Tractatus*, tiende a prescindir de este extraño punto de vista. 2) Encontramos también el conjunto de cosas de las que se puede hablar: su límite coincide con el límite del lenguaje; "la Realidad" (*Wirklichkeit*): es el ámbito de lo que se puede hablar, el "conjunto de hechos posibles" a los que corresponden el conjunto de proposiciones con sentido; está formada por el conjunto de cosas existentes más el conjunto de cosas inexistentes pero posibles. En este sentido "el Mundo" (*Welt*) es una parte de la realidad; el conjunto de cosas existentes, "la realidad actual"; le corresponde el conjunto de proposiciones elementales verdaderas. Wittgenstein llama "mundo" al "conjunto de hechos que acaecen"; "los hechos" son realidades complejas y a ellos se refieren las proposiciones complejas que "constan de hechos atómicos"; los estados de cosas o hechos atómicos son los acontecimientos que ya no pueden dividirse en otros más simples, aunque en un cierto sentido se puede decir que poseen una estructura pues "constan de objetos y de relaciones" entre ellos; se expresan mediante las proposiciones atómicas; "los objetos" son entonces los componentes últimos de la realidad, el lenguaje los expresa mediante los nombres. Ver <http://www.etorrebael.com/historiadela filosofia/ Filosofiacontemporanea/ Wittgenstein/ Wittgenstein-realidad.htm>. Portal de Filosofía, Psicología y Humanidades en Internet.

de mundo es una interfaz global, sin coerciones locales, un saber empírico determinado está coaccionado por un fragmento de la realidad. La segunda apunta a mostrar que los saberes empíricos, aunque son transmitidos generacionalmente por aprendizaje social, no forman sistemas, sino que son redes sociales abiertas que siempre se encuentran reguladas por las interacciones entre un individuo y su mundo.

La tercera diferencia nos dice que tanto a nivel de la construcción individual, como en el de las transformaciones padecidas a lo largo de la historia por los conjuntos cognitivos transmitidos socialmente, los saberes empíricos no obedecen a una lógica de transformación contextual, sino a un desarrollo acumulador; esto quiere decir que los saberes empíricos tienden a crecer a lo largo de nuestras vidas y a lo largo de las generaciones. La cuarta apunta a que los saberes empíricos se limitan a representar al mundo tal como es, sin justificarlo. Es decir, los saberes empíricos deben cumplir con la función de garantizar nuestra supervivencia y nuestro éxito en el mundo material y humano. La quinta, y última diferencia, da cuenta de que la red abierta que forman los saberes adquiridos se elabora bajo la misma coerción que los elementos que la componen. Por tanto, solo tenemos acceso a una parte de la causa de nuestra existencia y de ese modo también a nuestros saberes.

En consecuencia, la visión de mundo maximiza la coherencia del sentido a expensas de la eficacia pragmática de las representaciones; y los saberes empíricos, en cambio, tienen la función primera de garantizar nuestra supervivencia y se encuentran supeditados a nuestra capacidad de interpretar de manera coherente y correcta nuestra realidad. Por lo anterior, vemos que nuestros conocimientos caen bajo el principio de la incertidumbre, que nos enseña que el sujeto del saber no está frente a la realidad que él observa, sino que es uno de sus elementos. Evidentemente, esto da por terminada toda la posibilidad de tener una visión amplia y general cuyo centro sería la mente humana. Sin embargo, existe una tensión entre las visiones de mundo y los saberes empíricos, que no es únicamente propia del mundo contemporáneo (Schaeffer, 2009, p. 282). La disociación que se observa en todas las culturas entre lo que se puede llamar los saberes de la vida y un ámbito reservado, como es el del mito, los ritos, los tabúes y la magia, en el cual la validez de esos saberes está suspendida, es el índice más impactante de su generalidad antropológica.

EL DOLOR SOCIAL Y CULTURAL: SU NARRATIVA

Indiscutiblemente, la necesidad de pensar y de propiciar, a través de una fenomenología del dolor, una teoría social del dolor, como un ejercicio de interpretación permitiría, en primer lugar, otorgar un significado al dolor desde la experiencia subjetiva del sujeto y, en segundo lugar, entender desde las representaciones culturales la relación del mundo con el sujeto.

Evidentemente, vivimos en una época en que mucha gente cree que el dolor viene dividido en dos tipos distintos: el físico y el mental. Estos supuestos culturales han marcado la vida de occidente. El hábito de dividir el dolor en categorías separadas de mente y cuerpo puede, en última instancia, estar creando más tormentos que los que propiamente se alivia (Morris, 1991, p. 12). Es decir, la pregunta de por qué debemos pensar y reflexionar sobre el dolor tiene necesariamente que mantenerse abierta para que podamos examinar los supuestos culturales que hoy damos por ciertos.

Lo primero que enfrentamos al pensar acerca del dolor es que el dolor es un aspecto cultural de las diferentes sociedades y se encuentra dominado por el sentido físico y biológico. Por ello, siempre relacionamos nuestra vida con el dolor y se convierte en parte de nuestra cultura. Es una construcción social y cultural. Nos duele nuestro cuerpo, pero también nos duele siglos de sufrimiento, de experiencias pasadas. Sufrimos de dolencias que van desde las pasajeras hasta las que se convierten en crónicas. La investigación actual, tanto dentro como fuera de la medicina, sugiere que la separación entre el dolor mental y el físico empieza a parecer un error cultural. Error con el que todas las personas han crecido.

En una primera aproximación podemos decir que el sujeto es inseparable del dolor en su experiencia y, por ello, el dolor es subjetividad. Podemos decir también que, en definitiva, el dolor es un hecho personal e individual que nos hace vulnerables ante nuestra condición de finitud y que irremediablemente nos acerca a la muerte. Es indudable que los valores culturales, las creencias religiosas y los usos sociales influyen en la experiencia dolorosa que para Jünger (1995) es una de esas llaves con que abrimos las puertas no solo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo. Cuando nos acercamos a los puntos en que el ser humano se muestra a la altura del dolor o superior a él logramos acceder a las fuentes de que mana su poder y al secreto que se esconde tras su dominio. ¡Dime cuál es tu relación con el dolor y te diré quién eres! (Jünger, 1995).

Continuando con nuestra reflexión, vemos de acuerdo con Morris, que el dolor es una experiencia sensorial y emocional desagradable (Morris, 1991, p. 17). Así, el modo de empezar a aprender sobre el dolor, no es entonces, empezar por definirlo como si fuera un objeto sencillo de describir, sino, más bien examinar los modos en como el dolor se nos presenta y nos interpela. Por ello, podemos aprender mucho si observamos dónde nos lleva el lenguaje cotidiano con todas sus imprecisiones (p. 19). Por ello, la comprensión del dolor requiere muchos tipos de conocimiento; sin embargo no ha dejarse por fuera la relación del dolor con su significado, con su comunicación. Es decir, el dolor no solo duele, sino además, nos confunde, nos hiere, nos asusta; lo que quiere decir que siempre le buscamos un significado.

Sin embargo, hemos visto que el dolor siempre ha sido relacionado con la medicina. Las diversas investigaciones han mostrado que los medicamentos y fármacos que existen en el mercado han ayudado a calmar los dolores crónicos de los seres humanos, por ejemplo, algunas enfermedades contemporáneas como la artritis, la migraña, el cáncer, la depresión, las drogas y el estrés identifican cada una de ellas un vasto corpus de dolencias donde el dolor se ha instalado como una de las condiciones rutinarias de la vida cotidiana (p. 21). De esta manera los programas de bienestar y de salud se han vuelto indispensables en nuestro cotidiano vivir; así se ha transformado el *boom* de la salud y del estar en forma en una fábrica del dolor.

Por otra parte, la experiencia del dolor está conformada por diversas estructuras como la religión, el género y la clase social; asimismo, otros factores como el miedo, la culpa, la depresión, muchas veces lo crean y lo generan. Aceptamos el dolor porque de alguna manera creemos que nos hace más fuertes y nos ayuda al crecimiento personal. Es decir, no sabemos qué es el dolor, pero sabemos que está ahí y que nos aparta de los modos normales de trato con el mundo (p. 27). Definitivamente hoy vivimos una cultura saturada de información digital cuyas explicaciones pasan a ser la orden del día; es así como por ejemplo las redes sociales se convierten en la consulta externa de cualquier individuo o paciente. Todos queremos liberarnos del dolor; del dolor personal y del dolor del mundo.

El mundo de hoy cuenta con todos los analgésicos para mitigar el dolor, también cuenta con otros medios menos permitidos que hacen el mismo efecto como son las drogas alucinógenas que sirven de calmante para los espíritus atribulados. Así, el dolor es personal y es cultural y por ello se encuentra abierto a la variable influencia de significado (p. 27). Cada día que pasa, crece la ignorancia de los médicos con respecto al dolor de sus pacientes, creyendo que el dolor es una simple respuesta a una causa externa, creyendo además, que los nervios son independientes de la mente y del sentir del hombre. La construcción cultural y psicosocial del dolor son aspectos que se han venido trabajando en algunas investigaciones de carácter científico. Por ello, y de acuerdo con Morris, la experiencia humana del dolor implica también, inevitablemente un encuentro con el significado (p. 29). El significado del dolor, como el de cualquier texto complejo, permanece abierto a interpretaciones personales, sociales y culturales. Experimentamos completamente el dolor, en tanto lo interpretamos con nuestras categorías.

No cabe duda de que intentar comprender el dolor en su sentido más profundo es responder a un imperativo. En definitiva, el dolor obliga a la pregunta por la experiencia, pues como lo hemos anotado, el dolor es subjetivo y personal. Asimismo, el dolor está cargado de historias lo que nos permite entrar a indagar por él desde su espiritual esencia. Por ejemplo, el

poema *Dolor* de la escritora argentina Alfonsina Storni⁷ muestra claramente ese dolor invisible que se lleva dentro de sí y que no puede ser comprendido. El dolor nos acerca a lo incomprendido, al conocimiento de la muerte y de nuestra propia aniquilación.

DOLOR

Quisiera esta tarde divina de octubre
pasear por la orilla lejana del mar;
que la arena de oro, y las aguas verdes,
y los cielos puros me vieran pasar.

Ser alta, soberbia, perfecta, quisiera,
como una romana, para concordar
con las grandes olas, y las rocas muertas
y las anchas playas que ciñen el mar.
Con el paso lento, y los ojos fríos
y la boca muda, dejarme llevar;
ver cómo se rompen las olas azules
contra los granitos y no parpadear;

ver cómo las aves rapaces se comen
los peces pequeños y no despertar;
pensar que pudieran las frágiles barcas
hundirse en las aguas y no suspirar;
ver que se adelanta, la garganta al aire,
el hombre más bello, no desear amar...
Perder la mirada, distraídamente,
perderla y que nunca la vuelva a encontrar:
y, figura erguida, entre cielo y playa,
sentirme el olvido perenne del mar.

Asimismo, vemos en un fragmento del poema *Ausencia* de la poetisa Gabriela Mistral, el dolor que causa la ausencia y la distancia. Vemos además, cómo el dolor se mueve entre los polos de lo inmutable y de las emociones. Emociones que muestran el desgarramiento del ser que sufre.

7 Nació en Capriasca, Suiza, en 1892, pero a los cuatro años fue llevada a Argentina, país que la acogió con su nacionalidad. Desde muy niña empezó a trabajar como maestra, haciendo sus primeros pininos como poetisa bajo el pseudónimo de Tao Lao. Obtuvo importantes premios literarios que la hicieron conocida ampliamente en todos los países latinoamericanos, destacándose entre sus obras, *Languidez*, *El dulce daño* y *La inquietud del rosal*. Se quitó la vida en 1938.

Se va de ti mi cuerpo gota a gota.
Se va mi cara en un óleo sordo;
se van mis manos en azogue suelto;
se van mis pies en dos tiempos de polvo.

¡SE TE VA TODO, SE NOS VA TODO!

Entonces, ¿qué significado tiene el dolor en nuestras culturas? Es importante reconocer aquí que el dolor es profundamente social. El dolor que sentimos se conforma y se construye con la cultura de la cual nos sentimos excluidos o apartados. Asimismo, el dolor nunca es intemporal ni solitario, no es solo un hecho biológico sino una experiencia en busca de interpretación. La mayoría de las veces, como lo anota Morris, el dolor nos llega ya interpretado por nuestro entorno social y cultural (p. 44). Así por ejemplo, el dolor vivido por nuestros antepasados, por los indígenas, por los negros y por los esclavos ha sido borrado de la memoria colectiva de los individuos. En lugar de ello, se ha establecido un discurso que homogeniza, estandariza y que no ha hecho justicia con los abatidos ni tampoco con los desaparecidos. El olvido permitió suprimir del relato histórico aquellas relaciones con otros continentes como África. Borrar de la memoria todo el dolor de los barcos cargados de hombres que fueron esclavos y fueron humillados, además de acabar con la cultura musical y religiosa, ha sido una de las consecuencias de la fragmentación de identidades de nuestro mundo contemporáneo. El dolor de los esclavos se consideraba o bien completamente trivial o bien perfectamente merecido. El dolor de los negros, a los ojos de la cultura blanca del Sur, anota Morris, tenían en efecto, mínima existencia social (p. 44).

Comprendemos entonces, que los significados del dolor están ligados con la cultura histórica; es decir, se conocen relatos de las grandes guerras donde los soldados sufren heridas de toda índole y son descritas de manera detallada. Al contrario, las guerras contemporáneas muestran el dolor como la venta ante los demás del sufrimiento del hombre. Entonces, ¿qué es lo in-visible del dolor?

Así, y siguiendo en este punto a Morris, el dolor no es solo algo que se siente de un modo ciego o que se soporta irreflexivamente como una serie de impulsos bioquímicos. Cambia con el lugar que ocupa en la historia humana. Por ello, no cabe duda que comprendemos el dolor casi del mismo modo que comprendemos el mundo. En algunos casos el dolor puede revelar valores y creencias que ignorábamos poseer. Así, cuando estamos inmersos en el dolor, los actos más comunes, los sucesos más corrientes como ir al cine, ir al trabajo, pasar un rato agradable en familia, nos parecen invaluable que se nos arrebatan sin pensarlo. El dolor puede reordenar velozmente nuestras prioridades. Nos puede mostrar lo que verdaderamente importa (p. 51). Por ello, los desastres como

el sida o la drogadicción dejan detrás ruinas visibles. Cambian abiertamente nuestra cultura y nuestra conducta; nos alteran nuestra vida sexual, se infiltran en los colegios y en los hogares, dominan todos los ámbitos de nuestra vida, el cine, el entretenimiento, el ocio, los libros, las noticias (p. 68).

En definitiva, el dolor existe y no ha muerto. Seguimos habitando un planeta lleno de más y más dolor, lleno de más guerras, de pobreza, enfermedades, maltrato físico, negligencia, que ni toda una montaña de píldoras podría jamás suprimir (p. 74). El dolor no ha muerto, se ha convertido en una estrategia de *marketing*, en una estrategia política, en un gran negocio.

EL DOLOR EN RELACIÓN CON EL OTRO: LO IN-COMUNICABLE

No importa cuánto dolor imaginemos o presenciemos; solo podemos sentir y experimentar nuestro propio dolor. Por ello, no podemos dar respuesta de un dolor colectivo. Las catástrofes sufridas por el hombre dan cuenta de un dolor generalizado y a la vez de un dolor individual sufrido por aquellos que se encuentran involucrados. En un primer momento, podemos decir que el dolor se encuentra mediado por la experiencia.

Pero qué significa hablar del Otro. Por eso tiene razón quien dice que el Otro es un *a priori*; pero no tiene razón quien considera por eso descartada la necesidad de explicación fenomenológica (Blumenberg, 2010, p. 198). Es decir, las vivencias y las experiencias que hemos de vivir cotidianamente tienen la posibilidad de ser únicamente y de ser comunicables a voluntad. Quien comunica vivencias jamás sabrá si los otros sabrán lo que él ha vivido (p. 198). Si bien, como lo anota Blumenberg, las vivencias también pueden suministrarse en simuladores, solo puede tenerlas uno mismo. Solo y únicamente podemos dar cuenta de nuestras propias vivencias. Es a través de las vivencias que el Otro se narra y se relata. Así, el dolor invisible, disfrazado y oculto, como la muerte por inyección letal, es hoy un instrumento eficaz de control, resulta más aceptable para la sensibilidad moderna (Morris, 1991, p. 212). El Otro ha de convertirse en su propio dolor en el instrumento de fuerza y de poder político para los Estados totalitarios.

La fuerza hace uso del dolor para conseguir lo que quiere. Por ello, vemos como por ejemplo, la tortura continúa siendo el medio político para lograr información. Desde los tiempos de la Edad Media la tortura es el medio más diabólico para someter al hombre. La tecnología ha sido el medio que produce e intensifica el dolor. La tortura, sostiene Scarry, confiere temporalmente a los estados o regímenes o movimientos o instituciones que la autorizan una realidad y una omnipotencia que de otro modo quedaría profundamente en duda (Morris, 1991, p. 214). Mucho después que en la Edad Media se aboliera la tortura, los Estados modernos y los ejércitos continúan mutilando y atormentando en nombre de la libertad y de la paz. Es así como la tortura

suele ser parte de la maquinaria política y estatal para suprimir el disenso.

Los testimonios de presos políticos sometidos a la tortura, al enfrentarse con el problema de la traducción de su experiencia al lenguaje, inevitablemente dejan de manifiesto los límites de toda representabilidad (Avelar, 2001). Los escritos de denuncia oriundos de las organizaciones de defensa de los derechos humanos o de agrupaciones de familiares de desaparecidos, ofrecen material mnemónico y jurídico indispensable en el establecimiento de la verdad acerca de cada cuerpo torturado (ídem). Por otro lado, y siguiendo en este punto a Avelar, en el caso de los testimonios de torturados, obviamente, el problema ni siquiera se plantea; no hay legitimidad más incontestable que aquella que preside la entrada de este sujeto en el lenguaje pues lo que entra en el lenguaje es la experiencia misma que se convierte en materia narrable. Es la experiencia individual y única; es la experiencia del Otro.

El dolor de la tortura, lo indecible, la atrocidad de la tortura, le aparece a la literatura como imagen misma de lo in-mediante, in-narrable y por ende in-comunicable, ya que la resistencia al lenguaje no es algo que pueda ser visto como accidental a la existencia del dolor, sino que es constituyente de su esencia misma (ibídem). La producción forzada del lenguaje es la base misma del silencio. Por ello, podemos decir que la tortura es tan deplorable que hace que cualquier pregunta ética parezca irrelevante.

Asimismo, el dolor es planetario así como el modelo de guerra del siglo XXI ya no pasa por el cuerpo del enemigo, sino por el medio ambiente convirtiéndose en el modelo de terror y de terror nunca visto antes. Tenemos como ejemplo las protestas civiles, las guerras que se han vivido a inicios de este siglo como la guerra química en Siria que ha sido el espectáculo del horror y del miedo. La guerra química representa una ofensiva dirigida contra las funciones vitales primarias y dependientes del medio ambiente enemigo, a saber, la respiración, las funciones del sistema nervioso central y las situaciones vitales relativas a la radiación y a la temperatura (Sloterdijk, 2003, p. 46). No importa en dónde se encuentre; si respiras te mueres y si no respiras también. El aire se ha convertido en el nuevo campo de batalla. Incoloro e inoloro, el gas sarín, a causa del cual recientemente murió en Siria una cantidad indeterminada de personas, es un arma de destrucción masiva que produce una muerte rápida y dolorosa, pero también genera terribles sufrimientos a quienes se les administra en mínimas dosis. El diario *El Tiempo* de Colombia, en su publicación del 16 de septiembre de 2013, informa que desde mediados del siglo pasado se han desarrollado algunos, dentro de los cuales podría estar el usado en Siria. Incluso desde la Primera Guerra Mundial se han venido utilizando gases venenosos. En ese entonces los utilizados iban desde el gas lacrimógeno hasta agentes incapacitantes, como el gas mostaza y otros letales como el fosgeno. Esta modalidad de arma química fue uno de los principales métodos usados en la primera guerra global del siglo XX. La capacidad letal del gas era limitada

—el tres por ciento de las muertes en combate fueron debidas al gas—, pero la proporción de bajas no letales fue bastante alta, por ello se convirtió en uno de los factores más temidos entre los soldados. Al contrario de la mayoría de las armas de la época, fue posible desarrollar contramedidas efectivas para el gas. De ahí que en las fases finales de la guerra, aunque su uso aumentó, en muchos casos su efectividad decayó. En la Segunda Guerra Mundial el gobierno nazi preparó sarín para ser utilizado, pero no se tienen registros de que finalmente se haya empleado. En cambio, sí fue comprobado y documentado el uso de sarín en la guerra Irán-Irak de 1988, cuando las fuerzas iraquíes utilizaron armas químicas contra la localidad kurdo-iraquí de Halabja, donde causaron al menos 5.000 muertos. ¿Qué pasa con el dolor del Otro que no nos toca, que se muestra in-visible? ¿Estamos hablando del dolor como espectáculo?

Asimismo, el Diario El País de España, en su noticia el 2 de diciembre de 2013, publicó que al menos 125.835 personas —entre ellas 4.454 mujeres y 6.625 menores— han muerto en Siria desde el inicio del conflicto hace dos años y medio, informó este lunes el Observatorio Sirio de Derechos Humanos. Al menos 125.835 personas —entre ellas 4.454 mujeres y 6.625 menores— han muerto en Siria desde el inicio del conflicto hace dos años y medio, informó este lunes el Observatorio Sirio de Derechos Humanos

Evidentemente, nos encontramos ante la fase donde los medios técnicos hacen su aparición en la ejecución de grandes planes que por supuesto se rinden ante el poder y dominio armamentista y los medios de comunicación juegan a la lógica del *marketing* político dejando de lado el Otro. Ese Otro que se encuentra desgarrado ante el dolor de su cuerpo, porque en su esencia, ya no importa. El mundo les da la espalda a las víctimas y el dolor se vuelve silencioso e in-comunicable.

REFERENCIAS

- Avelar, Idelber (2001). *La práctica de la tortura y la historia de la verdad. Pensar en/la postdictadura*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Blumenberg, H (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- (2010). *Descripción del ser humano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Descola, P. (2005): *Par-delà nature et culture*, París: Gallimard.
- Espina, A. (2011) “El darwinismo social: de Spencer a Bagehot”. *Revista española de Investigaciones sociológicas*.
- Gehlen, A. (1993) *Antropología filosófica del encuentro y descubrimiento del hombre mismo*. Barcelona: Paidós.
- (1980). *El hombre su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Hesíodo, (1964) *Los trabajos y los días*. Traducción de Antonio González Laso. Madrid: Aguilar.
- Jünger E. (1995). *Sobre el dolor*. Traducción de Über der Schmerz, 1934. Barcelona: Tusquets.
- Kroeber, A (1945). *Antropología de la Cultura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Morris, D (1991). *La cultura del dolor*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Parsons, T. (1974). *El sistema de las sociedades modernas*. México: Trillas.
- Rothacker, E. (1957). *Problemas de Antropología cultural*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Shaeffer J-M. (2009) *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sloterdijk, Peter (2003), *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.

La importancia de comunicar el servicio de mediación

► KARINA E. BATTOLA, UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA, ARGENTINA

Fecha de recepción: abril de 2014

Fecha de aceptación: agosto de 2014

RESUMEN

El objetivo de este planteo es destacar la importancia de comunicar el servicio de mediación como método no adversarial de resolución de conflictos. Informar estas cuestiones a la sociedad supone dar a conocer la existencia de medios no violentos de solución de las controversias, poniendo así a disposición de la comunidad información relevante que contribuye a la pacificación social.

Distintos espacios pueden ocuparse de la comunicación de este mecanismo pacífico de abordaje de los conflictos. Entre ellos, se focaliza en primer lugar, los organismos del Estado encargados de la promoción de políticas públicas concernientes al fomento y desarrollo de distintas herramientas que posibilitan solucionar los conflictos jurídico-sociales; en segundo lugar, el espacio curricular que ofrece el ámbito universitario mediante actividades de extensión, de divulgación científica o de práctica jurídica; y, por último, la comunidad de mediadores, cuyo rol es vital para la promoción de cambios propicios que facilitan la construcción de respuestas pacíficas a las relaciones sociales conflictivas.

PALABRAS CLAVE: *servicio de mediación, comunicabilidad de la mediación, método no adversarial de resolución de disputas, conflicto social y comunicación, política pública.*

ABSTRACT

This piece highlights the importance of communicating the mediation service as a non-adversarial method of dispute resolution. To report these issues to society supposes to disclose the existence of non-violent means of resolving disputes and making them available to the community. This information is relevant and contributes to social peace. There are different agents that may communicate such peaceful approach to conflict.

Among them, I first mention state agencies responsible for the promotion of public policies concerning various tools that allow the solving of legal and social conflicts; second, the curricular space offered by the university and its links with society at large, through scientific or legal practice dissemination; and finally, community mediators, who hold a key role in the promotion of favorable changes that facilitate building peaceful approaches between conflicting social forces.

KEYWORDS: *mediation service, communication of mediation, non-adversarial method of dispute resolution, communication and social conflict, public policy.*

INTRODUCCIÓN

La actividad de difusión posee características propias de las actividades de extensión. El objetivo de este artículo es destacar la importancia de comunicar el servicio de mediación como método no adversarial de resolución de conflictos.

La fundamentación de esto radica en el interés de dar a conocer a la sociedad la existencia de este mecanismo de abordaje de problemáticas que se presentan en las relaciones sociales –sean éstas de naturaleza civil, familiar, comunitaria, etc.– y, al mismo tiempo, informar que la mediación se caracteriza por ser un medio no violento de solución de las controversias. Con ello, se pone a disposición de la comunidad información relevante para la pacificación social.

Cabe destacar que distintos espacios pueden ocuparse de la comunicación de la mediación como método pacífico de abordaje de los conflictos. Entre ellos se focalizan los siguientes:

En primer lugar, los organismos del Estado encargados de la promoción de políticas públicas concernientes al fomento y desarrollo de distintas herramientas para la solución de los conflictos jurídicos-sociales.

En segundo lugar, el espacio curricular que ofrece el ámbito universitario mediante actividades de extensión, de divulgación científica o de práctica jurídica.

Por último, la comunidad de mediadores, cuyo rol es vital para la promoción de cambios propicios que facilitan la construcción de respuestas pacíficas a las relaciones sociales conflictivas.

La importancia de la comunicación del servicio de mediación se advierte en los beneficios que reviste el conocimiento de este método en el espacio donde se producen y se multiplican los conflictos, contribuyendo a una mejor comunicación interpersonal o intergrupal sobre las relaciones conflictivas.

Resulta oportuno destacar que los métodos alternativos de resolución de conflictos ocupan un lugar relevante en el sistema de administración de justicia.

Estos métodos implican la gestión de las situaciones de controversia de manera dialogada, sin coerción y de manera integral, reconociendo la capacidad de las personas de poder abordar la problemática en la que están involucradas, así como también encontrar soluciones que satisfagan sus propios intereses.

ORGANISMOS DEL ESTADO ENCARGADOS DE LA PROMOCIÓN DE POLÍTICAS PÚBLICAS CONCERNIENTES AL FOMENTO Y DESARROLLO DE MÉTODOS PACÍFICOS DE SOLUCIÓN DE CONFLICTOS

Forma parte de las obligaciones del Estado moderno y democrático ocuparse del bienestar social, promoviendo el acceso a la justicia. Para esto, no basta con la tutela de los derechos de los ciudadanos y con un Poder Judicial organizado, sino que se requiere que se pongan a disposición de la sociedad otros mecanismos de solución de conflictos que resulten más eficientes y menos costosos en términos económicos y en relación al tiempo requerido para la solución de las controversias.

De este modo, adquiere relevancia que el Estado difunda los distintos métodos de abordaje de las problemáticas de los individuos, a los fines de que los ciudadanos puedan acceder al conocimiento de estas temáticas. Poner al alcance de la comunidad el derecho que existe y que se encuentra vigente permite el acceso a la mediación en virtud del conocimiento que se obtuvo al respecto. Sin lugar a dudas, la comunicación de este mecanismo previsto en el ordenamiento jurídico es prioritaria para que el ciudadano pueda tomar una decisión informada sobre la utilización de los métodos que implica.

En esta línea de análisis, es oportuno poner de manifiesto que el Gobierno de la provincia de Córdoba, Argentina, organizó en el año 2013, la Primera Feria Provincial de “productos y servicios públicos”, denominada “MuniFeria Provincial 2013”. El mencionado evento se llevó a cabo en un espacio público con la distribución de distintos *stands* institucionales –cada uno de ellos con una extensión de 100 metros cuadrados– destinados a la comunicación de los productos y servicios propios de las agencias pertenecientes a la Provincia de Córdoba.

Así, el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de dicha provincia dispuso de un espacio para la difusión de los servicios que prestan las diferentes áreas que lo componen. Una de esas áreas es la Dirección de Métodos Alternativos de Resolución de Conflictos, la cual proyectó la divulgación del mecanismo de la mediación logrando, con ello, la difusión anhelada y la interacción con los visitantes que recibieron información adecuada sobre la mediación. Además, resulta relevante destacar la participación de algunos mediadores del ámbito local que prestaron su colaboración para esta actividad, tanto para el diseño de la misma como también para formar parte del cuerpo de agentes que ofrecerían comunicación a las personas asistentes a la feria.

La tarea de difusión se realizó mediante diferentes recursos, entre los que se pueden mencionar: presentaciones orales con apoyos técnicos visuales, entrega de folletos y filmaciones breves de situaciones de mediación puntuales, en las que se resaltaron escenas de discurso inicial y relatos de las partes, que han sido filmados con actores en virtud de la confidencialidad que caracteriza el procedimiento de mediación.

Lederach (2000, p. 22) sostiene que la paz no se ve solamente como una fase en el tiempo o una condición; es un proceso social dinámico y como tal requiere “construcción”, que conlleva inversión, materiales, diseño arquitectónico, coordinación del trabajo, colocación de los materiales y trabajo de acabado, además de un mantenimiento continuo.

En este sentido, las actividades de comunicación del servicio de mediación se enmarcan en el fortalecimiento de la paz social, al facilitar la construcción de respuestas pacíficas a las relaciones sociales conflictivas.

ESPACIO CURRICULAR EN EL ÁMBITO UNIVERSITARIO MEDIANTE ACTIVIDADES DE EXTENSIÓN, DE DIVULGACIÓN CIENTÍFICA O DE PRÁCTICA JURÍDICA

Resulta relevante la conexión entre la comunidad educativa y la sociedad. Así, la comunicación de la mediación como método alternativo de solución de conflictos por parte de los espacios universitarios posibilita el conocimiento de otros modos pacíficos de gestión de las problemáticas.

La comunicación del servicio de mediación importa un fenómeno complejo que vincula a las instituciones –entre ellas la universidad– con los individuos que conforman la sociedad. El objetivo de proponer comunicar los métodos alternativos de resolución de conflictos, desde el ámbito universitario, es ofrecer, en primer lugar, una formación dirigida a los alumnos que contribuya a la utilización de la mediación como modo pacíficos de gestión de controversias y, en segundo lugar, demostrar la aplicación de este instrumento que permite el diálogo y la tolerancia para la convivencia en sociedad.

Lo mencionado precedentemente puede implementarse mediante actividades de extensión, de divulgación o de la práctica profesional inserta en los planes de estudios de los alumnos universitarios.

En el ámbito local –precisamente en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba– en el año 2000, se incorpora la asignatura “Teoría del Conflicto y la Decisión. Métodos de Resolución de Conflictos” dentro de la currícula de grado de los alumnos de abogacía¹.

Asimismo, a partir del año 2010, se lleva adelante una experiencia de divulgación de este instrumento en el espacio curricular de la Práctica Profesional. Dicha actividad implica que los alumnos de la carrera de Abogacía puedan advertir

1 Esta es una nota distintiva, atento a que los planes de estudios de dicha carrera en otras jurisdicciones provinciales incorporan algunos temas a los que se refiere la asignatura de las materias de Derecho Procesal.

problemáticas que se presentan en diferentes entidades. A partir de ello, se lleva adelante el proceso de enseñanza-aprendizaje, en el que el docente responsable asignado a esta labor brinda a los estudiantes la capacitación y tutoría referidas a la temática de mediación. Luego, se produce un contacto con las instituciones receptoras de esta actividad para ofrecerles información necesaria sobre la existencia de modos no litigiosos previstos por el Derecho².

Así, este espacio curricular obligatorio de la carrera de Abogacía tiene características tanto de transferencia de conocimiento como de extensión, en tanto permite divulgar el conocimiento sobre la mediación a las distintas instituciones ubicadas en la Provincia de Córdoba de la República Argentina.

A los fines de mencionar el proyecto denominado “Alfabetización sobre métodos alternativos de resolución de conflictos. Mediación”, cabe destacar que se promueve el desarrollo de habilidades actitudinales de divulgación por parte de los alumnos de la carrera de Abogacía, se identifican instituciones o entidades en las que se pueden presentar situaciones de conflicto (Entelman, 2002) y se proyectan encuentros con los actores de estas instituciones, informando sobre el servicio de mediación.

Cabe señalar que el planteo mencionado genera beneficios tanto para los estudiantes que son formados en la utilización de medios pacíficos de gestión de controversias contemplados en el ordenamiento jurídico, como para la comunidad que obtiene los conocimientos necesarios sobre la existencia del servicio de mediación y los lugares habilitados para solicitar esta herramienta de solución de conflictos.

La tarea de formación en métodos no adversariales de resolución de controversias, dirigida a futuros operadores jurídicos, supone un aporte relevante a la práctica del Derecho. Al mismo tiempo, la actividad de transferencia de conocimientos del servicio de mediación implica poner a disposición de las personas nociones adecuadas que posibiliten participación, tolerancia y diálogo, en situaciones en que sea preciso gestionar la conflictividad.

EL ROL DE LOS MEDIADORES EN LA PROMOCIÓN DE CAMBIOS PROPICIOS QUE FACILITAN LA CONSTRUCCIÓN DE RESPUESTAS PACÍFICAS A LAS RELACIONES SOCIALES CONFLICTIVAS

Se destaca la relevancia de la labor de la comunidad de mediadores en la contribución que realizan en la sociedad, al generar un compromiso social mediante esfuerzos que aportan al diálogo, a la tolerancia y a la cultura de la pacificación social.

Es por ello que el mediador debe ejercer su rol profesional consciente del alcance restaurativo de la mediación en el ámbito penal, para lo cual actuará nutrido de sus conocimientos tanto sobre conflictología y procesos de decisión,

² Actualmente la autora se desempeña como docente-tutor del proyecto “Alfabetización en métodos alternativos de resolución de conflictos” correspondiente al espacio curricular Práctica Profesional III, de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba.

como sobre los presupuestos de Justicia Restaurativa. Estas cuestiones conforman el “saber” del mediador y otorgan sustento a las competencias necesarias que aplica, es decir, el “saber hacer” por el cual se ponen de manifiesto las habilidades relativas a su rol.

La permanente formación teórica y la continua experiencia de la práctica profesional fortalecen el desempeño del mediador en la gestión de las situaciones de conflictos en el marco de un modelo de Justicia Restaurativa.

Resulta oportuno señalar que entre las diversas actividades de difusión que pueden realizar los mediadores, se encuentra la tarea de comunicar el servicio de mediación, mediante espacios de divulgación como son por ejemplo columnas de diarios locales dispuestos a colaborar con este desafío. En este sentido, cabe destacar que existe una trayectoria que data de once años –desde el año 2002–, sostenida de manera conjunta entre editores del diario *Comercio y Justicia* y mediadores de la Provincia de Córdoba, Argentina, quienes se encargan de escribir –de manera periódica– contenidos concretos y casos prácticos sobre mediación a los fines de divulgar los beneficios y jerarquizar esa herramienta de resolución de conflictos³.

Como producto del compromiso asumido tanto por los mediadores como por los editores del diario mencionado, surge en el año 2013 el libro *Casos y Cosas de Mediación*. Dicho libro reúne temas y experiencias de casos reales de mediación, mediante una compilación de artículos oportunamente publicados en *Comercio y Justicia*, realizada por Samuel Paszucki. Así, el libro contiene en la primera parte –capítulos 1 a 3– temas sobre lenguaje, comunicación, conflicto, emociones, percepciones; en la segunda parte –capítulos 4 a 6– se agrupan reflexiones sobre el poder, el reconocimiento, la interdisciplina por la misma complejidad –en términos de Morin (1990) que implican los procesos de mediación; en la tercera parte –capítulos 7 a 13– se reúnen artículos que refieren a conflictos de distinta naturaleza, esto es, daños y perjuicios, penales, comunitario, empresarial, todo ello en base a aportes doctrinarios como los de Bianchi (1996) y Calcaterra (2002); en la cuarta parte –capítulos 14 a 20 se hace mención a casos de mediación vinculados con temática de relaciones de familia. Finalmente, en la última parte se describe una valiosa experiencia en mediación comunitaria. Esta compilación es, sin lugar a dudas y tal como lo señala Marinés Suarez en el prólogo del libro, comunicar la mediación como un proceso en crecimiento. (Paszucki, 2013)

Resulta relevante destacar la necesidad de continuar ejecutando acciones adecuadas para un cambio social que aspire a la pacificación social. Es factible que los mediadores puedan asumir el compromiso de un protagonismo activo, tanto en la difusión del significado y finalidades de la mediación como en las potencialidades que emergen de este procedimiento, con el fin de estimular la

3 Dicha actividad es coordinada por el mediador Samuel Paszucki, quien recibe los aportes del resto de los mediadores y es nexa con el editor de la columna del diario mencionado.

gestión de los conflictos mediante herramientas que contribuyan a la consolidación de la paz social.

En este sentido, la comunidad de mediadores tiene también a su alcance distintas posibilidades, entre las que se puede mencionar las siguientes:

Proponer que los establecimientos educativos de los distintos niveles incorporen en sus planes de estudio asignaturas relacionadas con el conflicto y los métodos alternativos de resolución de los mismos.

Aportes teóricos sobre la temática de mediación que realizan los propios mediadores, tales como Battola (2013), Eiras Nordenstahl (2010) y Álvarez (1995), entre muchos otros.

Presentar proyectos referidos al estudio de la Justicia Restaurativa en las unidades académicas de Derecho y Ciencias Sociales y posteriormente divulgar los resultados de dichos proyectos.

Participar en reformas legislativas que contemplen el procedimiento de mediación en conflictos de índole penal.

Cada una de estas temáticas mencionadas, así como también cualquier otra que se pudiera esbozar en esta línea, implica cimentar las bases que facilitan la producción de cambios para un crecimiento sustentable en aporte a la contribución de la pacificación social. Es por ello, que resulta necesario asumir el desafío de generar pensamientos que enriquezcan la temática y que aporten utilidades para la práctica pacífica de la gestión de conflictos, como así también, reflexionar sobre el compromiso de los mediadores de continuar trabajando para la paz.

RELATOS DE CASOS PARA COMUNICAR EL SERVICIO DE MEDIACIÓN

Entre las distintas experiencias en el procedimiento de mediación, se seleccionan con fines ilustrativos dos casos en cuyos relatos se procura compartir el mecanismo de trabajo que se lleva adelante en este modo no adversarial de resolución de conflictos.

El primero de los casos hace referencia a una situación conflictiva de índole familiar y, el segundo, a una derivación a mediación de un conflicto de naturaleza penal.

Primer relato: Un caso de mediación de índole familiar⁴. Llega a la primera reunión una señora (Marta) con dificultades para caminar, incluso se ayudaba con un bastón, acompañada por un joven adolescente, su hijo más chico de 16 años (Ignacio). Todo lo que sabíamos era que se había derivado de Asesoría de Familia por cuestiones referidas a las relaciones de familia.

Marta nos cuenta que había convocado a sus tres hijos mayores, pues pade-

⁴ El relato del caso es realizado por las mediadoras Karina E. Battola y Laura San Millán, intervinientes en una mediación realizada durante el año 2013.

cía una enfermedad neurológica degenerativa progresiva y necesitaba que sus hijos le ayudaran tanto económicamente, como en su cuidado personal, pues había actividades que ya no podía realizar sola. Agrega que Ignacio la ayudaba en lo que podía, pero que era chico y además cursaba sus estudios secundarios y que ella cobraba una pensión de \$ 1.100 que no le alcanzaba para cubrir sus necesidades.

Por error se había convocado a mediación solamente al hijo mayor (Walter) quien no concurrió a la primera audiencia. Este fue el primer escollo que debimos sortear ya que él se había enojado mucho con su madre por haberlo convocado solamente a él. Después supimos que era el hijo con el que mantenía la relación de mayor confrontación.

Convocamos a una próxima reunión a los tres hermanos mayores junto a Marta e Ignacio, lo hicimos por cédula de notificación y también de manera telefónica. En esta oportunidad, fue muy importante explicarles que la mediación era un espacio de diálogo, respetuoso, donde podrían sentarse cara a cara, a conversar con su madre sobre la situación familiar en la que se encontraban y que, eventualmente si llegaban a un acuerdo, éste reflejaría lo que se hubiera consensuado por todos.

A la segunda audiencia de mediación asistieron todas las personas convocadas a esos fines. Comenzamos con los tres hermanos, Walter—el hijo mayor, casado y con una bebé, quien trabajaba en una empresa—, Melisa—única hija mujer, con dos hijos, ama de casa, quien vino acompañada por su marido— y José—soltero, que vivía en la casa con su madre y trabajaba en un comercio en un régimen de extensa jornada laboral.

Los escuchamos durante un buen tiempo y pudimos advertir que no se trataba de hijos que abandonaban a su madre y a su hermano menor, sino más bien que no podían aceptar que su madre estuviera padeciendo una seria enfermedad, siendo la mujer muy joven, y que necesitara de la asistencia de ellos.

El primer trabajo estuvo referido a la aceptación de esta circunstancia, más allá de las quejas que naturalmente todo hijo puede tener sobre sus padres. Entonces tuvimos el primer acuerdo, Melisa acompañaría a su madre al médico y hablaría con la profesional sobre la enfermedad, el pronóstico, el tratamiento y los cuidados necesarios y se comprometía a transmitir esa información a sus hermanos a los fines de que todos pudieran conocer la situación que atravesaba su madre y que requería de la colaboración familiar de parte de ellos.

Por su parte, José realizaría una lista de los gastos de la casa, a saber: alquiler, servicios, alimentos, vestimenta, remedios, tarjetas etc., con el objeto de conocer los mismos y así poder afrontar los costos que devenían de las necesidades de Marta y que acordaron cubrir entre los tres hijos mayores de edad.

Asimismo, todos se comprometían a pensar, teniendo en cuenta sus horarios de trabajo y familiares, el horario en el que acompañarían a su madre du-

rante la semana (aquí se incluyó a Ignacio) y de qué tareas se responsabilizaría cada uno de ellos a modo de colaboración en la situación familiar.

En la tercera reunión asistieron todos, con plena conciencia de la situación, y una contradictoria sensación entre la tristeza de lo inevitable (enfermedad progresiva) y la alegría de haber podido sentarse a conversar, de hecho ya habían comenzado a repartir las tareas más equitativamente.

El acuerdo contempló un aspecto económico que se pactó, teniendo en cuenta los recursos de cada uno, tareas de cuidado, de aseo en la casa, compras y comidas, aspectos relacionados a la enfermedad, etc. Pactaron también, realizar una reunión mensual para ajustar tareas y resolver cuestiones nuevas que pudieran surgir en adelante.

A Marta se la sentía muy contenta y relajada en comparación con la primera audiencia, aunque un poco demandante todavía, aspecto que trabajamos, y ella pudo escuchar a sus hijos y comprenderlos. El clima familiar había cambiado absolutamente hacia un lugar más contenedor y amoroso.

Podemos decir que la mediación no es magia, sino trabajo a conciencia que posibilita, como en estos casos, un espacio de escucha genuina y en base a los intereses de cada una de las partes que intervienen en este procedimiento.

Segundo relato: Un caso de mediación de índole penal⁵. El proceso se llevó adelante en el Centro Judicial de Mediación y se refería a una causa penal. Luego de la aceptación del cargo como mediadora y de proponer comediador, se fijó fecha y hora para la primera audiencia, a la que concurrieron ambos actores del conflicto con sus respectivos abogados.

En la primera audiencia de mediación, ya con las partes –Sra. Pérez y Sr. Gómez (los nombres son ficticios en razón de la confidencialidad)–, acompañados por sus respectivos abogados, los mediadores realizamos el discurso inicial, explicando a las partes cada uno de los principios que se establecen en la Ley N° 8858; es decir la neutralidad, la confidencialidad de las audiencias (ya sean privadas o conjuntas), la comunicación directa entre las partes, la satisfactoria composición de intereses y el consentimiento informado. Asimismo, ante algunos planteos que realizaron los abogados de las partes, se explicó la implicancia de la mediación en el proceso penal. Una vez que los participantes manifestaron su deseo de trabajar en el proceso de mediación, se procedió a la firma tanto del convenio de confidencialidad como del registro de audiencias. Con ello, se solicitó a quien había realizado la denuncia –que motivó la causa penal–, que relatara la situación.

La señora Ana Pérez manifestó que se encontraba en su domicilio cuando llamaron a su puerta y ella acudió a verificar quién era. En esa oportunidad, era el padre de su hija, Juan Gómez –de quien estaba separada desde hacía ya seis

5 El relato del caso es realizado por la mediadora Karina E. Battola interviniente en una mediación realizada durante el año 2012.

meses–, a quien le abre la puerta, pensando que venía a retirar a Macarena –la hija de ocho años de ambos– conforme al acuerdo de familia que habían logrado en el proceso de mediación en el mes de marzo del 2012.

Juan le manifiesta que venía a buscar a la niña, pero antes necesitaba pedirle los papeles del auto (título y tarjeta verde) que Ana tenía guardados porque los necesitaba para circular, ya que él se había quedado con la posesión del automóvil desde la separación. Ella le contesta que no le entregaría los papeles porque de esa forma él podría vender el auto y se quedaría con la totalidad del dinero, sin entregarle el 50 % del valor del mismo, que le correspondía por haberlo adquirido mientras estaban casados. Ante la negativa de Ana, Juan se molesta, comienza a gritarle y la situación se torna altamente conflictiva, ya que hay insultos por parte de ambos, los cuales perduran por varios minutos hasta que Juan golpea con su puño a Ana, tirándola al piso y provocándole un corte en los labios. La madre de Ana, que se encuentra en la casa, había preferido contener a Macarena en una habitación distante a la puerta de entrada para que la niña no presenciara la discusión de sus padres; escucha un golpe y llega hasta la puerta de ingreso del domicilio donde advierte que su hija se encuentra en el suelo y sangrando, razón por la cual llama a la policía. En razón de ello, realiza la denuncia y Juan es imputado por supuesto autor de lesiones leves.

Luego de esta exposición, los mediadores realizamos un parafraseo de lo narrado, quitando la carga negativa que se había expuesto en el mismo. Posteriormente, se le otorgó la palabra a Juan quien manifestó que la situación había acontecido como lo había narrado Ana, pero que en definitiva el daño no había sido tal y se encontraba muy molesto por la situación procesal en el que se encontraba y que “todo se había complicado por los papeles del auto”.

A partir de entonces se desarrollaron preguntas –abiertas, circulares y reflexivas– en principio, para discernir la dimensión y la dinámica actual del conflicto y, luego, para advertir cuáles eran las expectativas que se tenían en el proceso de mediación.

En esta oportunidad, los abogados tuvieron un rol más protagónico ya que manifestaron sus posiciones al respecto y se trabajó con ellos para descubrir los intereses que sustentaban dichas posiciones. Advertidos los mismos, se estableció la necesidad de una nueva audiencia de mediación para la cual se fija fecha y hora.

En lo concerniente a la preparación de la agenda para el próximo encuentro, se efectuó un resumen de los aspectos prioritarios que surgieron en la reunión, básicamente sobre los relatos de las partes, que daban cuenta de las posiciones, y se esbozó, como hipótesis de trabajo para la segunda reunión, la cuestión concerniente a la reparación que la Sra. Pérez necesitaba de parte de su ex marido, para lo cual consideramos oportuno trabajar la re-vinculación de ellos atento a que en el futuro continuarían relacionándose por ser pareja de padres. Así, se plantearon las siguientes cuestiones: a) la necesidad de reflexionar sobre las

distintas posibilidades que ellos tenían con respecto al automóvil del que ambos eran propietarios. b) que pensarán cómo los veía su hija en una situación de conflicto como la actual. Esta era una estrategia de trabajo a seguir que se realizaría en la próxima sesión, para trabajar la posibilidad de reparación que se advertía en los intereses de las partes.

A los fines de llevar adelante la segunda audiencia de mediación, los mediadores preparamos una agenda que contenía un resumen de los aspectos prioritarios que emergieron en la primera reunión, básicamente sobre los relatos de las partes, que reflejaban sus posiciones, y se esbozó, como hipótesis de trabajo para esta reunión, lo concerniente a la reparación que la Sra. Pérez necesitaba de parte de su ex marido. Para ello, consideramos oportuno trabajar su re-vinculación, ya que en el futuro continuarían relacionándose por ser pareja de padres.

Comenzamos entonces a trabajar en base a los intereses manifestados por las partes en el primer encuentro. Fue necesario realizar reuniones privadas con cada uno de los intervinientes. Luego se trabajó en reunión conjunta invitando a los participantes y sus abogados que asistieron con ellos, a generar una lluvia de ideas (el momento oportuno en el que se utilizó, generó que las partes fueron creativas y los abogados colaborativos) sobre las posibles soluciones al conflicto en cuestión. Se acordó con los participantes la conveniencia de una próxima reunión de mediación, fijándose día y horario de la misma.

Para preparar la tercera sesión, se efectuó un resumen de los aspectos más relevantes sucedidos en la segunda audiencia y que estaban referidos a la reparación y compromiso de diálogo. Al advertirse que ambas partes estaban interesadas en la venta del auto, se planteó como tarea la posibilidad de vender el vehículo y que el dinero obtenido fuera entregado a la Sra. Pérez. Ambas partes tenían conocidos que estaban interesados en el automóvil, por lo que acordaron consultar con esas personas y transmitirles un monto de venta pactado en la presente audiencia.

Finalmente, en el tercer encuentro de mediación se trabajó en primer término con reuniones privadas con cada una de las partes. En una primera oportunidad con la Sra. Pérez y su abogada y luego con Sr. Gómez y el suyo, a los fines de que pudieran considerar el MAAN (mejor alternativa al acuerdo negociado) y el PAAN (peor alternativa al acuerdo negociado) y aplicar la técnica del abogado del diablo con cada uno de ellos. Luego se retomó la actividad en reunión conjunta con el objetivo de que se plantearan en común los puntos de acuerdo a los que las partes habían llegado. Previamente, el señor manifestó la necesidad de expresar que ya no creía que “todo se había complicado por los papeles del auto” sino que “todo se había complicado por falta de diálogo”. A partir de allí, ambas partes reflexionaron sobre la necesidad de dialogar de modo pacífico sobre algunas cuestiones relativas a la disolución del vínculo conyugal –y que se encuentran pendientes al día de la fecha– para no terminar nuevamente con denuncias penales.

Los términos del acuerdo fueron los siguientes: El señor Gómez ofreció explicaciones sobre el conflicto que derivó en la denuncia penal en su contra a la señora Pérez, quien ha escuchado las mismas. Asimismo, el señor Gómez ofrece reparar los daños ocasionados entregando la suma de dinero acordada entre ambas partes. Por su parte, la señora manifiesta dar por satisfecha su pretensión de reparación que motivó oportunamente la denuncia penal en contra del señor Gómez. En base a lo manifestado, las partes solicitan que previo cumplimiento con las formalidades de ley, el presente acuerdo sea remitido al Juzgado de Correccional para su correspondiente diligenciamiento.

A modo de reflexión, el procedimiento de mediación resultó una alternativa adecuada para abordar esta situación conflictiva, en razón del espacio propicio que se brinda para el diálogo pacífico. Asimismo, se resalta la posibilidad de asumir responsabilidades que el proceso de mediación ofrece a las partes y que resultan motivadoras de cambios para el futuro.

REFLEXIONES FINALES

La importancia de comunicar el servicio de mediación radica en que se expande el conocimiento dentro de la comunidad, espacio en el que se produce y se multiplica el conflicto. Difundir información al respecto beneficia también la comunicación interpersonal o intergrupala de los individuos en su relación social.

En muchas situaciones, la falta de información sobre la mediación –como modo pacífico de resolución de conflictos– impide que las problemáticas que se presentan tengan rápida y efectiva solución. Asimismo, se pone de manifiesto que mal pueden los individuos de una sociedad procurar mecanismos pacíficos de gestión de la conflictividad si no conocen la existencia de los mismos. En este sentido, se considera de vital importancia que el reemplazo de una cultura de litigio hacia una cultura de utilización de espacios de diálogo viables para abordar los conflictos, se promueva mediante la información necesaria respecto de la procedencia de estos modos no adversariales de controversias, las consecuencias de los mismos y los lugares a donde recurrir para una solicitud del servicio de mediación.

La propuesta de difusión que se realiza desde los distintos espacios, sean éstos organismos del Estado encargados de la promoción de políticas públicas, la universidad mediante actividades de extensión y divulgación científica o de práctica jurídica, y la comunidad de mediadores, implica poner a disposición de los individuos o grupos de la sociedad un conjunto de elementos necesarios para conocer sobre la pertinencia de la mediación para abordar conflictos sin necesidad de recurrir a un modo adversarial.

Sin lugar a dudas, la actividad de comunicación del servicio de mediación persigue la finalidad de sensibilizar sobre la relevancia de la utilización de este

mecanismo y anima a recurrir al mismo para la gestión de las conflictividades en las que los individuos estén involucrados y en las que sea viable el proceso de mediación.

Finalmente, resta mencionar que el compromiso asumido en dar a conocer los modos alternativos de solución de conflictos previstos por el ordenamiento jurídico, permite que las personas estén informadas sobre distintos espacios a los que recurrir cuando necesiten dar respuesta a intereses controvertidos con otros individuos y posibilita que se descomprima el servicio adversarial, litigioso, al que se recurre para la resolución de contiendas. Así, se obtiene un mayor acceso a la justicia fortaleciendo, por una parte, el diálogo entre las personas intervinientes en una relación conflictiva y, por la otra, la responsabilidad en trabajar para la solución de la misma.

REFERENCIAS

- Battola, Karina E. (2013). *La cooperación en situaciones de conflicto* Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Bianchi, Roberto. (1996). *Mediación prejudicial y conciliación. Comentario de la Ley 24573 y su reglamentación*. Buenos Aires: Zavalia.
- Calcaterra, Ruben. (2002). *Mediación estratégica*. Buenos Aires: Gedisa.
- Eiras Nordenstahl, Ulf Christian. (2010). *Mediación penal. De la práctica a la teoría*. Buenos Aires: Perrot.
- Entelman, Remo F. (2002). *Teoría de Conflictos. Hacia un nuevo paradigma*. Barcelona: Gedisa.
- Higton, Elena Alvarez, Gladys S. (1995). *Mediación para resolver conflictos*. Buenos Aires: Ad Hoc.
- Lederach, John Paul. (2000). *El abecé de la paz y los conflictos*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Morin, Edgar. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa
- Paszucki, Samuel. (2013). *Casos y cosas de mediación*. Córdoba: Brujas.

La *desinven*ción de América

► JORGE ANDRÉS GORDILLO, UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA, MÉXICO

Fecha de recepción: junio de 2014

Fecha de aceptación: agosto de 2014

RESUMEN

Este trabajo tiene como intención examinar la obra historiográfica La invención de América de Edmundo O'Gorman. En un primer momento, el prólogo será analizado siguiendo una de las dos líneas que el filósofo Jacques Derrida planteó para hacer un trabajo deconstructivo; este planteamiento sugiere una lectura "desde el interior del texto" para localizar los rasgos metafísicos que operan en la estructura narrativa. La intervención deconstructiva propondrá el sintagma "desinvencción", visto que, sin dejar a un lado al "descubrimiento" y a la "invención", ofrece otra forma de pensar, hoy, la relación con el concepto "América". En un segundo momento, la noción de dispositivo –tomada de la obra del psicoanalista, Néstor Braunstein– será pensada a partir de su participación en la escritura de la historia de La invención de América; y, por último, se detectará el papel del historiador en el dispositivo, así como sus consecuencias.

PALABRAS CLAVE: Edmundo O'Gorman, Jacques Derrida, historia de América Latina, deconstrucción, rol del historiador, noción de dispositivo en Braunstein.

ABSTRACT

This work aims to examine the historiographical work La invención de América, by Edmundo O'Gorman. The prologue will be read, at first, following one of the lines that, for deconstruction, was proposed by Jacques Derrida; this implies reading "from within the text" in order to locate metaphysical features at work in the narrative structure. A deconstructive intervention will propose the sintagm "uninvention", since it offers a new way of reflecting on the concept "America" in the current context-without, at the same time, completely abandoning the concepts of "discovery" and "invention". At a second moment, the notion of "device" ("dispositivo") –taken from the work of psychoanalist Néstor Braunstein– will be considered, paying attention to its participation in the writing of history within La invención de América; finally, the role of the historian –as well as its consequences– will be located in the device.

KEYWORDS: Edmundo O'Gorman, Jacques Derrida, Latin American history, deconstruction, role of historian, device concept in Braunstein.

Para los censistas “saber leer” es saber reconocer las palabras escritas, para los maestros es saber referir esas palabras a objetos o acontecimientos reales: eme – a = ma, eme – á = má, mamá y la figura sonriente de una mujer joven y rubia flotando por encima de las letras. El niño aprende a leer: “Cristóbal Colón descubrió América el 12 de octubre de 1492”. El maestro toma examen. El niño responde según su lectura, el maestro reconoce el “saber” de su alumno y lo califica: 10 puntos. El Estado supervisa la labor del maestro y lo califica: 10 puntos. Ambos están en condición de ser promovidos. El alumno sabe leer el libro. El maestro sabe leer al alumno y el Estado al maestro. Ya éramos adultos cuando leímos estas frases [...] “Colón no descubrió América. Colón fue tal vez el primer hombre blanco que se sepa que haya puesto pie en América. Eso es todo. Allí había hombres antes de que llegara Colón”. La revelación era deslumbrante. ¿Cómo no habíamos pensado antes algo tan elemental? ¿No habíamos aprendido a leer bien? Los maestros y los profesores nos habían asegurado que sí. Los libros eran claros, transparentes. Enseñaban. Pero los maestros no nos habían enseñado a desconfiar de los textos, a preguntarnos por qué dicen lo que dicen, por qué callan lo que callan. Desde el ma-má del libro de primer grado en adelante los libros tienden (por lo común) a hacernos “reconocer” la realidad, es decir a “desconocer” sus determinaciones. El estudiante llega a la universidad adiestrado en el movimiento de reconocer palabras, atribuirles a una realidad que estaría reflejada como en un espejo por ellas, reproducirlas a pedido del profesor y obtener beneficios según la fidelidad de tal reproducción. Pero así como el conocimiento científico aparecía casi como un desafío a los datos de la experiencia vivida, así el aprendizaje debe comenzar por un cuestionamiento de títulos de legitimidad de los textos en los que se estudia. Se puede leer toda la vida sin saber leer. Aprender a leer es un trabajo difícil que debe realizarse contra los hábitos de la lectura incluidos durante el período que se llama de “formación” (N.A. Braunstein, 1975)¹.

Un corte, una incisión, una apertura, una rasgadura, una inscripción, una cicatriz, una tumba, una cerradura, una puerta, un vórtice. ¿Qué sería de la lectura y escritura sino las palabras descriptivas que –sujetas a la añadidura o disminución – inscribí al inicio de este párrafo? ¿No está siendo, desde una lectura y escritura sintomal, es decir, una destinada a producir preguntas,² el

1 “Lectura de la psicología académica” en Néstor A. Braunstein, M. Pasternac, G. Bedito y F. Saal. *Psicología: ideología y ciencia*, p. 330-331

2 “[...] la “lectura sintomal”, que no busca en el texto un conjunto de respuestas sino que tiende a producir preguntas. Para la lectura sintomal lo que está escrito es un efecto, un producto de una serie de determinantes cuyo mecanismo debe esclarecer el problema para una lectura sintomal es el de llegar a saber cuál es la problemática en la que el texto se inscribe y a la que él pretende responder. No se preocupa por la persona del autor ni por sus supuestas intenciones, ni por reemplazar lo escrito por algún “...ismo” que permita etiquetar y clasificar o desclarificar. El texto llega siempre para ocupar un lugar dentro del conjunto de textos que abordan una determinada práctica ideológica o científica. Las palabras remiten a nociones o a conceptos que guardan una relación entre sí que puede ser dilucidada. También remite a sectores eludidos (“reprimidos”) por el discurso, a repeticiones innecesarias que pueden ocupar el lugar de un concepto ausente, a ambigüedades, a respuestas que se ofrecen frente a una pregunta que no se ha formulado o que se ha deformado, a preguntas que carecen de respuesta. Lo escrito aparece como el efecto de una estructura invisible que incluye al autor, al sistema de determinaciones

acto de apertura del significado y significante de un texto, sujeto, desde su nacimiento, desde su origen, a su muerte y a su porvenir? Atravesado por estas interrogantes, una relectura de las cuatro cuartillas y media de extensión del prólogo de *La Invención de América*, que sostienen la tesis central del libro, permiten realizar una lectura sintomal;³ analizar la perdurabilidad de las nociones de dispositivo y de arconte en el texto; y, por consiguiente, abrir una reflexión, desde la teoría de la historia, de la aportación a ella de esta obra, de este libro de Edmundo O’Gorman.

Como es bien sabido, la obra, publicada en 1958 por la editorial Tierra Firme, proponía revisar cómo el “descubrimiento de América” surge a lo largo de la escritura de la Historia del acontecimiento. El eje de su investigación es una diferenciación entre cómo el saber de la Historia se ha pensado como un ser/ente que sucede independientemente del hombre siempre siendo, sin modificaciones ni alteraciones, estable y –por consiguiente– ajena a toda epistemología; y una perspectiva ontológica que sugiere que la Historia está siendo una continua invención discursiva dispuesta a los códigos culturales de un espacio.

Lo que aquí propongo es realizar una lectura centrada en la estructura del texto, que lo mantenga en lo posible en sus propios términos. Se trata, pues, de seguir una de las líneas que Derrida ve posible para la deconstrucción, la de desmontar el edificio con los elementos disponibles en él:

Intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua. El riesgo aquí es confirmar, consolidar, o revelar sin cesar en una profundidad siempre más segura aquello mismo que se pretende deconstruir. La explicitación continua hacia la apertura corre el riesgo de hundirse en el autismo de cierre. (2010, p. 173)

Así, en principio, describiré cómo está organizado el tema en tres apartados: la primera afirmación, la puesta en duda y la segunda afirmación. Teniendo como intención la respuesta a esta pregunta, se tratará de apreciar qué rasgos metafísicos y deconstructivos se manifiestan en el prólogo de O’Gorman⁴.

.....
conscientes e inconscientes que actuaron sobre él, a la problemática abierta en el plano ideológico o científico, al conjunto de circunstancias sociales, políticas, económicas e ideológicas que rodean al acto de escribir tanto como al de leer y al lector mismo”. *Ibid.* p. 331.

3 O’Gorman, Edmundo (2012). *La Invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, 4ª. ed. 2ª. reimp. México, Fondo de Cultura Económica, p. 256.

4 A propósito de reflexiones actuales sobre la obra de O’Gorman anexo, al menos, dos ensayos donde se abordan, desde diferentes aproximaciones –la primera, deconstructiva y, la segunda desde un análisis conceptual–. En primer lugar, el texto del historiador mexicano, Ricardo Nava Murcia, “Deconstruyendo la historiografía: Edmundo O’Gorman y la Invención de América”. *Historia y Grafía*, núm. 25, 2005, pp. 153-184. En línea en: <<<http://www.redalyc.org/pdf/589/58922832006.pdf>>>. En segundo término, Rabasa, José, “Intencionalidad, invención y reducción al absurdo” en *La invención de América, Nuevo Mundo Mundos Nuevos* En línea, Coloquios, Puesto en línea el 26 junio 2012, consultado el 17 agosto 2014. URL: <<http://nuevomundo.revues.org/63440>>; DOI: 10.4000/nuevomundo.63440>. Además de estos estudios, cabe consignar el libro, editado por la Universidad Iberoameri-

LA PRIMERA AFIRMACIÓN

En el planteamiento general del prólogo, América se presenta como un descubrimiento sostenido desde la tradición y una afirmación de la cual hay que partir: “pensando que había sido ‘descubierta’ un buen día de octubre de 1492”. (O’Gorman, 2010, p. 13). Esta afirmación se hace no obstante que se presenta como dudosa (el entrecomillado es muestra de ello) y al mismo tiempo es el punto necesario del cual partir para someterla a juicio o, para ponerlo en términos de prólogo, del análisis lógico. Este gesto resulta estratégico en el análisis por razones que explicaré más adelante. Así mismo, esta afirmación supone una concepción de la Historia que sugiere una existencia independiente de la epistemología, como se puede leer en el siguiente pasaje: “[...] como un acontecer que le ‘pasa’ al hombre y que así como le sucedió pudo haberle no ocurrido, mera contingencia y accidente que en nada lo afecta [...]” (p. 16)⁵.

LA PUESTA EN DUDA

O’Gorman diagnostica la construcción del discurso historiográfico que da espacio a la afirmación sobre el descubrimiento de América. Este proceso de duda y sospecha, dice, surge a partir de la reedición, a su cargo, de la obra del padre José de Acosta; sin embargo, tras poner atención, da cuenta de la ausencia de una reflexión sobre la interpretación del descubrimiento: “[...] cuando me fue encomendada la tarea de reeditar la gran obra histórica del padre José de Acosta, percibí vagamente que la aparición de América en el seno de la Cultura Occidental no se explicaba de un modo satisfactorio [...]”. (p. 13) ¿Cómo logró llegar a la conclusión? Tras un análisis lógico y crítico sobre la escritura del acontecimiento. “Los resultados del trabajo [...] me permitieron mostrar que, llevada a sus consecuencias lógicas, esa idea se reducía al absurdo o, lo que es lo mismo, que era una forma inadecuada de comprender la realidad histórica a la que se refería”. (p. 14) Para argumentar la sospecha, recurre a una base teórica que desestabiliza y más adelante desplaza al discurso del descubrimiento, partiendo de la ontología, como se explica: “[...] la necesidad de considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, el ser de dichas entidades” (p. 13).

.....
cana Ciudad de México, en el que Rabasa busca analizar el horizonte de expectativas que mediaban al “descubrimiento de América”: *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*, 1ª. ed. trad. Aldo Mazzuchelli (2009), México: Universidad Iberoamericana, p. 274.

5 Remito, por cuestiones de precisión conceptual, al ensayo ya citado anteriormente: José Rabasa, “Intencionalidad, invención...” *op.cit.*

LA SEGUNDA AFIRMACIÓN

Tras pensar su investigación ontológica, O’Gorman afirma que el descubrimiento de América no es sostenible. Desestabiliza la noción de Historia que regía la explicación del acontecimiento para sobreponer lo que el autor llama “la invención de América”: “[...] este trabajo, no obstante sus flaquezas, es, en definitiva, una inspección del *modus operandi* y del *modus vivendi* de la historia en el seno de una determinada imagen del mundo, estrecha particularista y arcaica [...]” (p. 16). Basa su argumento en que el hombre, dependiendo del lugar social en el que esté inscrito, responde a una epistemología que posibilita la aprehensión de la realidad, traduciéndola a las posibilidades de conocimiento que existan en el momento/espacio de su enunciación. “[...] surge un ente histórico imprevisto e imprevisible que, al irse constituyendo en su ser [...] es el catalítico que provoca una nueva dinámica concepción del mundo más amplia y generosa” (p. 16). La escritura/lectura/producción de discursos, desde esta postura, es modificada constantemente. No se puede llegar a una verdad; se fabrican verdades adaptadas a las posibilidades. Por lo tanto, pensar al descubrimiento sería aceptar tácitamente que no existen cambios en la percepción e interpretación de la realidad. En otras palabras, los acontecimientos en sí son accesibles desde cualquier “óptica”, en cualquier lugar y momento, siempre llegando a ‘una’ explicación. Desde su opuesto, la ontología sugiere que cada producción histórica está siendo dispuesta por la episteme que rija mientras la investigación es producida. Por ello, O’Gorman, anuncia la aparición de la invención situando a la H(h)istoria en la misma condición. La razón por la que escribo la palabra Historia así es porque permite dar cuenta de los siguientes significados:

Historia: Ciencia validada por la institución, ya sea académica, científica y editorial. La ciencia se constituye por una metodología de investigación que en cada producción histórica será necesaria abordar. Citas, sustentos por autoridades, comprobaciones, etc.

historia: como producciones no científicas que narran acontecimientos no validados por la ciencia. Un cuento, una novela, un relato, un mito, un chiste, un aforismo, etc. Enunciaciones narrativas bajo cualquier soporte que, popularmente, circulen para dar cuenta de una percepción e interpretación de la realidad.

H(h)istoria: Emplazamiento de las producciones de a) y b). Esta H(h)istoria está en una continua formación y deformación, es moldeable; está sujeta al movimiento, a la inclusión. Es consciente de la apertura que lleva hacia nuevos vectores de sentido y significación.

HACIA UNA LECTURA ACTIVA

Como se puede ver hasta aquí, la argumentación que se presenta en el prólogo se compone de tres momentos que se articulan con la intención de conducir el análisis a un reemplazamiento de las figuras hegemónicas. En primera instancia, la noción de “descubrimiento”, que se sostiene por la tradición y después el remplazo por la “invención”, sostenida a su vez por una lógica apoyada en la ontología. Esta alternancia para la explicación de la aparición de América resulta insuficiente como gesto crítico desde la deconstrucción ya que, como dice Derrida “No [se trata de] suprimir toda jerarquía, ya que la an-arquía consolida siempre el orden establecido, la jerarquía metafísica; no [se trata de] cambiar o invertir los términos de una jerarquía dada, sino [de] transformar la estructura misma de lo jerárquico”. (Peretti, 1998, p. 129)⁶

Así pues, es evidente que el desplazamiento de un término por otro mantiene el análisis aún dentro de un principio metafísico del que justamente busca alejarse. De este modo nos queda preguntarnos si el texto de O’Gorman se limita ante tal gesto crítico o es acaso que la estructura de su contenido, los tres apartados que lo conforman, de acuerdo a mi descripción del planteamiento, dejan entrever una clave que llamaríamos pre-deconstructiva que anima a reproducirla como afirmación de su propia argumentación ontológica y que daría lugar a lo que nombro como “*desinvención*”.

LA DESINVENCIÓN

Señala Rabasa (2012) que el brillo de O’Gorman se manifiesta en el planteamiento de una paradoja: “A medida que América va siendo, va dejando de ser América; la significación profunda de su historia estriba, se va aniquilando su ser al mismo tiempo que se actualiza”⁷. Es que O’Gorman, aún haciendo evidente la inversión de nociones, de “descubrimiento” a “invención”, enuncia –aunque de forma oculta– cómo su misma propuesta queda inscrita en la ontología (pre-deconstructiva), y por consecuencia, en la lógica. “Aquí campea, en todo caso, la noción del devenir histórico como un proceso que cumple a su modo las finalidades de la vida, lo que es decir bien poco, porque ello no hace sino remitirlo a fondos que se hunden en el misterio” (p. 16). Es este gesto clave el que permite enunciar y abrir el “misterio” que el autor deja, aún con la advertencia, casi cerrado. La apertura del misterio consiste en juntar las palabras “descubrimiento” e “invención”, proponiendo una quintuple significación bajo un nuevo significante. La

⁶ La cita de Peretti corresponde al libro *Eperons. Les styles de Nietzsche*, p.65, de Jacques Derrida.

⁷ Véase, puntualmente, en el apartado “Invención” de José Rabasa (2012).

fórmula del sintagma incluyente es la siguiente: Descubrimiento + invención = *desinvención*. (*Des*: negación o [e] inversión). Desde ya, en cada enunciación de esta palabra deberá entenderse:

1) *Desinvención*: Afirmación del descubrimiento.

2) *Desinvención*: Afirmación de la invención.

3) *Desinvención*: El reconocimiento y deuda de la invención hacia el descubrimiento, mismo que, inherentemente, está inscrito en su eco-nomía. Esta noción no niega ni jerarquiza a ninguna de las dos nociones anteriormente opuestas.

4) *Desinvención*: El prefijo: *des*, refiere a la *des*construcción que se está haciendo.

5) *Desinvención*: Esta palabra suspende la afirmación y desplazamiento que hace O’Gorman al exponer a la ‘invención’ como sustituto del *descubrimiento*. Se aplica, en términos del texto, la lógica hacia la ontología.

Con el sintagma “*desinvención*” se recurre, “imitando” la estrategia que el autor emplea (a partir de un análisis lógico llegar a la ontología y viceversa) a su propia propuesta. Tensando, gráfica y significativamente la diferencia, América, y su conformación discursiva –sujeta ya, desde sus orígenes– a la transformación y a la disposición que se haga de su concepción, dará lugar a pensar, dentro de la misma lógica del autor, la propuesta *des*constructiva que retiene la metafísica que vuelve posible la crítica –si el acercamiento es atento– que hoy nos arroja cargas de sentido vertiendo las cenizas a campos distantes, funcionado como abono para el germinar, para el (re)nacimiento.

DE LA DESINVENCION A LA PERDURABILIDAD DEL DISPOSITIVO

Sí la metafísica está siendo condición para la *des*construcción, el dispositivo está siendo condición para la producción, incluyendo la histórica. En este apartado el papel del historiador, en este caso, Edmundo O’Gorman y mi formación en el oficio/saber, será abordado desde la presencia del dispositivo en nuestro quehacer o nuestro que- hacer en el dispositivo. El dispositivo, como pasamos a ver, ofrece una reflexión sobre el papel del historiador y sus posibles consecuencias.

EL DISPOSITIVO

Acerca de la definición de la noción de dispositivo, varios autores –Foucault, Deleuze, Agamben⁸– se han esforzado para plantear la génesis y estructura de este complejo sintagma. El psicoanalista Néstor A. Braunstein ha recopilado, recientemente y con agudeza, la historia de las nociones de dispositivo y servomecanismo. Braunstein hace hincapié, al explorar esta noción, en la importancia de la escritura, en general y, más específicamente, en la escritura de la historia, ya que serán estas inscripciones las que posibilitarán la permanencia del dispositivo en toda producción histórica.

La imposibilidad de definir establemente al dispositivo se encuentra en la misma noción. Sin embargo, la noción requiere de una estructura para que pueda ser pensada. Es, entonces, dentro de la estructura (definición) que es posible definirlo, si bien las mismas partes que conforman las estructuras están en un constante cambio, dándole al dispositivo un eje que nos permitirá, no obstante, aprehenderlo (o dejarnos aprehender) en su propia dinámica de movimiento. El dispositivo está siendo el “conjunto que ensambla y gobierna el saber humano dentro de estrategias de poder [...]” (Braunstein, 2011, p. 28). Así pues: “[...] este vasto complejo del proceso de producción, la ‘empresa humana’ en su conjunto, está integrado por los ‘recursos humanos’, por el saber técnico, por las ciencias y por los productos tecnológicos que ella permite producir” (p. 36) Estas ‘definiciones’ plantean tajantemente que la técnica, es decir, el saber hacer, ha estado, desde el principio, presente en el hombre se sepa o no. Toda acción está dispuesta, algo a lo que el historiador no escapa; en todo caso sería, entre otros oficios, uno de los pilares con mayor resistencia que sostienen, cada vez con más fuerza, al dispositivo (p. 37).

Para precisar cómo opera el dispositivo, hay que plantear la siguiente pregunta: ¿A qué responde y qué posibilita el dispositivo? El dispositivo es posible desde que el hombre, como sujeto incompleto y necesitado de soportes que le permitan su sobrevivencia, se relaciona con los objetos, siempre dispuesto a su forma, sus instrucciones, sus peticiones, sus imposiciones (Foucault, 2012, p. 54). La inscripción es posibilidad del dispositivo. ‘Gramaticalización’ es el nombre de ese proceso de inscripción, de excavar surcos en la tierra, de dejar marcas y pinturas en los objetos artesanales o industriales, de conservar con escrituras impresas o electrónicas los hechos, tanto triviales como trascendentales” (p. 95). ¿Pero, por qué se inscribe? Desde la teoría freudiana se sugiere que la inscripción responde a la pulsión de muerte. Es decir, al deseo que tiene el sujeto de retornar a ser completo como, se dice, lo era antes de ser arrojado por el vientre de su madre al mundo siendo la muerte el placer máximo que devuelve al sujeto la plenitud perdida. Es en

8 Véase una lista monográfica acerca de algunos autores que han abordado el tema del dispositivo, en: <http://www.hum.uu.nl/medewerkers/f.e.kessler/Dispositif%20Notes11-2007.pdf>

la búsqueda del deseo a partir del placer donde la inscripción sucede y responde a la idea, consciente o no, de que la muerte nos habita y requerimos, de un modo u otro, dejar inscripciones en un soporte, ya sea virtual (*web*) o físico (libretas, libros, etc). Se inscribe por la angustia que es producida por la idea de dejar de existir, dejar los placeres, estar completo. Vemos, pues, que la inscripción responde a dos pulsiones al mismo tiempo: a) aceptación, desde la (in)conciencia y b) la resistencia a ello debido al placer. La pulsión, llamémosle ahora, “pulsión de la inscripción” requiere, como lo he mencionado antes, soportes en los cuales depositar la memoria. ¿Qué tenemos ahora? La vida, antes soporte de la memoria (tradición oral), deposita en la muerte, en el objeto (soportes ajenos al hombre), todo su saber para que, en algún momento, o desde siempre incluso, éste disponga a nosotros las maneras de recordar, de interpretar, de reconocer, de hablar, de escribir, de inscribir, de saber, de libertad, de estar siendo.

Los “datos” se separan de los agentes que los inscriben, estos mismos cerebros o individuos que son en última instancia, prescindibles aunque dotados de una imaginaria “identidad” que, en última instancia, a nadie importa puesto que se trata de grafismos intercambiables. La consecuencia es una desindividualización generalizada, un borramiento de las diferencias y las particularidades de las idiosincrasias. (Focault, p. 105)

EL DISPOSITIVO EN LA OBRA DE EDMUNDO O’GORMAN

La perdurabilidad del dispositivo en la obra de O’Gorman aparece desde la producción ideológica del libro. En el texto, desde el inicio del prólogo se abre una interrogante, casi oculta, entre sombras, aparentemente desapercibida: “Desde 1940, cuando me fue encomendada la tarea de reeditar la gran obra histórica del padre José de Acosta [...]”. Pero, ¿por quién “me fue encomendada”? cabe preguntar. La respuesta: por el dispositivo. Continuando con omisiones, O’Gorman, afirma su creencia enunciando que él, como historiador, eligió su campo de observación para su investigación: “dentro de los límites del campo de observación elegido” (p. 16). O’Gorman ha caído en las trampas del dispositivo no por la primera cita, cuya mención afirma que su trabajo es producto de una disposición, pero sí en la segunda cita, donde afirma que ha elegido el campo de observación. Michel de Certeau, acerca de esta disposición afirma:

Es pues imposible analizar el discurso histórico independientemente de la institución en función de la cual se ha organizado su silencio, o pensar en una renovación de la disciplina, que quedaría asegurada por la sola modificación de sus conceptos, sin que intervenga una transformación de las situaciones adquiridas. (De Certeau, 2010, p. 74)

La perdurabilidad del dispositivo en la obra de O’Gorman es, pues, condición de *des*construcción de la misma, siendo, también, fiel a la ontología que el autor establece en su análisis.

EL HISTORIADOR: EL ARCONTE

Hasta aquí se ha demostrado, sujeto a su propia lógica *des*inventora, la posibilidad de la *des*construcción de la inversión de términos que realiza O’Gorman así como la de ubicar, tras bordear la noción, cómo el dispositivo está implícito en su obra. Este apartado analizará la noción de arconte e historiador en búsqueda de tres variables de significado, sobre el mismo sintagma, del quehacer del arconte/historiador.

El historiador, dispuesto, se encuentra habitando un sitio bisagra entre la inscripción que regula nuestra episteme y los espacios que los conforman. Bisagra porque, tanto regula la memoria –enunciando lo que está dispuesto a enunciarse– también, al inscribir, crea espacios en que hay silencios; los mismos que permiten la apertura de la memoria. (Es una condición de reciprocidad implícita.) Sin embargo, hay un riesgo. Este es que, en la continua producción de conocimiento histórico, no haya una reflexión sobre lo que se esté haciendo dando por hecho, como el *desc*ubrimiento de América, la estabilidad, por consecuencia la repetición, la reacción, la velación de la reflexión. ¿Cómo está compuesta nuestra (la de los historiadores) actividad de bisagra? “Los arcontes”, dice Derrida, “son ante todo sus guardianes [del archivo]. No solo aseguran la seguridad física del depósito y del soporte sino que también se les concede el derecho [¿quién lo concede? El dispositivo] y la competencia hermenéuticos. Tienen el poder de “interpretar” los archivos” (Derrida, 1997, p. 10). Pongamos, de inmediato, las tres significaciones que despliega el término “arconte”:

a) Arconte/historiador: Guardián del archivo. Éste responde a los dictámenes del dispositivo que, como mencioné anteriormente, responden a la *des*individualización del sujeto para tener, bajo control, homogéneo y solamente con posibilidad de reaccionar, no reflexionar, al hombre.

b) Arconte/historiador: Seguridad física. El historiador es emplazado por la fuerza del dispositivo en tanto sea el historiador quien resguarde las inscripciones en las instituciones; borre o emita información en su investigación; segregue y discrimine la misma; tenga acceso, por su profesión, a aquello a lo que la sociedad, engañada con el simulacro democrático, no tiene acceso.

c) Arconte/historiador: Poder interpretar los archivos. He aquí el punto de emergencia del cual el historiador sea fiel al dispositivo o no. El historiador abre al por-venir el archivo hacia un exterior institucional, es decir, el lazo social que construye (o debería construir) arrojando su producción al

mercado y por consecuencia al consumo, al lector, al significado en potencia u “olvido”. La interpretación, como enunciación, siempre estará incompleta. Por más dispuesta que esté una producción, habrá fisuras. Lo que convierte a esta noción de historiador/arconte, como condición de existencia de sí mismo no limitándose a ello, será la interpretación, también, del espacio y el momento en el cual el sujeto se relacione con la ceniza y el fantasma que lleva, sujeto a su economía, toda inscripción, *desinventando* un acercamiento en el cual la transferencia enfatice su acontecer: “Eso que sobra, irreductible al cálculo, el inconsciente [el pasado, el Otro, el Uno, el porvenir], permite que se fabriquen los sueños, que se pongan en acción los procedimientos poéticos, que se pinten los cuadros y se compongan las obras musicales así como el goce que brota en el espectador; en el soñante, en quien asiste a lo incalculable de los encuentros sorpresivos de las palabras y los cuerpos” (Braunstein, 2011, p. 191)⁹.

LECTURA Y ESCRITURA: UN GOCE

Sí se inscribe para la muerte y en resistencia a ella (en fin, para ella). Más que un placer, las impresiones lectura y escritura, sugiero que se piensen como un goce; es decir, retardar el placer y el deseo en un momento en el cual, escribiendo y/o leyendo, se viva la muerte, se muera para vivir.¹⁰ Es leyendo y escribiendo desde la *des*construcción donde las huellas se transforman en surcos y los surcos, a su vez, en huellas. Un contacto con la ceniza se pone en acto en tanto realizo estas acciones, en tanto las recibo, en tanto las doy. Inscrito en el dispositivo, al igual que O’Gorman, igual que “América” y su *des*invento, que la H(h)istoria, me entrelazo con la red, luchando por salir, deseando, tal vez, una muerte que sea la continuación de la vida, desde otra percepción, desde otro vientre, bien, desde otro lugar.

9 Acerca del trabajo con lo Otro, por consiguiente, con Uno, Michel Foucault y Michel de Certeau proponen, a lo largo de sus obras, pensar al psicoanálisis, la etnología, la H(h)istoria y la teología como aquellas contra-ciencias que trabajan con lo intangible. Derrida abre la discusión entre H(h)istoria y psicoanálisis: “[...] el historiador se resiste a ser psicoanalista mas también se resiste a no ser psicoanalista” (Derrida, 1997, p. 63)

10 Así como dice el poema “El pasado”, de Maria Banuș (1944-1999): “Entre una ruina y otra ruina levanté una casa/ entre dos fantasmas instalé una fe,/entre un abismo y otro abismo/dispuse los manteles de la mesa/y sonrei cuando entre dos montones de cadáveres/surgió un tulipán./Así es como he vivido hermanos míos./¿Me comprenden ahora?/Así he vivido.

REFERENCIAS

- Braunstein, Néstor A. (2011). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. 1ª ed. México: Siglo XXI.
- Braunstein, N. A., Pasternac, M., Benedito, G. y Saal, F. (1975). *Psicología: ideología y ciencia*. 1ª ed. México: Siglo XXI.
- De Certeau, Michel. (2010). *La escritura de la historia*. Trad. Jorge Moctezuma López. México: Universidad Iberoamericana Biblioteca Francisco Xavier Clavijero.
- Derrida, Jacques. (2010). *Márgenes de la Filosofía*. Trad. Carmen González Marín. 7ª ed. Madrid: Cátedra.
- Derrida, Jacques. (1997). *Mal de Archivo. Una impresión freudiana*. Trad. Paco Vidarte. Valladolid: Trotta.
- Foucault, Michel. (2012). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. 2ª ed. revisada y corregida. México: Siglo XXI.
- O’Gorman, Edmundo. (2012). *La Invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. 4ª. ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Peretti, Cristina de. (1998). *Jacques Derrida: Texto y Deconstrucción*. Barcelona: Anthropos.
- Rabasa, José. “Intencionalidad, invención y reducción al absurdo en *La invención de América*”, [En línea] en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios. URL: <http://nuevomundo.revues.org/63440>; DOI: 10.4000/nuevomundo.63440 (Puesto en línea el 26 junio 2012, consultado el 17 agosto 2014.)
- Rabasa, José. (2009). *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. Trad. Aldo Mazzuchelli. 1ª ed. México: Universidad Iberoamericana.

El método biográfico y los estudios de recepción mediática y participación virtual

► SALOMÉ SOLA-MORALES, UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE CHILE

Recibido: setiembre de 2014

Aceptado: setiembre de 2014

RESUMEN

Los estudios de recepción han focalizado tradicionalmente el alcance o influencia de los medios sobre las personas y los grupos, utilizando diferentes enfoques y metodologías. En este artículo se muestran las ventajas, limitaciones y posibilidades que el método biográfico aporta no solo en la investigación sobre recepción, entendida esta en un sentido clásico, sino también sobre las nuevas formas de participación virtual. Estas vías de comunicación en entornos virtuales traen consigo nuevos interrogantes en la forma de comportarse y actuar de los individuos y los grupos. Por eso, es muy relevante utilizar herramientas complementarias que nos permitan profundizar en los procesos psico-sociales que se dan en el ámbito comunicativo.

PALABRAS CLAVE: método biográfico; historias de vida; comunicación; recepción; participación virtual.

ABSTRACT

Reception studies have traditionally focused on the scope and influence of the media on individuals and groups, using different approaches and methodologies. This article discusses the advantages, limitations and possibilities that the biographical method provides not only in research on reception (understood in a classical sense) but also in the new forms of virtual participation. These forms of communication in virtual environments bring new questions on how individuals and groups behave, think or act. Thus, it is very important to use complementary tools that allow us to delve into the psycho-social processes that occur in the communication field.

KEYWORDS: biographical method; life stories; communication; reception; virtual participation.

INTRODUCCIÓN

En *Dos estudios sobre hermenéutica* Wilhelm Dilthey expresó una diferencia fundamental: las ciencias de la naturaleza explican, las del espíritu, es decir, las humanidades y las ciencias sociales, comprenden. Así, mientras que la explicación implica que se entiende lo individual bajo lo universal, la comprensión nos permite reconocer un evento en su irreductible singularidad (2000, 103). Bajo esta premisa, al aproximarnos a la comprensión de fenómenos tales como la recepción mediática (sea recepción entendida en un sentido clásico) o la participación virtual u *on-line*, consideramos clave utilizar metodologías que nos permitan adentrarnos no solo en la realidad socio-histórica de los procesos, sino también en la singularidad de los entes participantes.

En el presente artículo teórico-metodológico se reflexiona y argumenta acerca de las ventajas que el método biográfico tiene en los estudios acerca de los efectos mediáticos. La tesis que se sostiene es que el uso de esta metodología puede resultar de gran utilidad a la hora de abordar procesos comunicativos de alcance psico-social, tales como la identificación con personajes o narrativas mediáticas; el fenómeno *fandom*, la imitación o la suplantación de identidad; la reproducción-asunción de estereotipos, de roles o actitudes; la transmisión de valores o creencias compartidas; la creación de comunidades o grupos de pertenencia; la manipulación, el engaño o la creación de avatares, etc.

Con el fin de mostrar la cantidad de posibilidades que este método puede aportar a los estudios de comunicación, y más concretamente a la investigación sobre recepción y participación virtual, se indicarán las ventajas y los puntos fuertes que este enfoque tiene, así como se indicarán algunas de sus limitaciones. En primer lugar, se realizará una retrospectiva que permita situar los orígenes del uso de las historias de vida a la luz de diversas disciplinas. En segundo lugar, se manifestará el lugar que el investigador puede desempeñar en este tipo de metodologías, adoptando una actitud cautelosa y no etnocentrista. En tercer lugar, se clarificará el uso del término de historia de vida, diferenciándolo de otros como biograma o entrevista en profundidad. En cuarto, se indicarán las ventajas y limitaciones que este enfoque puede aportar y las técnicas más recomendables para evitar sesgo o falta de representatividad en las investigaciones que lo utilicen. En quinto y último lugar, se indicarán los principales aportes e investigaciones aplicadas desde los estudios de comunicación, y más concretamente en el estudio de los efectos mediáticos sobre los individuos y grupos.

ORÍGENES DEL MÉTODO

El uso de relatos personales como método de investigación y reflexión por parte de historiadores y antropólogos, pero también y, principalmente, por parte de sociólogos, psicólogos y comunicólogos tiene una larga tradición. Como señalan Georg Misch (1951) y Paul Thompson (1988), el método biográ-

fico nace con fines científicos con los trabajos de los primeros historiadores y sociólogos, y se remonta a finales del siglo XIX con la obra de Rufus Anderson, titulada *Memoir of Catherine Brown a Christian Indian of the Cherokee Nation* (1825) y, sobre todo, con los textos de Frédéric Le Play (1855) o Charles Booth (1892-1902).

Además, tuvo su aparición, como ha subrayado Jan Szczepanski, en un momento significativo: “Cuando los sociólogos renunciaron a la creación de grandes síntesis que explican en su conjunto la naturaleza de la sociedad humana y las leyes generales de su desarrollo y procedieron a la exploración empírica de cada una de las zonas de la vida social” (Szczepanski 1978, 231). Una de las primeras investigaciones que evidenciaron esta tendencia sociológica, que transitó de la mera descripción de hechos a la comprobación de hipótesis y teorías, y quizás por ello se dice que fue el verdadero punto de inflexión del método, fue la crónica de éxodos sobre el campesinado polaco de William L. Thomas y Florian Znaniecki (2004).

La trascendencia y singularidad de esta obra respecto a las anteriores se debe a su concepción ontológica de la realidad y a su énfasis en la conexión sistémica entre lo social y lo individual. Para los investigadores, “la realidad que el sociólogo ha de investigar se compone igual de valores culturales objetivos y de valoraciones subjetivas (actitudes) de la persona individual” (Szczepanski 1978, 244). De hecho, para que los objetos naturales se conviertan en culturales, las personalidades individuales han de otorgarles, con sus actos subjetivos significado para las finalidades humanas.

La escuela sociológica de Chicago centró su foco de análisis en temáticas marginales urbanas, y así los primeros colonizados fueron sustituidos por los nuevos *otros*, dominados o excluidos socialmente, tales como los sin-techo, los delincuentes, los pobres, las mujeres trabajadoras, los drogadictos, los inmigrantes... (Prat 2007, 213-236). Entre algunas de las piezas más significativas, herederas de la tradición crítica de Chicago podemos hallar las siguientes: *The Hobo, the Sociology of the Homeless Man*, de Nels Anderson (1923); *The Jack Roller. A Delinquent Boy's Own Story*, de Clifford Shaw (1930); el famoso relato cruzado de Oscar Lewis, *Los hijos de Sánchez* (1961); *La canción de Rachel*, de Miguel Barnet (1979); *Tante Suzanne*, de Maurizio Catani, (1982); *A tumba abierta. Autobiografía de un grifota*, de Oriol Romaní (1983); *La prostitución popular*, de Pere Negre (1988) e *Inmigrantes en España: vidas y experiencias*, de Eugenia Ramírez (1996), entre muchas otras.

Pero el método biográfico no solo ha sido utilizado, únicamente, desde la antropología o la sociología, sino también ha sido empleado por numerosos psicólogos. Recordemos los primeros e influyentes trabajos de Charlotte Buhler (1930), por ejemplo. Y es que con razón ha sido asemejado al método psicoanalítico, ya que no podemos olvidar que las historias de vida y, en general, todas las entrevistas medianamente serias tienen como base implícita el dialo-

gismo bajtiano. De hecho, una historia de vida es un diálogo lleno de matices y detalles entre dos subjetividades: un observador y un observado (investigador e informante), entre un informante y sus recuerdos (reencuentro con su pasado y su memoria) y entre un informante y su entorno social (una vez publicada la historia de vida pasa a ser conocida por la sociedad).

Tampoco podemos olvidar que la historia de vida favorece la capacidad heteroglósica humana (Bajtín, 1975) de hacer hablar a través de diversas voces no solo del pasado propio, sino del pasado cultural o social del entorno o del grupo de pertenencia del informante.

Ya desde finales de los treinta, desde una perspectiva psicológica, se desarrollaron los llamados “estudios de vida” que trataban de comprender y analizar problemas concretos a través de entrevistas a muestras pequeñas de sujetos. Algunos años después, Gordon W. Allport en *The Use of Personal Documents in Psychological Science* (1942) analizaba las perspectivas nemotécnicas e ideográficas en profundidad.

LA POSICIÓN DEL OBSERVADOR Y LA RELACIÓN SUJETO-OBJETO

El método biográfico forma parte de un proceso interactivo, ya que es provocado y construido por el investigador. Por eso, no podemos olvidar que la cuestión de la interpretación sobre los otros a partir de las percepciones propias ha planteado grandes pugnas metodológicas entre autores relativistas, que ponen en duda si un observador puede captar completamente aquello que observa, y los etnólogos y antropólogos que –como nosotros– apoyan la investigación co-participante.

Si bien es cierto que mediante la observación y la interpretación de la conducta de sujetos aislados no podremos demostrar o generalizar de manera unívoca, quizás sea pertinente aclarar que mediante el uso de este método no pretendemos llegar a una única realidad objetiva y última. Por el contrario, se pretende aportar o profundizar acerca de un fenómeno subjetivo a través de marcos de interpretación que estimamos significativos. En este sentido, consideramos relevante tomar en consideración no solo la perspectiva del observador sino también la del sujeto observado, ya que ambos en el encuentro ‘cara a cara’ forman parte del mismo proceso.

La tradición antropológica imperialista tendió las bases de una observación unidireccional del otro, entendido como objeto de estudio exótico¹ sobre el que el investigador podía emitir juicios o definiciones. El otro, objeto definido por un ente ‘superior’ que es el sujeto investigador, aparece de este modo rele-

1 Claude Lévi-Strauss escribió un artículo en el que se cuestiona que pasará con la Antropología tras la descolonización. Marc Augé llamó a este momento clave la muerte del exotismo. Los autores se refieren al cambio de paradigma en el objeto de la Antropología y se cuestionan qué pasará tras la descolonización: ¿Si no hay colonizados a quién se estudiará?

gado al campo de la observación en sí. En ocasiones, incluso, la antropología exótica construía historias sin jamás haber visto a los informantes o haber observado los sistemas comunicativos de los mismos. Tras la descolonización este panorama cambió radicalmente en el sentido de que el sujeto y el objeto pasaron a constituir una realidad que construyen en su propia interacción. Por ello, quisiéramos aclarar que nos sentimos deudores de las aportaciones de la moderna antropología y otorgamos gran relevancia a la relación que el investigador entabla con el informante y su entorno. Es decir, consideramos que observador y observado son entes copartícipes de la investigación.

Por eso, es muy significativo como el etnólogo y los sujetos de observación comparten miradas recíprocas, ya que se convierten en representaciones los unos para los otros: tanto el etnólogo para el otro, como el otro para el etnólogo, son identificaciones en función del lugar que ocupen, de la distancia que se le otorgue. Y es cierto que la labor del observador conlleva un modo múltiple de entender y vivir la realidad propia y la ajena. La disolución del sujeto y su relativa fusión con el objeto puede ser una de las contrapartidas de la investigación basada en discursos sobre el yo o la identidad personal. Y es que acotar la idea de lo que uno representa y simplificarlo mediante el lenguaje para que los demás lo entiendan puede resultar fácilmente tendencioso.

Como es evidente, el método biográfico plantea una serie de dificultades que hay que considerar siempre a la hora de embarcarse en una investigación de estas características. En primer lugar, encontrar buenos informantes o buenos relatos que aporten elementos significativos para nuestro objeto de estudio no siempre es fácil, por lo que gran parte de la etapa inicial habrá de dedicarse a la búsqueda de informantes dispuestos a participar, y dotados de buenas historias. En segundo lugar, el excesivo control de la información por parte del investigador puede a veces entorpecer la recogida de datos. Y en tercer lugar, si dirigimos demasiado los encuentros los informantes pueden ofrecernos una información sesgada y carente de validez argumental. Conscientes de estas dificultades, lo mejor es adecuar los criterios de validez a los objetivos temáticos de la investigación, es decir, desarrollar detenidamente la fase de selección de los relatos y así poder primar la calidad sobre la cantidad.

APROXIMACIONES AL TÉRMINO DE HISTORIA DE VIDA

La noción *life history* (narración biográfica) comenzó a utilizarse, según G. Duncan Mitchel (1988), tras la aparición de la obra de William L. Thomas y Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, en 1925. Este término hacía alusión a la recolección de la narrativa de una persona por un investigador y su posterior elaboración. Además se incluía el conjunto de registros documentales y entrevistas a personas del entorno social del informante que permitieran completar y validar el relato inicial. No fue hasta años más

tarde que apareció la noción de *life story* o historia de vida, que se utilizaba para referir un tipo de relato personal que podía ser publicado sin retoques ni elaboraciones previas, conservando las particularidades lingüísticas y mayor fuerza testimonial (Mitchel 1988, 247-248). Sin entretenernos en la variada y difusa delimitación terminológica acerca del término, sin duda, preferimos la definición propuesta por Juan José Pujadas en *El método biográfico*. Para él, la historia de vida es un estudio de caso de una persona dada, comprendiendo su relato de vida o cualquier otro tipo de información o documentación adicional que permita la reconstrucción de la biografía de la forma más exhaustiva y objetiva posible (Pujadas 1992, 13).

Quizás sea preciso delimitar teóricamente a qué nos referimos con historia de vida, ya que hay diversidad de términos similares como relato de vida o biograma, que si bien son similares no serán los utilizados en esta ocasión. Entendemos el concepto historia de vida como lo define Pujadas (1992, 13): un “estudio de caso de una persona dada, comprendiendo su relato de vida y cualquier otro tipo de información o documentación adicional que permita la reconstrucción de la biografía de la forma más exhaustiva y objetiva posible”.

Mediante las realización de las historias de vida es posible aproximarse al estudio de las “lecturas” que las personas hacen de las narrativas mediáticas y el sentido que dan a éstas. Además es posible también explorar en la praxis la influencia que tienen estas representaciones mediáticas en los procesos de identificación y exclusión realizados por los individuos o los grupos. También se podría, sin duda, profundizar en las maneras de socializar respecto a los medios, que se dan en la recepción mediática o participación virtual. Como señala Luciano H. Elizalde (1998, 17), “se consideran “relaciones sociales con los medios” a todo tipo de contacto o conexión –espacial, temporal, social, cultural, económico, psicológico, corporal- que se realizan entre los medios y las personas.” Tampoco podemos olvidar que muchas de las relaciones que una persona establece con otras, al igual que muchas de las identificaciones subjetivas realizadas no tienen por qué ser siempre intenciones conscientes. Además, las referencias al “mundo” –social, cultural, subjetivo, material, etc.– que el hablante realiza conjugan dialécticamente actos y palabras, acción y discurso (Chillón 2007). Precisamente por eso este método podría complementarse con análisis discursivos, semióticos o temáticos, los cuáles nos aportarían datos relevantes sobre los marcos de referencia, la apropiación discursiva, los usos etarios, de género o sociales que se hacen del discurso y por supuesto, con las formas de auto-definirse y definir la realidad cotidiana.

VENTAJAS DEL MÉTODO

El método biográfico permite a los investigadores sociales situarse en ese punto crucial de convergencia entre el testimonio subjetivo de un individuo a la

luz de su trayectoria vital, de sus experiencias, de su visión particular, y la plasmación de una vida que es el reflejo de una época. Y por tanto, nos conecta con las normas sociales y los valores esencialmente compartidos con la comunidad de la que el sujeto forma parte (Pujadas 1992, 44). De esta manera, los relatos seleccionados y estudiados nos permitirán comprender y observar de manera activa el fenómeno que nos ocupa y que hemos analizado en profundidad a nivel teórico en los capítulos precedentes. A continuación enumeramos las ventajas a nivel metodológico que nos aporta la realización de historias de vida:

Primero, y como muchos expertos en el tema han apuntado, el método biográfico posibilita en las etapas iniciales de cualquier investigación la formulación o reformulación de hipótesis. Es el caso de Abram Kardiner (1945), por ejemplo, que utiliza las biografías para comprobar si su hipótesis sobre el tipo de personalidad que un tipo de instituciones pueden crear es aproximado en algo a la realidad. Así, debido a la extraordinaria riqueza de matices aportados por los informantes podremos validar las primeras premisas planteadas y cuestionar la correlación causal entre variables.

Segundo, el método nos introduce en profundidad en el universo de las relaciones sociales, de manera que podremos situar a los medios de comunicación dentro del entramado de las estructuras de acogida, los agentes de socialización y la relaciones primarias y secundarias. Es decir, nos proporcionará la comprensión de las variables que explican las mediaciones individuo-sociedad.

Tercero, como señala Pujadas la utilización de este tipo de fuentes muestra “universales particulares” longitudinalmente, ya que integra esferas sociales y de actividad distinta (familia, trabajo, amistad) y, a la vez, presenta trayectorias concretas y no abstracciones estructurales. Así mismo el autor también señala que existen ventajas a la hora de realizar entrevistas biográficas no solo en la etapa de conclusiones, donde nos sirve como un eficaz “control de los resultados”, sino también en la etapa de publicación, ya que “la historia de vida es la mejor “ilustración” posible para que el lector pueda penetrar empáticamente en las características del universo estudiado” (Pujadas 1992, 44-45).

Otro importante investigador que ha remarcado las ventajas del método es Florian Znaniecki, coautor de una de las historias de vida más relevantes titulada *El campesino polaco en Europa y en América* (1978). El autor considera que una parte esencial de la investigación sociológica es el análisis del significado que las personas otorgan a los procesos. De esta manera, toda realidad social es constituida en la necesaria articulación de actitudes, experiencias, motivaciones, aspiraciones y valoraciones objetivas y subjetivas, colectivas e individuales o, lo que es lo mismo, sociales y personales. El análisis biográfico, por tanto, no tiene por qué ser entendido como una simplificación o abstracción excesiva del proceso social, ya que en la investigación de la experiencia de una persona se pueden descubrir elementos estructurales o emociones grupales.

Es importante señalar que las historias de vida no son solo el resultado de una técnica escrupulosa de entrevista en la que se transcriben los elementos propios del habla de cada individuo, sino también, y principalmente, son el resultado de una exhaustiva investigación de carácter científico (Aceves Lozano 1991). Para nosotros, las historias de vida son entendidas como una construcción o proceso interactivo que nos permite tomar parte en el proceso de observación y estudiar el entorno del informante y su manera de autorrelatarse. En su estudio sobre los judíos en América Latina, la investigadora Judit Bokser-Liwerant explica que los archivos orales pueden ilustrar, enriquecer, matizar, completar o reconstruir no solo momentos históricos sino también fenómenos culturales. Además, la historia oral permite enriquecer y trascender el plano de la información sobre los hechos para acceder al de las representaciones mentales, es decir, el de los valores, cosmovisiones, ideologías, imaginación colectiva (Bokser-Liwerant, 1989).

Tampoco podemos olvidar que la consolidación del movimiento de Historia Oral, como también se suele denominar a la serie de teorías y métodos biográficos, no ha hecho más que tender puentes hacia un proceso convergente en las Ciencias Sociales en los últimos años. Para Pujadas (1992), gracias a este tipo de investigaciones se ha revalorizado el ser humano concreto como sujeto de estudio, por contraste con las excesivas abstracciones y con la deshumanización del cientificismo positivista.

El hecho del que el sujeto emerja como objeto de estudio en sí, no significa que el individuo totalice directamente una sociedad en general, sino que la totaliza a través de la mediación de su contexto social inmediato, de cuyos grupos restringidos forma parte, como ha expresado Franco Ferrarotti (1991). El investigador italiano, muy influido por Karl Marx y Jean-Paul Sartre, considera que todos los individuos totalizan el sistema social, es decir, se apropian de las relaciones sociales, las interiorizan y las transforman en estructuras psicológicas gracias a una actividad que él nombra desestructuración-reestructuración. Ferrarotti reinterpreta el *universal singular* sartriano² y propone un sistema social capaz de impregnar todos los actos de la persona: todo está reproducido en la historia de vida de cada individuo que sintéticamente introyecta tanto la estructura como la desestructura. (Ferrarotti 1983, 239).

Más que reflejar lo social en sí, “el individuo se lo apropia, lo mediatiza, lo filtra y lo traduce proyectándolo en otra dimensión, que es la de la subjetividad” (Ferrarotti 1983, 239). Como ha señalado Joan Prat, esta propuesta permite realizar una lectura de la biografía y del sistema social en su totalidad:

Leer una sociedad a través de una biografía es una tentativa legítima y si cada individuo representa la reapropiación de lo universal, social e histórico que lo envuelve, también podemos acercarnos y conocer lo social mediante la especificidad irreductible de una praxis individual (Ferrarotti, 1983, 239).

2 Aquel que reproduce en sí mismo su cultura y su época.

LAS HISTORIAS DE VIDA Y EL ESTUDIO DE LOS EFECTOS

Aunque pueda pensarse, en una primera instancia, que las historias de vida tienen poco impacto en la comprensión de las estructuras sociales, lo cierto es que las biografías tienen un importante peso en la construcción de los grupos (Anzieu 1986). Es más, la dimensión individual es muy importante en estudios sobre cambio cultural o social, “ya que permite profundizar en el impacto que sobre la vida cotidiana de los individuos tienen las progresivas modificaciones a nivel de estructura” (Pujadas 1992, 24).

Asimismo es necesario –tal y como reclama el antropólogo Bronislaw Malinowski (1973)– aportar una visión dinámica de la sociedad, que incorpore la subjetividad y la creatividad humanas y que muestre cómo los individuos responden a los constreñimientos de la estructura social, ensamblándose de forma idiosincrática con los universos sociales y aportando su propia experiencia humana concreta. Y es que resulta esencial encontrar lo general a través de lo particular, lo objetivo a través de lo subjetivo, lo estructural a través de lo histórico, y por ende tender puentes entre la subjetividad expresiva de la conciencia y la objetividad construida de las estructuras sociales.

Como plantea la conocida antropóloga norteamericana Cora Dubois en su conocido estudio *The people of Alor* (1994), es necesario utilizar los materiales biográficos para tratar la variable individual (psicológica) en relación a las variables culturales (instituciones primarias y secundarias) entre las que nosotros podríamos incluir a los medios de comunicación. La realización de historias de vida permitirá, por tanto, profundizar o comprender mejor fenómeno concretos, tales como son la recepción mediática o la participación virtual de los sujetos y los grupos.

En los últimos años, diversos investigadores se han centrado en cómo diferentes colectivos utilizan los significados que circulan en los medios para dar sentido a sus vidas y a sus categorizaciones o percepciones de clase, etnia u otras formas de identificación. Tal y como han sugerido Peter L. Lunt y Sonia M. Livingstone (1992), el consumo penetra en el significado de la experiencia psicológica afectando a la construcción de identidades o la formación de relaciones sociales. A este respecto, destacan las aportaciones de David Morley (1986), John Fiske y Jonh Hartley (1978) o James Lull (1988), pioneros en los estudios etnográficos sobre los usos de la televisión. La característica común de estos primeros trabajos es que toman como marco de partida la familia y el hogar como lugar donde surgen relaciones de dominio, conflicto, toma de decisiones y establecimiento de reglas (Goodman 1983).

Entre las contribuciones más actuales podemos mencionar las de Miguel Ángel Aguilar, Rosalía Winocur (2005) o Néstor García Canclini (2005), investigadores que han estudiado los contextos de recepción y los procesos de apropiación por parte de los receptores, aunando los aportes de la antropo-

logía y los estudios de comunicación. Como ha subrayado Dolors Comas d'Argemir, este tipo de enfoques tratan de establecer mediante la etnografía el modo en que los espectadores interpretan los mensajes y la manera en que utilizan las representaciones para asumir las ideologías enraizadas en los textos, para crear identidades y para imaginar otras realidades (2000, 184).

En una línea similar, podemos señalar las aportaciones de Larry Nathan Stelitz (2002), que ha realizado estudios etnográficos sobre la recepción mediática y la configuración de identificaciones sociales. Valga señalar que el investigador combina el uso de historias de vida, grupos de discusión y observación participante para explorar el modo en los sujetos apropian y refiguran los contenidos representados. También Amit Kama (2005; 2002) ha centrado sus investigaciones en la influencia de los medios en la construcción de la identidad gay, en concreto, y utiliza el método biográfico como vía para entender el modo en que los sujetos se autoperciben y se sienten juzgados y evaluados por los otros. Este tipo de enfoques son muy enriquecedores y ponen de evidencia las ventajas de tender puentes entre disciplinas para poder abordar fenómenos complejos que afectan tanto a lo individual como a lo colectivo.

Como menciona Luciano H. Elizalde, en *Los jóvenes y sus relaciones cotidianas con los medios* (1998), los estudios de los efectos en líneas generales siguen manteniendo una hipótesis fuerte, que afirma y defiende la causalidad de los medios y de sus productos en la manera de pensar y de comportarse de las personas. Sin embargo, algunas de estas hipótesis no terminan de explicar muy bien cómo se da este proceso de causa-efecto. En este sentido, consideramos que las historias de vida pueden adentrarse con muy buenos resultados en estos procesos a un nivel psico-social. Además, la mayoría de los estudios de efectos utilizan estrategias metodológicas experimentales que se centran en las audiencias generales y en los efectos estructurales, olvidando a veces lo que sucede en la realidad cotidiana entre los sujetos individuales y los medios. Como bien anota J. Habermas:

Los estudiosos sobre los medios de comunicación dan información en cierto modo fiable acerca del marco institucional y de la estructura, así como de la forma de trabajo, la configuración de los programas y la utilización de los medios; pero las afirmaciones sobre los efectos de los medios siguen siendo inseguras, incluso una generación después de Lazarsfeld (1998, 458).

En este sentido, consideramos que el método no puede aportar resultados universales o falseados sino aportar conclusiones interpretativas que nos permitan describir y observar los diferentes procesos que se dan en la recepción mediática o en la participación virtual. Recordemos aquí la propuesta semiótica de la cultura propuesta por el antropólogo Clifford Geertz (1988). Para el autor, desde una matriz semiótica la antropología trasciende la pretensión de

constituir un “ciencia experimental en busca de leyes” para elaborar una ciencia interpretativa o antropología interpretativa en busca de significaciones. Para ello consideramos que los estudios de comunicación más que centrarse en el proceso de decodificación deberían focalizar en el análisis de las variantes psico-sociales. Esto permitiría profundizar en el entramado de las relaciones sociales objetivas y subjetivas que los individuos realizan al entrar en contacto con las narrativas mediáticas, sea en la recepción clásica como en la participación virtual.

Entre los estudios más recientes sobre los efectos de los medios que utilizan historias de vida como metodología principal hemos las aportaciones de Víctor F. Sampedro (2004) sobre los jóvenes de las favelas brasileñas también dan buena cuenta de las posibilidades de este método. El autor estudia, junto su equipo de investigadores, las relaciones de los individuos y los grupos con las identidades representadas en los medios de comunicación mediante la realización de historias de vidas con técnicas de observación participante.

CONCLUSIONES

En definitiva, el uso de historias de vida puede aportar elementos comprensivos fundamentales en investigaciones sobre recepción mediática y participación virtual. Este enfoque no solo puede servir para validar hipótesis en una primera etapa de una investigación, sino también para el desarrollo de teorías acerca de los muchos procesos psico-sociales que se dan como efecto del consumo mediático. Así las historias de vida pueden ilustrar aportes, complementar otros instrumentos metodológicos, como la encuesta, la observación participante o los grupos de discusión. A través del análisis de una muestra significativa, coherente con el objeto de estudio y con los objetivos planteados, se puede llegar a conclusiones muy interesantes. No obstante, valga reiterar que esta metodología nunca podrá mostrar valores universales o generalizar tendencias, ya que profundiza en la variable individual (la vivencia histórico-subjetiva del informante o entrevistado). Pero no por ello estos elementos son menos valiosos. Al fin y al cabo, los fenómenos o procesos de recepción o participación virtual son vividos por los individuos en primera persona pero en estricta conexión con su grupo de referencia, su marco cultural o contexto socio-histórico. De manera, que los resultados traerán a colación necesariamente pautas de comportamiento social, formas culturales propias de la época o el grupo social estudiado y nos dirán mucho del fenómeno en sí.

REFERENCIAS

- Aceves Lozano, Jorge E. (1991). *Historia oral e Historias de vida. Teoría, métodos y técnicas. Una biografía comentada*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Aguilar, Miguel Ángel y Winocur, Rosalía (2005). Ciudad y medios de comunicación en García Canclini, Néstor (coord.) *La antropología urbana en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 197-220.
- Anderson, Rufus (1825). *Memoir of Catherine Brown a Christian Indian of the Cherokee Nation*. Nueva York, NY: J. P. Haven.
- Anzieu, Didier (1986). *El grupo y el inconsciente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Augé, Marc (1996). *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós.
- Bajtín, Mijaíl (1975). *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Editorial Taurus.
- Bokser-Liwerant, Judit (1989). Reencontrando identidad. Apuntes metodológicos para el estudio de los judíos en América Latina, *Revista Americana de Ciencias Sociales*, nº13, enero-abril. México: Instituto Mora, 207-215.
- Booth, Charles (1903). *Life and Labour of the People of London*. Londres: Macmillan.
- Buhler, Charlotte (1930). Personality Types Based on Experiments with Children. Informe presentado en el IX Congreso Internacional de Psicología. New Haven, CT.
- Chillón, Albert (2007). Hacer los hechos. Un ensayo de fenomenología de los 'hechos sociales'. *Ars Brevis*, 13, Universitat Ramon Llull, Barcelona, 27-50.
- Dubois, Cora (1994). *The people of Alor*. Minneapolis University of Minnesota Press.
- Elizalde, Luciano H. (1999). *Los jóvenes y sus relaciones cotidianas con los medios. Una aproximación teórica y metodológica al estudio de los efectos*. Cuadernos australes de comunicación. Facultad de Ciencias de la Información. Buenos Aires: Universidad Austral.
- Ferrari, Franco (1990). *Time, Memory and Society*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Ferrari, Franco. (1983). Histoire et histoires de vie. En *La méthode biographique dans les sciences sociales*. Paris: Librairie des Méridiens.
- Ferrari, Franco. (1991). *La historia y lo cotidiano*. Buenos Aires: CEAL.
- Fiske, John y Hartley, John (1978). *Reading TV*. Londres: Methuen.

- García Canclini, Néstor (2006). *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona: Gedisa.
- Geertz, Clifford (1981). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goodman, Irene F. (1983). Television's Role in Family Interaction: A Family Systems Perspective. *Journal of Family Issues*, 4, junio, 405-424.
- Habermas, Jürgen (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Kama, Amit (2002). The Quest of Inclusion: Jewish-Israeli Gay Men's Perception of Gays in the Media. *Feminist Media Studies*, 2(2), julio, 195-212.
- Kama, Amit (2005). A Unrelating Mental Press: Israeli Gay Men's Ontological Duality And its Discontent. *The Journal of Men's Studies*, 13(2), enero, 168-184.
- Kardiner, Abraham (1945). *El individuo y su sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kardiner, Abraham (1955). *Las fronteras psicológicas de la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kluckhohn, Clyde (1945). The Personal Document in Anthropological Science
Gottschalk, Louis; Kluckhohn, Clyde y Angell, Robert (eds.) *The Use of Personal Documents in History, Anthropology and Sociology*. Nueva York, NY: Social Science Research Council, 77-173.
- Le Play, P. G. Frédéric (1855). *Les ouvriers européens. Études sur les travaux, la vie et la condition moral des populations ouvrières de l'Europe. Précédées d'un exposé de la méthode d'observation*. Paris: Imprimerie Impériale.
- Lévi-Strauss, Claude (2008). ¿La antropología en peligro de muerte? *El Correo de la Unesco*, 5, 39-46.
- Lull, James (1988). *World Families Watch Television*. Newbury Park, CA: Sage.
- Lunt, Peter K. y Livingstone, Sonia M. (1992). *Mass Consumption and Personal Identity: Everyday Economic Experience*. Buckingham: Open University Press.
- Malinowski, Bronislaw (2000). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Península.
- Misch, George (1951). *A History of Autobiography in Antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mitchell, G. Duncan (1988). *Historia de la sociología*. Barcelona: Editorial Labor.
- Morley, David (1986). *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*. Londres: Comedia.
- Prat, Joan (2007). *Los sentidos de la vida. La construcción del sujeto, modelos del yo e identidad*. Bellaterra: Ediciones Bellaterra.

- Pujadas, Juan José (1992). *El método biográfico. El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Said, Edward (1994). *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Sampedro, Víctor F. (2004). Identidades mediáticas e identificaciones mediatizadas. Visibilidad y reconocimiento identitario en los medios de comunicación. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 66-67, Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB), 135-149.
- Strelitz, Larry N. (2002). Media Consumption and Identity Formation: The Case of 'Homeland' Viewers. *Media, Culture and Society*, 24(4), julio, 459-480.
- Szczepanski, Jan (1978). El método biográfico. *Papers. Revista de Sociologia*, 10, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 231-259.
- Thomas, William y Znaniecki, Florian (2004). *El campesino polaco en Europa y en América*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Thompson, Paul (1988). *La voz del pasado: La historia oral*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo.

¿Una universidad futura sin humanidades?¹

► HANS ULRICH GUMBRECHT, STANFORD UNIVERSITY

Fecha de recepción: julio de 2014

Fecha de aceptación: julio de 2014

RESUMEN

La función específica que las humanidades podrían tener en la universidad sería lo que llamo pensamiento de riesgo. ¿Qué quiero decir con pensamiento de riesgo? Quiero decir en primer lugar, y muy inspirado por Wilhelm von Humboldt, que el pensamiento de riesgo es el pensamiento que produce preguntas en lugar de respuestas. El pensamiento de riesgo es un pensamiento que hace que el mundo se vea más complejo y menos orientado a soluciones. El pensamiento de riesgo es un pensamiento que produce visiones del mundo alternativas en lugar de alimentar las visiones del mundo ya existentes. En lugar de reducirla, el pensamiento de riesgo tiende a incrementar la complejidad del mundo creando problemas nuevos.

PALABRAS CLAVE: *universidad, humanidades, ciencia, Wilhelm Von Humboldt, cambio educativo, pensamiento de riesgo.*

ABSTRACT

The specific function that the humanities could have of the university should be what I call riskful thinking. Now what do I mean by riskful thinking? I mean in the first case, very much inspired by Wilhelm von Humboldt, that riskful thinking is the thinking that produces questions instead of answers. Riskful thinking is a thinking that makes the world look more complicated and less solution-oriented. Riskful thinking is a thinking that produces alternative world views instead of catering to existing world views. Instead of reducing, riskful thinking tends to increase the complexity of the world by creating new problems.

KEYWORDS: *university, humanities, science, Wilhelm Von Humboldt, changes in education, riskful thinking.*

1 Conferencia dictada en el Keio Research Center for the Liberal Arts, Japón, 2007. Inédita en castellano, cedida para publicar aquí con expresa autorización del autor. Versión de Aldo Mazzucchelli.

Me gustaría comenzar disculpándome por no hablar japonés. Mi amigo Yasushi Ishii sabe que lo intenté una vez en mi vida, pero me di cuenta de que era demasiado tarde para seguirle el paso a mi hija menor, que comenzó a aprenderlo cuando tenía 13 años. Me di cuenta de que un cerebro de más de 55 años de edad simplemente ya no es capaz de aprender tanto vocabulario en un lenguaje tan distante.

Pero quiero agradecer por la invitación, y me siento realmente honrado de venir a Keio, y honrado de hablar en la universidad en que mi amigo, ahora colega, Yasushi Ishii está enseñando.

El futuro de las humanidades y las artes en la universidad será mi tema hoy, y antes de empezar déjenme decirles que, especialmente con la formación alemana que tengo yo –nací en Alemania en 1948, y fui profesor allí hasta que tuve cuarenta y un años– hay probablemente cosas que usted y yo compartimos de las humanidades. Pues si los libros de historia que he estado consultando son correctos, ellos me dicen que en el período Meiji la universidad japonesa fue fundada de acuerdo al modelo de la universidad prusiana del norte de Alemania. Ahora bien, cuando el sistema de la universidad japonesa adoptó esa estructura, las humanidades no se habían separado aún de las ciencias naturales. De modo que, en ese sentido, hay algo muy claramente común entre los sistemas universitarios alemán y japonés.

Argumentaré y explicaré que la separación de las humanidades y las artes con respecto de las ciencias, en Alemania, transformó a las primeras en “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*), que ello ha dejado a las Humanidades con el trauma de nacimiento de “pérdida de mundo” (“loss of world”), y que este trauma de nacimiento ha tenido grandes consecuencias, las que hasta cierto punto las humanidades todavía están sufriendo hoy.

Entiendo que uno de los problemas que las humanidades están teniendo en Japón es el no ser tomadas en serio en el ambiente científico. Los humanistas normalmente no dicen esto, pero es un problema serio: ¿qué tan “científicas” son las humanidades?

Me gustaría comenzar con tres anécdotas de mi humilde vida como profesor y académico, y les hablaré acerca de tres libros que he publicado recientemente. Los tres recibieron comentarios positivos, pero hoy voy a hablarles de los comentarios realmente negativos que mis libros, también, recibieron, porque pienso que esas malas reseñas son sintomáticas de lo que está ocurriendo en las humanidades de hoy. Una de ellas lleva el título “Vida y muerte de los grandes romanistas”. Los “romanistas” son los filólogos especializados en lenguas y literaturas romance –todas las lenguas que vienen del latín como el francés, el español, el italiano, etc., y sus literaturas. En el libro yo usaba las vidas de cinco grandes romanistas para reflexionar acerca de Alemania, y uno de mis puntos era descubrir por qué los alemanes, específicamente, estaban tan románticamente fascinados con tales culturas.

Pocos meses después de publicado el libro recibí las pruebas, pruebas de una revista académica muy científica llamada *Romanische Forschungen*, de una devastadora reseña escrita por un académico austríaco, un lingüista, de apellido Hurch.

Decía que yo había abandonado todos los principios de la ciencia y que había, por ende, perdido todo derecho a llamarme científico. De modo que pensé que debía de haberme equivocado en alguna de mis citas, o que quizá había fingido saber acerca de algunos hechos sobre los que en realidad no sabía. Pero cuando leí la reseña, no era este el caso. Les diré los tres principales puntos que ofendieron a mi colega, porque pienso que son sintomáticos.

Primero, el reseñador decía que yo, de hecho, no refería los logros de los cinco romanistas sobre los que escribía al estado actual de la investigación –cosa que es absolutamente cierta. Solo que yo creí haber advertido que no estaba interesado en hacerlo; que la investigación de aquellos romanistas era tan vieja que no era demasiado relevante, y que yo me encontraba fascinado tan solo con sus vidas. Pero mi reseñista se tomó esto muy a mal.

En segundo lugar, protestó que yo no hubiese citado toda la literatura ya existente sobre estos cinco romanistas –y no hace falta aclararlo, que no lo hubiese citado tampoco a él. No explicó por qué tal investigación (y la suya propia) podría tener que ver con mi propósito en el texto en cuestión, pero había notado que yo no había citado toda la literatura secundaria existente sobre estos romanistas.

En tercer lugar, el Dr. Hurch estaba furioso porque decía que, especialmente con respecto a uno de los romanistas, que era austríaco –igual que el reseñista–, yo había hecho algunos comentarios ambiguos respecto de su vida privada. Es cierto. Yo había mencionado el hecho de que se trató de un gran mujeriego, afirmé que siempre tenía relaciones con sus estudiantes mujeres, y mencioné cómo tal cosa lo puso en situaciones complicadas –algo que me parecía interesante pero que, por cierto, no representaba ninguna contribución científica a la sociedad.

Más recientemente, hace alrededor de un año, publiqué un libro sobre un tema completamente distinto, que aparecerá pronto en japonés. El título es Elogio de la belleza atlética. Trata sobre la estética de los deportes, y, en relación con él, alguien se molestó por el hecho de que yo había dicho que, por ejemplo, contemplar a Ichiro robando una base en *baseball* era un asunto de belleza. Yo hice esta afirmación positiva, y el crítico dijo que yo había sabido ser, en años lejanos, un intelectual de avanzada, pero que ahora estaba empezando a alabar gente, y que me había inscripto en el grupo de los ex-intelectuales emasculados.

“Emasculado” es una palabra fea que no comentaré mucho más, pero significa que he perdido mi masculinidad debido a que no soy únicamente negativo y crítico. No se supone que los humanistas, tal parece, alaben a nadie.

Finalmente, diez años atrás, en 1997, publiqué un libro con el título *En 1926*. Mi intención había sido ceder al deseo de hacer una inmersión total y completa en un período histórico. No afirmé que 1926 hubiese sido un año importante, sino que quería escribir un libro que fuese lo más lejos posible en la dirección del deseo de, por así decir, sentir el perfume de un año. O, por cierto, en la medida en que esa percepción es imposible tenerla, al menos tocarlo, y escuchar los sonidos de un año determinado. Ahora bien, ese libro tuvo reseñas sorprendentemente positivas en los periódicos masivos, pero los historiadores académicos se molestaron, pues, me dijeron, yo no había seguido un método. No había, efectivamente, un método reconocible en ese libro. Me observaron, también, que no había relacionado lo que escribí sobre 1926 con el presente, con el año 1997 en que el libro apareció. Yo nunca había afirmado que tal fuese mi intención, pero los historiadores se ofendieron de todos modos.

Ahora, después de esta parte inicial de mi charla, ustedes podrán pensar que soy una persona profundamente traumatizada. ¿Es acaso que busco que me consuelen? La verdad es que, y no sé cuán arrogante pueda sonar esto, no estoy tan traumatizado. En aquel momento, más bien me sentí orgulloso, porque pensé que tales reacciones –reacciones muy fuertes– probaban que había tocado un nervio sensible de las humanidades. Que, de alguna manera, había dado en algo que era problemático para las humanidades. En fin, mi esperanza sería ahora poder usar aquellas reseñas como punto de partida para encontrar qué es lo problemático en la situación presente de las humanidades y cuáles podrían ser los límites para los logros posibles de las humanidades en la universidad de hoy.



De aquí en más, mi argumento se volverá más complicado. Tiene cuatro partes.

En la primera parte, trataré de desarrollar, basado en esas reseñas negativas, qué concepto de “ciencia” es el que prevalece en las humanidades de hoy –puesto que he sido criticado por no ser suficientemente científico. Entonces, ¿qué quiere decir esta gente cuando dice ciencia?

En la segunda parte, iré hacia atrás en el tiempo y me concentraré, sobre todo, aunque no exclusivamente, en la historia académica de Alemania, tratando de explicar cuándo y por qué ocurrió que las humanidades desarrollaran tal ambición por ser científicas. Esto presupone que tal cosa no siempre fue así, y que a comienzos del siglo XIX tal ambición no existía.

En la tercera parte, volviendo al presente, intentaré caracterizar la situación actual de las humanidades en general y la universidad en general, e intentaré luego hacer una propuesta acerca de qué es lo que las humanidades podrían aportar a la universidad en la presente situación. Mi concepto clave aquí, y

estoy muy orgulloso porque es un concepto mío, será el de “pensamiento de riesgo” (*riskful thinking*). Mi propuesta será que las humanidades deben tratar de especializarse en pensamiento de riesgo.

En la cuarta y última parte especularé brevemente acerca del futuro de la universidad en general y acerca de la posibilidad de que las humanidades y las artes desaparezcan de ese futuro. Sé que, normalmente, cuando los humanistas preguntan esto, lo hacen a efectos de decir que las humanidades sobrevivirán gloriosamente, que las humanidades son la parte más importante de la universidad... pero nadie cree esas cosas, de todos modos. De modo que cuando haga esta pregunta al final, acerca de la sobrevivencia o no de las humanidades en la universidad del futuro, ténganlo presente, será una pregunta hecha en serio. Espero no asustarlos, pero en cualquier caso es una pregunta hecha en serio.

Parte uno: ¿cuáles son los componentes que uno puede inducir, de aquellas reseñas a mis libros, como pertenecientes a un concepto inteligible de ciencia aplicado a las humanidades?

En el idioma inglés de la tradición angloamericana las humanidades no son vistas como ciencia. Esta mañana contaba una anécdota acerca de una visita que hizo en 1991 a Stanford el entonces presidente de la Unión Soviética, Mijail Gorbachev. Dio un discurso, en el que comenzó diciendo “Saludo a los científicos de Stanford University”. Todos los humanistas lo abuchearon porque pensaron que estaba excluyéndolos –pero esa no había sido la intención. En la tradición rusa, igual que en la tradición alemana y japonesa, se incluye a las humanidades dentro de las ciencias.

Mis reseñistas estaban implicando, en primer lugar, que en tanto ciencia, se entiende que las humanidades deben constituir un sistema sólidamente cerrado –“sistema sólidamente cerrado” en el sentido de que cada nuevo paso que uno tome implica la obligación de tomar en cuenta todos los pasos tomados antes. Por ello, hallaron malo, por ejemplo, que al escribir sobre los romanistas yo no hubiese citado toda la literatura secundaria que hubiese sido alguna vez publicada sobre ellos. También querían decir que cada nuevo descubrimiento que uno nombre tiene que encajar en el panorama de descubrimientos realizados antes. De modo que lo que no encaja, no puede ser reconocido. Sobre estas bases, uno asume que todas las disciplinas de alguna manera hacen progresos, que se progresa, por ejemplo, en la interpretación de Dante. Estoy diciendo esto porque, por supuesto, aunque yo sí creo que se interpreta a Dante de modos diferentes en diferentes culturas y épocas, no pienso que se haga jamás ningún progreso en la interpretación de Dante, Proust o cualquier otro gran autor.

En segundo lugar, llamar ciencia a las humanidades implica que uno cree que tiene que elegir un método –que tiene que trabajar según un método. Ahora bien, ¿qué es un método? Un método es una secuencia canonizada de actos estructurados como pasos que llevarán a uno de preguntas predefinidas a resultados predefinidos. Si uno tiene determinado tipo de pregunta y quiere encontrar

una solución, usa un método. La mayor gloria de un método pareciera ser que uno no tiene que pensar por sí mismo. Si uno tiene un método, simplemente puede seguir los pasos, y la mente va en piloto automático.

El tercer rasgo del concepto de “ciencia” es que ésta está orientada según metas. Y tal confianza en los métodos y en su procedimiento automático es aplaudida y celebrada como “rigor”. La ciencia quiere ser rigurosa. Cuando uno habla sobre ciencia, alaba a los científicos por ser muy rigurosos y tal cosa es, por cierto, entendida a veces como algo que va en contra de la inspiración individual. Si uno es metódico y riguroso, según tal comprensión, uno no está autorizado a seguir inspiraciones individuales. Casi se diría que tal insistencia en los métodos y el rigor mata la inspiración individual.

Ahora bien, en cuarto lugar, lo que el carácter cerrado de la “ciencia” se supone que logra es cumplir con dos metas distintas. Una meta es que se supone que la ciencia, en tanto sistema cerrado, produce Verdad. El problema es, y me gustaría observar esto como nota al pie, que ya no sabemos hoy, filosóficamente, qué es lo que queremos decir cuando decimos Verdad. En segundo lugar, se supone que la ciencia produce soluciones a problemas. Ahora bien, naturalmente, si no sabemos lo que queremos decir con Verdad, entonces la insistencia en las soluciones se vuelve lo más importante. Pero yo dudo que las humanidades hayan jamás producido soluciones. Pero, si usted la concibe en tanto ciencia, entonces usted esperará que produzca soluciones.

Un quinto y final punto: se supone que las humanidades deben ser críticas –críticas en el sentido de que se supone que descubran o apunten a fallas o errores en la sociedad. De modo que los humanistas, normalmente, se sienten bien cuando dicen lo que todo el mundo ha venido diciendo durante diez mil años de cultura humana, i.e., que el presente es mucho peor que el pasado, etc. Los humanistas siempre han sido críticos. Si usted elogia algo –si usted escribe un libro en elogio de la belleza atlética, por ejemplo, ni Dios lo permita –pero aun si usted elogia a su autor favorito, corre el riesgo de ser visto como un ex-intelectual emasculado. De modo que la dignidad de un intelectual parece residir tan solo en su lado negativo. Un resentimiento permanente ayuda a que usted sea visto como un buen intelectual.

• • •

Pero ¿de dónde viene esta ambición de “ser científico”? ¿Por qué son tan ambiciosas las humanidades, especialmente en la tradición alemana, y desde cuándo tienen tanta ambición de ser científicas? –y entiendo que esto es algo compartido por las humanidades en el sistema universitario japonés. Como premisa, ya lo he dicho, permítanme repetirlo, esta presión por ser científico tiene fuerza diferente en diferentes culturas. En la cultura anglo-americana, no se supone que las humanidades tengan que ser ciencias. Se las llama “Artes y

Humanidades”. Ahí la palabra ciencia es una palabra que no incluye a las humanidades y usted no emplea tampoco las palabras y conceptos que normalmente son asociados con la ciencia para hablar sobre las humanidades. La palabra Arte –Artes y Humanidades– viene de la facultad medieval de Artes. Pero aunque, hablando en sentido estricto, esto es un malentendido, pienso que en la tradición angloamericana la gente la interpreta como que estas disciplinas están más cerca de los artistas, más cerca de la estética. No tengo estadísticas, pero estoy absolutamente convencido de que hay más profesores de literatura en el mundo angloamericano que son escritores de literatura ellos mismos. Hay un concepto distinto en la tradición francesa, pero este sería tema para otra larga charla. El concepto francés es más suave, viene de comienzos del siglo XIX, de los post-revolucionarios, así llamados Encyclopédistes.

La tradición alemana de querer ser científico se remonta de hecho a un cisma institucional que ocurrió primero en la Universidad de Berlín en los años 1890. Hubo una disputa acerca del hecho de si un profesor recién contratado, de nombre Ebbinghaus, y que era un psicólogo empírico, debía considerarse colega de los filósofos, de los psicólogos no empíricos, de los historiadores, de los críticos literarios, y demás –y la opinión que prevaleció fue que no debía serlo. El punto importante para mí aquí es que fue iniciativa de las humanidades, en las décadas de 1890 y primeros años del siglo XX, el separarse de las ciencias.

Volveré a este punto en un momento, pero antes quiero mencionar que hubo una concepción de la universidad, a comienzos del siglo XIX, que encuentro altamente interesante, digna de ser reciclada hoy día sobre todo para las humanidades, y que no tenía nada que ver con la idea de rigor científico. La persona que inventó tal concepción fue Wilhelm von Humboldt –sobre todo un filósofo del lenguaje– quien, cuando escribió en 1811 el documento en cuestión, era de hecho Subsecretario de Estado para la Cultura.

Me gustaría mencionar tres puntos que Wilhelm von Humboldt propone respecto de la universidad en general. Él no traza una división entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales, pero creo que los tres puntos que él propone son puntos que vale la pena recordar y reciclar hoy.

Primer punto, y espero que los sorprenda: Humboldt dice que las universidades en general no son instituciones que deban producir o reciclar respuestas. Dice que la formulación de respuestas y la transmisión de respuestas es la tarea principal de la educación secundaria. Eso es lo que uno hace en la escuela secundaria. Apenas uno tiene ya una respuesta, el asunto deja de ser algo que la universidad promueva. La gente en la universidad debe producir nuevas preguntas y más problemas.

Luego, Humboldt escribe acerca del seminario y el laboratorio como las situaciones clave de enseñanza. ¿Por qué es importante esto? Ya no puedo contestar que debido a la transmisión de conocimiento, porque quedamos en que la transmisión de conocimiento no es tarea de la universidad. Pero si bien la

respuesta que da Humboldt es complicada de explicar, pienso que es sorprendentemente hermosa. Dice que el seminario y el laboratorio son lugares donde los diferentes tipos de entusiasmo de diferentes generaciones pueden inspirarse mutuamente, y que es por eso que constituyen situaciones tan productivas. El profesor puede enseñar Platón –pero su entusiasmo tiene un tinte diferente del de los estudiantes, y la razón por la que se necesitan unos a otros no es meramente que el profesor transmita su conocimiento sobre Platón a los estudiantes, sino el hecho de que unos y otros se inspiran mutuamente. De modo que la universidad es un lugar donde diferentes tipos de entusiasmo se disparan unos a otros. Pienso que, desafortunadamente, esto no es cierto para la mayoría de las universidades de hoy. Pero igual sigue siendo una idea hermosa, y quizá nosotros logremos algo de ese tipo en la próxima hora juntos.

En tercer lugar –y esto es muy sorprendente para un Subsecretario de Estado– dice Humboldt que el Estado, por un lado tiene la obligación absoluta de financiar la universidad, pero también dice que, y por su propio interés, el Estado no tiene ningún derecho a intervenir en ninguna cuestión intelectual. ¿Cómo es que dice tal cosa un Subsecretario de Estado? Lo dice porque se supone que la universidad sea la institución que el Estado promueve con el fin de que se produzca conocimiento sorprendente, con el fin de que aparezcan puntos de vista que nadie más ha producido aún, lo que, por definición, no ocurrirá si se permite que el Estado intervenga.

Mantengan por favor en mente los tres puntos de Humboldt, mientras retrocedo un momento a la historia de las humanidades. Si vamos a 1890, ¿por qué quisieron las humanidades separarse de las ciencias? La historia es de hecho muy larga y complicada. Trataré de hacerla corta, pero tendremos que retroceder un poco más. Lo que es nuevo es que, por primera vez desde la Edad Media, los seres humanos se piensan a sí mismos como excéntricos a los objetos del mundo, como sujetos que miran el mundo, interpretan el mundo como objeto, y al interpretar el mundo como objeto producen su representación, y producen conocimiento. Piénsese en Galileo y sus experimentos en la torre inclinada de Pisa. Piénsese también en Descartes y su definición de la ontología de la existencia humana como “Pienso, luego existo”. De modo que el sujeto es espíritu puro –espiritual en tanto opuesto a los objetos, que son aquello que precisa espacio.

Ahora bien, pasa algo a comienzos del siglo XIX que complica la situación y que ha fijado la agenda intelectual de Occidente, o la de todo el globo, hasta el presente. Me refiero a lo que llamo la emergencia del observador de segundo orden. ¿Qué es el observador de segundo orden? El observador de segundo orden es un observador que no puede evitar observarse a sí mismo en el acto de observar otra cosa. Hay dos consecuencias de esto. Un observador de segundo orden descubre que su representación del mundo depende de su propio punto de vista. De modo que emerge el problema de la perspectiva. Con cada objeto de referencia dado, uno tiene de pronto una infinidad de interpretaciones y una

infinidad de representaciones. La segunda innovación es que el observador de segundo orden redescubre que hay dos niveles de apropiación del mundo o interpretación del mundo. Apropiación del mundo a través de conceptos –y eso es lo que llamamos experiencia. Pero existe también –y esto es lo que la modernidad temprana no había tenido en cuenta– la apropiación del mundo a través de los sentidos –quiero decir apropiación física del mundo, es decir percepción del mundo. Y a partir de ese momento los intelectuales han estado obsesionados con la compatibilización de ambos modos de apropiación.

No hace falta aclarar que hasta hoy nadie ha encontrado una solución al segundo problema. Y creo que fue, en parte, precisamente esta frustración, lo que motivó que a fines del siglo XIX las humanidades tomaran la iniciativa de separarse de las ciencias. Fue, básicamente, un movimiento tendiente a desprenderse de este problema. Desde entonces, la ciencia se ocupa de la apropiación del mundo a través de los sentidos. Nosotros, los humanistas, nos ocupamos de la apropiación del mundo a través de conceptos, nos ocupamos de la interpretación.

Este es el programa de las humanidades. Ahora bien, ¿qué problema hay con él? El problema es que este nacimiento de las humanidades como “ciencias del espíritu” llegó con el trauma de nacimiento de lo que en Alemania se llama “pérdida de mundo” (“loss of world”). Apenas uno abandona la referencia del mundo de las ciencias naturales, uno siente que está un poco en el aire. Demasiado vagamente posicionado, demasiado nebulosamente definido. Uno no es suficientemente concreto. Pienso que esta impresión es la razón de que desde comienzos del xix, si uno explora la historia de las humanidades, constata que las humanidades han vivido en una situación de montaña rusa. Siempre ha habido momentos de gran inspiración interpretativa, como el momento del New Criticism a mediados del siglo XX, seguidos por un intento de las humanidades de volverse muy rigurosas –la década de los ‘60 ha sido ese momento. De pronto, uno quería volverse matemáticamente riguroso, uno estudiaba lingüística; recuerdo el entusiasmo por ciertos tipos de marxismo –aunque filosóficamente éstos fuesen tan viejos como un dinosaurio– porque prometían ser rigurosamente científicos. Esto era seguido por momentos de gran relajación, piénsese en el momento del New Historicism o piénsese en el momento de la deconstrucción –que eran luego sucedidos de nuevo por momentos de ambición hacia la rigurosidad, como los estudios culturales– pienso en los estudios culturales socio-científicos o los estudios sobre los medios de comunicación, por ejemplo. Si uno describe la tecnología de un aparato de televisión como parte de una investigación en humanidades podrá hacer de cuenta que no ha perdido contacto con el mundo...

Pienso que el otro efecto del trauma de nacimiento es que los humanistas, y ésta es una suerte de paradoja extraña, siempre quieren ser interminablemente políticos. A veces no puedo evitar preguntar a mis colegas “politizados” ¿por

qué... –si me perdonan mi lenguaje–...por qué diablos? Si uno quiere ser tan político, por qué elige entonces ser un humanista, en lugar de convertirse en político? Pero pienso que es precisamente por defecto, quiero decir, porque estamos traumatizados –y lo hemos estado por más de 100 años, por esta pérdida de mundo– que tenemos tan paradójicamente la ambición de ser políticos.



He llegado a mi tercera parte, que trata de la universidad en su situación presente, y trata de lo que las humanidades pueden hacer. Y precisamente no volveré a los rigurosos conceptos de “ciencia” ni de “ser político”. Volveré, de hecho, a las ideas de Humboldt, y trataré de reactivarlas para la situación presente. Si usted pregunta qué se supone que deba hacer la universidad hoy, normalmente recibirá dos respuestas –una respuesta es que se supone que la universidad transmita conocimiento profesionalmente relevante a alto nivel, y la segunda es que la universidad pueda ser agente en la solución de problemas, un agente de consulta de altísimo nivel en cuestiones de ingeniería, ciencias aplicadas, ingeniería o ciencias de la computación. Las ciencias sociales están intentando hacer eso también, pero no confío demasiado en que vayan a tener éxito.

¿Y las humanidades? ¿Quién va a precisar el conocimiento que transmiten las humanidades? Solo los futuros profesores de humanidades –y este es un grupo muy pequeño de gente. En los Departamentos de Literatura Inglesa los profesores hablan a veces de lo que llaman “cursos de pan y manteca” –los cursos que todo el mundo se supone debe tomar; pero yo ni siquiera creo que haya ningún conocimiento de la historia de la literatura inglesa que todo el mundo necesite tener. Los textos de Shakespeare son interminablemente fascinantes, pero usted no los necesita si trabaja para Honda o Toyota, por ejemplo, o para cualquier otra compañía hoy día. En el sentido de que usted no va a perder ninguna parte de su salario si sus jefes averiguan que hay tres obras históricas de Shakespeare que usted no leyó. ¿Solucionan problemas las humanidades? En realidad no –los humanistas a veces pretenden que sí, pero en realidad no solucionan problemas. De modo que ¿cuál podría ser la función de las humanidades? Espero haber formulado la cuestión de un modo suficientemente dramático.

Mi respuesta es que la función específica que las humanidades podrían tener en la universidad sería lo que llamo pensamiento de riesgo. Ahora, ¿qué quiero decir con pensamiento de riesgo? Quiero decir en primer lugar, y muy inspirado por Wilhelm von Humboldt, que el pensamiento de riesgo es el pensamiento que produce preguntas en lugar de respuestas. El pensamiento de riesgo es un pensamiento que hace que el mundo se vea más complejo y menos orientado a soluciones. El pensamiento de riesgo es un pensamiento que produce visiones del mundo alternativas en lugar de alimentar las visiones del

mundo ya existentes. En lugar de reducirla, el pensamiento de riesgo tiende a incrementar la complejidad del mundo creando problemas nuevos.

Permítaseme dar dos ejemplos de pensamiento de riesgo –uno es relativamente banal, pero ayudará a entender. Imagine que, luego de esta charla, usted tiene un horrible dolor de estómago –usted piensa, enseguida, que es debido a esta charla. Pero no, va al médico y éste le dice a usted, vea señor Ishii, usted tiene apendicitis, por favor vaya a ver al cirujano. O sea que usted se va a ver al cirujano y el cirujano lo programa para operarlo mañana por la mañana. Entonces, por la mañana, usted ve al cirujano y éste le dice: lo felicito, señor Ishii, usted será el primer paciente con el que probaré un nuevo acceso al apéndice. A usted esa afirmación no le gustará, precisamente porque esto es pensamiento de riesgo practicado en usted. Usted quiere que haya innovación, pero no quiere que el cirujano haga pruebas con usted. Es precisamente por eso, que usted quiere que exista investigación clínica e investigación básica, que exista un espacio institucional definido donde estos riesgos puedan ser tomados. Usted no quiere que las instituciones cotidianas se vean infestadas de pensamiento de riesgo. Los riesgos no son buenos para las situaciones cotidianas –pero, de todos modos, usted quiere que exista un espacio institucional donde estos riesgos puedan ocurrir.

El segundo ejemplo, más sofisticado, retrocede a la primera vez que el profesor Jacques Derrida tuvo una invitación como profesor visitante en Alemania, en 1988. 1988 era un momento en que, una vez más, había una discusión global en las humanidades respecto de la biografía de Martin Heidegger. Ustedes saben que este gran filósofo alemán fue también un miembro del partido nazi hasta el fin de este último en 1945, y que, en tanto tal, fue presidente de la Universidad de Freiburg. Derrida dijo, al pasar, que Heidegger ha sido el filósofo más grande del siglo XX. No sé si tiene razón o no, pero eso es lo que dijo, y entonces un estudiante preguntó: Profesor Derrida, ¿cómo puede usted decir que Heidegger fue el filósofo más grande del siglo XX? ¿No sabe usted que estuvo involucrado en la ideología nazi? Derrida le dio una respuesta que me parece un ejemplo hermoso de pensamiento de riesgo. La respuesta me da escalofríos, porque después de todo yo nací en Alemania en 1948, pero la respuesta es definitivamente un gran ejemplo de pensamiento de riesgo. Derrida dijo, joven amigo, por supuesto que sé que Heidegger fue nazi. Todos sabemos eso. Esa no es la cuestión. La cuestión es si habría podido ser el más grande filósofo del siglo XX si no hubiese estado involucrado con el nazismo.

Yo espero hasta el día de hoy que la respuesta sea la que yo creo –sí, Heidegger pudo haber sido un gran filósofo, y acaso incluso un filósofo más grande, de no haber estado involucrado con la ideología nazi. Pero mi punto es que tiene que haber un lugar en la sociedad en donde incluso esa pregunta pueda ser formulada. Yo no pienso que aquella fuera una buena pregunta para la esfera pública, para la TV. No pienso que aquella fuera una buena pregunta

para el secundario. Pero tiene que existir un lugar donde incluso esa pregunta pueda ser formulada, y pienso que ese lugar tiene que ser la universidad, y las humanidades en particular. Precisamente por esta razón, es positivo que las universidades estén, hasta cierto punto, aisladas de la sociedad. Todo el mundo se queja del hecho de que las universidades son lo que llamamos una torre de marfil, pero yo pienso que eso es algo positivo –porque es precisamente esta cualidad de torre de marfil la que evita que el pensamiento de riesgo permee a la vida cotidiana de fuera de la universidad congestionando el día a día.

Ahora bien, ¿por qué las sociedades necesitan y financian el pensamiento de riesgo? Si fuese solamente para que gente como yo se divirtiese, no me parece una razón suficientemente buena. La razón es: tener un repertorio o reserva de visiones alternativas es lo que da a las sociedades y las culturas flexibilidad para cambiar. No estoy diciendo que las humanidades tengan que proponer en qué dirección deban ir las sociedades, sino que deben trabajar contra el esclerosamiento de las sociedades. Deben desarrollar una reserva de visiones alternativas acerca de lo que podría ser, y deben entrenar lo más posible a los futuros miembros de la sociedad en este sentido, y no solo a los futuros humanistas. Los humanistas deben volverse especialistas en ser capaces de ver el mundo de un modo más complejo.

¿En qué se diferencia el pensamiento de riesgo del rigor científico? Mi primer punto, de cuatro, es que el pensamiento de riesgo no es compatible con el método. Pues el pensamiento de riesgo depende de inspiraciones momentáneas, y si uno confía exclusivamente en métodos, uno matará la inspiración momentánea; nunca se permitirá, siquiera, arriesgar tener tal tipo de inspiración. En segundo lugar –y esto es únicamente una expansión de mi primer punto: el pensamiento de riesgo implica que uno preste atención a sus propias intuiciones. Uno argumenta, y al argumentar uno podrá desarrollar teorías; pero uno nunca estará convencido de tener la razón final. De hecho, quiero llegar tan lejos como a afirmar que el criterio fundamental de calidad en las humanidades no es estar en lo cierto o estar equivocado –porque en las humanidades, excepto para unas muy pocas preguntas, no hay nunca evidencia final. El criterio último de calidad en las humanidades es la capacidad de generar controversia –y eso es lo que las humanidades deben, por cierto, hacer. Las humanidades no producen soluciones, ni hacen el mundo necesariamente mejor. Las humanidades producen una conversación continua. Esto es distinto de lo que hacen las ciencias naturales. Si usted contrata a un colega para el departamento de Física, usted no necesariamente quiere contratar al colega cuyo trabajo causa la mayor controversia. Usted quiere contratar a alguien que haya descubierto algo nuevo que hoy se ha probado correcto, y que sea candidato al Nobel precisamente por eso. En las humanidades, sin embargo, pienso que aquellos que siempre están en lo correcto son aburridos, porque nunca despiertan controversia.

En tercer lugar, las humanidades muy raramente hacen investigación, en el sentido de investigaciones de gran escala. Asimismo, raramente investigan en el sentido de crear predicciones acerca del futuro. A veces se espera que hagan eso, pero yo no veo la utilidad de semejante cosa. Las humanidades, en cambio, tienen que ver con el juicio. Juicio muy en el sentido de Immanuel Kant –el que siempre implica que habrá un momento en que hay que tomar una decisión. Uno no puede hacer nunca un juicio completamente racional. Uno no puede hacer nunca un juicio enteramente por deducción. Es por esto que decimos que, en el sistema legal, ciertos jueces son más competentes que otros. Por supuesto que tiene que haber un cuerpo de leyes, por supuesto que tiene que haber un jurado, por supuesto que tiene que haber toda clase de recursos para evitar que los jueces hagan juicios erróneos. Pero, en último término, hay un momento en que todo juez tiene que tomar una decisión, y pienso que esto no es distinto en las humanidades, porque las humanidades no tienen, en principio, nada que ver con producir resultados inamovibles a través de la inducción o la deducción. Las humanidades tienen, en cambio, que ver con la capacidad de juzgar, y el efecto de nuestros juicios es producir resultados plausibles o convincentes.

Finalmente, y esto tiene que ver con la sociología de las humanidades: pienso que las humanidades pueden ser llamadas un “arte”, en el sentido de que son un oficio. ¿Cómo es posible enseñar a practicar el pensamiento de riesgo? ¿Cómo es posible enseñar las humanidades? Pienso que uno realmente no puede enseñar las humanidades a través de recetas, dando métodos, sino que uno solo puede enseñar las humanidades con el ejemplo. El mejor modo de aprender en las humanidades es sentarse alrededor de una mesa con gente, y ver cómo esa gente se refiere a temas de historia, filosofía, ciencia. Algunos simplemente lo hacen mejor que otros, y uno lentamente comienza a imitarlos –no a copiarlos. Pues uno se ve inspirado por ellos. Es por esto que pienso que precisamos que las situaciones de enseñanza se den en un espacio común, enseñando en co-presencia. Todos sabemos cómo es recordar a algunos profesores muy inspiradores que hemos tenido. Ahora, si ustedes piensan lo que han aprendido de ellos, creo que a menudo es muy difícil decirlo. Uno puede recordar un asunto u otro, pero la verdad es que uno aprende por el ejemplo, igual que aprende en un taller de un gran carpintero o un gran artista. Piensen en los artistas del Renacimiento, o piensen en el teatro japonés, por ejemplo. No me parece que las familias dedicadas al Kabuki tengan recetas que se van pasando unas a otras.



Bajo estas condiciones, ¿cuáles son los desafíos principales? ¿Cuáles son los problemas mayores para la universidad en el futuro? Y ¿tienen las humanidades un lugar en la universidad del futuro? Tomaré esta pregunta muy seriamente.

Déjenme pues hablar primero de dos tendencias que creo cambiarán profundamente en la universidad del futuro. Todos ustedes probablemente saben –y si no lo saben deberán saberlo– que el costo de enseñar en co-presencia espacial está creciendo exponencialmente hoy. Crece mucho más rápido que el crecimiento del ingreso en cualquier economía. Por ejemplo, un estudiante de licenciatura en Stanford paga hoy aproximadamente 50.000 dólares al año a su universidad –pero el costo por cada estudiante por año es mucho más alto que eso. Esto significa que el aprendizaje a distancia será la gran solución del futuro, y en una medida que aun no podemos siquiera imaginarnos. Hace más o menos un año, Stanford, Yale y Princeton se unieron en un consorcio con el fin de desarrollar el aprendizaje a distancia, y ustedes probablemente serán ya capaces de obtener cualquier grado en Stanford, Yale o Princeton por 10,000 dólares al año, en lugar de 50.000. Y mucha gente hará uso de tal posibilidad.

Si ustedes sienten lo mismo que yo, es decir, que lo que hace realmente a las universidades son realmente esas situaciones de co-presencia espacial, entonces les recomiendo, en primer lugar, un cierto grado de compromiso. No se metan demasiado en el aprendizaje a distancia, porque cuanto más lo hagan, más contribuirán a la desaparición de lo que a todos nos gusta. Pero también los intimo a que investiguen un poco acerca de cuáles son las virtudes y funciones específicas del aprendizaje en co-presencia, y por qué es mucho más productivo discutir con gente alrededor de una mesa que hacerlo por correo electrónico. Pienso que muchos de nosotros compartimos esta intuición, pero quisiera recordarles que realmente no sabemos por qué esto es así, y puede que estemos quedándonos sin tiempo en caso de que no logremos encontrar, rápido, respuestas a estas preguntas. Pienso que la mayor amenaza para la universidad tal como la conocemos, y especialmente para las humanidades, es el aprendizaje electrónico y el aprendizaje a distancia, y deberíamos, como mínimo, no ser entusiastas de todo eso.

La segunda amenaza para la universidad tal como la conocemos es, de hecho, un debilitamiento progresivo de la segunda función, la de resolver problemas. Hay una fuerte tendencia en las corporaciones –especialmente en Japón– a desarrollar investigación en esta dirección. Yo no creo que haya nada maligno en esto, pero si la universidad tal como la conocemos va a ser reemplazada por el aprendizaje a distancia, por un lado, y por el otro no va a tener esta función de agente de consulta, entonces, con casi total seguridad, ese será el final de las humanidades. Aunque uno podría, por supuesto, pensar también que si esto ocurre, es decir, si el aprendizaje a distancia toma la delantera y la función de resolver problemas abandona la universidad, aquello que las humanidades hacen, es decir, el pensamiento de riesgo, tomará un rol mucho más central. ¿Podríamos incluso imaginar que, aunque en este caso las universidades se encogiesen como instituciones, se volverían de nuevo algo como el Liceo de Aristóteles, o la Academia de Platón?



Ahora, concluyendo, me gustaría proponer dos ejemplos de pensamiento orientado al futuro en instituciones de vanguardia con las que he estado involucrado. El primer ejemplo es mi propia institución, la Universidad de Stanford, que ha lanzado hace unos pocos meses la campaña de recaudación de fondos más grande en la historia de la universidad. La meta oficial es conseguir cuatro mil millones setecientos mil dólares; pero la meta real está por encima de los seis mil millones, y por cierto será cumplida dentro de los próximos tres años.

¿Qué es lo que hará la universidad con todo ese capital? Hay una tendencia muy fuerte a hacer lo que sea necesario para mantener la función de consulta dentro de la universidad. Por ejemplo, Stanford acaba de gastar 500 millones de dólares en un edificio completamente nuevo llamado Bio-X, el cual se supone que tiene los laboratorios más avanzados del mundo, y que de hecho no será solamente para los profesores. Será abierto para investigadores de corporaciones a efectos de que colaboren con los profesores de Stanford. Un segundo proyecto es acaso raro, pero aun más interesante. Se trata de transformar el departamento de ciencias políticas en un “hub” para consultoría política internacional. Stanford está en el proceso de contratar no solamente científicos políticos, sino una serie de exitosos ex-políticos profesionales para este proyecto, en el que gobiernos de todo el mundo, y no solo el gobierno americano, podrían buscar asesoramiento.

Una gran cantidad del dinero a ser recaudado irá a las humanidades y las artes, pero de hecho no a lo que consideramos tradicionalmente las humanidades, sino a las artes “aplicadas”. Mucho dinero irá a estudios para la práctica artística, una enorme cantidad para las instalaciones de un conservatorio. Pero ¿qué pasa con las humanidades más tradicionales –qué pasa con la filosofía? ¿Qué pasa con la historia? ¿Qué pasa con los estudios literarios y todo lo demás? Le preguntamos al presidente de nuestra universidad, que es un científico de la computación, si era parte de su plan que las humanidades desapareciesen. La respuesta del presidente fue que, puesto que recaudar dinero cuesta dinero, los potenciales proyectos para las humanidades simplemente no son suficientemente grandes en términos de su volumen financiero como para justificar que se pida para eso. Por lo tanto el Dr. Ishii, un ex alumno de Stanford, y yo, inventamos la “paradoja del mani”: la universidad es inmensamente rica, a la universidad claramente le gustan las humanidades, pero las humanidades no aparecerán en el documento más importante que la universidad producirá para el futuro. Y esto implica el riesgo de que, en la próxima generación, éstas no sean tenidas en cuenta. No estoy diciendo que ocurrirá necesariamente. Pero podría ocurrir.

El otro ejemplo –y este es un ejemplo paradójico– es la recientemente fundada universidad de la corporación Volkswagen. Los lectores japoneses se

alegrarán al saber que VW ocupa tan solo el tercer lugar entre los más grandes productores de automóviles en el mundo, con una serie de marcas como Volkswagen, SEAT, Audi, Skoda, y otras. Mientras que la idea para esta universidad fue armada estrictamente a efectos de ayudar al mejoramiento de los productos VW, cada orientación, cada currículum en cada carrera de doctorado que se ha planeado para esta universidad tiene la obligación de incluir que un 30% de sus clases sean en filosofía, literatura, historia y materias similares. Detrás de esta decisión está la creencia de que un ingeniero, un diseñador, un especialista en marketing que sea capaz de lo que llamo pensamiento de riesgo, será un mejor diseñador, un mejor ingeniero y un especialista en *marketing* más exitoso. Mientras que alguien que no tiene este pensamiento de riesgo está condenado a tener una visión de túnel respecto de su propia actividad. Así es que este ha sido el glorioso proyecto de la Universidad Volkswagen. Pero, para terminar en una nota triste, el Gerente General (CEO) de Volkswagen que ha estado pujando por esta universidad, y que fue de alguna manera el padrino del proyecto, el Sr. Hartz, ha sido despedido hace cuatro meses –y si quieren saber por qué lo despidieron, pueden preguntármelo en la discusión.

PREGUNTAS Y RESPUESTAS

–**P:** Cuando usted habla de “pensamiento de riesgo” en las humanidades, ¿quiere decir que en el futuro ya no leeremos a los autores clásicos? Después de todo, los textos altamente canonizados y sus análisis parecen ser una operación de riesgo bajo.

–**R:** Agradezco esta pregunta, porque me permite corregir un malentendido que mi argumento y su énfasis en el “pensamiento de riesgo” puede haber ocasionado. Pues, al contrario de la plausible implicación incluida en su pregunta, yo creo que, desde múltiples perspectivas, hay una fuerte afinidad entre el “pensamiento de riesgo” y la relectura de los clásicos. Van varias décadas ya (y desafortunadamente, algunas de ellas son décadas que yo he gastado en mi profesión como humanista) que nuestras disciplinas no solamente han quemado (y yo creo que desperdiciado) mucho tiempo en tratar de imitar a las ciencias, con su insistencia en los “métodos rigurosos”, sino que también han creído que era una obligación intelectual ir “a contracorriente” respecto del canon literario establecido –y enfatizar la lectura de textos de una calidad estética comparativamente más baja (hay incluso un término en alemán para eso: *Trivialliteratur*). Para darle un ejemplo: mi hija Sara (quien tiene hoy 24 años y acaba de terminar sus estudios de sociología en la Universidad de Barcelona) fue a un secundario alemán-español en Valencia. En sus clases de español a lo

largo de los años leyó los textos clásicos de la literatura española, desde la Edad Media al presente. Aquellos cursos no siempre eran excitantes –pero le daban la chance, única en la vida, de ir sobre los textos más extraordinarios de la cultura española y Occidental. En sus clases en alemán, en cambio, algunos de los profesores claramente se esforzaban por ser intelectualmente “progresistas” –y me temo de que incluso habrían usado el concepto de “pensamiento de riesgo” si lo hubieran tenido a mano. Increíblemente, sin embargo, no leyeron ni una sola obra del canon de la literatura alemana, ni siquiera el Fausto de Goethe –el equivalente al Quijote de Cervantes en la literatura española. Pero entonces, ¿por qué creo que los textos canónicos beneficiarían sin duda al “pensamiento de riesgo”? Primero porque, típicamente, esos textos desafían a los lectores con grados específicos de complejidad, tanto en las dimensiones semánticas como formales, que son muy comparables con la complejidad de los más difíciles entre los textos filosóficos –y por supuesto que me refiero aquí a una complejidad que las instituciones cotidianas, por supuesto, no pueden llegar a producir. Más específicamente, déjeme recordarle que los textos clásicos casi siempre nos llegan con el aura de una tradición de grandes interpretaciones (interpretaciones que, no tan raramente, han alcanzado ellas mismas cierto nivel de canonización). Bajo tales condiciones, cada interpretación nueva, cada interpretación contemporánea, se enfrenta con el desafío de encontrar algo nuevo –entrar en una competencia con los grandes lectores del pasado– y pienso que es esta clase de competencia la que de modo muy natural produce un estilo de pensamiento que bien podemos llamar “de riesgo”.

–P: En su argumentación dio usted la impresión de que lo que entiende como la actividad principal de las humanidades es sobre todo la confrontación, y un constante visitar los grandes textos y obras de arte del pasado. Me pregunto si usted quiere decir –implícitamente, al menos– que la enseñanza de la escritura, aquellos cursos que uno llamaba “composición” en la tradición angloamericana, tienen una prioridad más baja.

–R: Por cierto que no fue mi intención –ni siquiera indirectamente– cuestionar la importancia de la competencia en escritura para una mente cultivada. Ni tampoco, por lo tanto, la importancia de la escritura en las clases. Pero me temo que su intuición sea correcta, de todos modos –en el sentido de que tengo una tendencia a subestimar la importancia de este componente. ¿Por qué? Puede tener que ver con cierta tradición “romántica” del mundo académico de Alemania en el que crecí: la tradición de estimular el talento individual para escribir en cada estudiante, en lugar de enfatizar ciertos criterios compartidos, formas y patrones del “buen escribir”. Como usted probablemente sepa, se ha decidido –y es algo problemático–, que aun en las mejores universidades norteamericanas la enseñanza de la escritura a los estudiantes subgraduados

(y la corrección y los comentarios de sus pruebas de escritura) se deje en su mayor parte a cargo de estudiantes de posgrado avanzados. A veces, cuando veo trabajos escritos por subgraduados y corregidos por estudiantes de posgrado, temo que la fuerte creencia entre los estudiantes de posgrado en ciertas convenciones pueda sofocar el talento individual para la escritura. Y por supuesto que el talento individual para la escritura, y, sobre todo, la libertad de dejar que el estilo individual emerja, tienen, una vez más, afinidad con el “pensamiento de riesgo”. Desde la perspectiva de un estudiante subgraduado, todo esto puede verdaderamente ser “riesgoso” en el sentido literal de la palabra. Pues saben que les irá mejor, en términos de calificaciones, si escriben de acuerdo con ciertos patrones establecidos. Esto es aun más triste y contraintuitivo, de alguna manera, en la medida en que los hablantes de inglés en general (y los hablantes de inglés americano en particular) tienen una flexibilidad y generosidad maravillosa y muy estimulante hacia aquellos que aun tienen que “encontrar su voz” en inglés. Permítanme darles un ejemplo personal. En una reciente reseña de uno de mis libros, escrito originalmente en inglés, leo la siguiente sentencia: “Uno tiene a menudo la impresión de que el inglés del autor está ligeramente “fuera de foco” –pero esto es lo que da el particular encanto, y a veces la particular belleza de este texto”. Perdónenme un narcisismo tan escandaloso, pero si todos quienes enseñan composición y escritura fuesen tan generosos como mi reseñista, yo estaría aun más a favor de multiplicar los cursos de escritura y composición en nuestra currícula de posgrado.

De paso, me parece ver un problema similar en cierto estilo de enseñanza común entre muchos filósofos analíticos en los Estados Unidos. Su énfasis principal parece a menudo estar en enseñarle a los estudiantes a “reconstruir” el argumento racional de un texto (con algunas modificaciones, por supuesto), y cada texto (cada texto canónico, al menos) se supone que debe tener uno de tales “argumentos racionales” que uno pueda identificar y describir en la medida que uno siga el método. Y es en cuanto al tema de encontrar el propio estilo de escritura (“la propia voz”) –pero razones contrarias–, que tengo mis problemas con ejercicios pedagógicos de ese tipo. Porque pienso que la complejidad de los grandes textos filosóficos debe ser un desafío sobre el que trabajar, tanto para estudiantes como para profesores, y porque esto, al final, ayudaría a desarrollar y fortalecer el propio estilo, en lugar de domesticar el pensamiento en una dirección común y totalmente general. En una clase reciente sobre Platón, por ejemplo, descubrí que la generación de veinteañeros se interesa por aspectos muy diferentes, tanto de mi actual comprensión de Platón, como de mis lecturas de Platón de hace casi cuarenta años atrás. Tal diversidad debe también ser desarrollada y fortalecida siempre que sea posible.

Pero déjeme concluir esta respuesta enfatizando que, pese a la legítima expectativa de que las humanidades enseñen cierta forma de competencia (por ejemplo, la competencia escrita), la función y la verdadera razón de ser de las

humanidades no es, ciertamente, la transmisión de saberes y conocimientos. Pienso, en cambio, que la transmisión de conocimiento es un efecto secundario que logramos en las humanidades. Y, si bien pienso que, a largo plazo, la contribución de las humanidades a la vida en las sociedades modernas es considerable, estaremos mejor situados si admitimos voluntariamente –y con entusiasmo– que, después de todo, las humanidades son una cuestión de lujo. Sin duda, las sociedades sin humanidades sobrevivirían fácilmente (es en este sentido que no solo es inadecuado, sino estratégicamente inepto, tratar de justificar las humanidades en base a alguna necesidad práctica). Pero lo que ellas hacen mejor –y lo único que hacen, si enfatizamos el concepto de “pensamiento de riesgo”– es ampliar constantemente nuestras mentes.

–P: ¿Cómo define usted a las humanidades en Estados Unidos y Europa? ¿Hay alguna forma de conectar su eficiencia específica, si es que hay tal cosa? O piensa usted que, después de todo, la omisión de las humanidades de la campaña de recaudación de fondos más grande en la historia de Stanford tiene que ver –quizá de un modo bastante realista– con dudas acerca de su eficiencia?

–R: Ha habido ciertas propuestas de “definición” de las humanidades coincidentes con el momento histórico de su separación de las ciencias, i.e., a fines del siglo XIX y comienzos del XX. El filósofo alemán Wilhelm Dilthey, por ejemplo, quien contribuyó grandemente al establecimiento de las “Geisteswissenschaften” (“ciencias del espíritu” en lugar de “humanidades”), propuso subsumir bajo tal nombre todas las disciplinas académicas cuya operación básica fuese la “interpretación”, entendida como la atribución y reconstrucción de significado.

Esto es muy plausible –aunque yo tengo mis dudas epistemológicas, verdaderamente generales, acerca de la utilidad de intentar “definir” cualquier fenómeno histórico. Más que cualquier intento de “definir” las humanidades, pienso que simplemente podemos referir a un conjunto de disciplinas (y sus cambiantes intereses) que nos han llegado a través de la tradición de la universidad occidental (que es también la tradición académica adoptada en muchas sociedades contemporáneas que no son occidentales, como es el caso de Japón). Y aquí la lección se vuelve obvia –por no decir banal: las humanidades son la filosofía, la historia, la crítica literaria, la historia del arte, la musicología, etc. (pese a la bastante temeraria ambición, allá en las décadas del 70 y 80 por parte de algunas de estas disciplinas de redefinirse –o mejor dicho remozarse– como “ciencias sociales”).

Como pasa en Japón, las humanidades han estado bajo presión en las últimas décadas tanto en Europa como en Norteamérica debido a su falta de cualquier inmediata y obvia función social –pero tengo la impresión (aunque puedo estar equivocando, por supuesto) de que, mientras que en Japón tal

presión viene, hasta cierto punto, de la sociedad fuera de la institución académica, en Europa y Norteamérica los humanistas parecen tener que inventar y enfatizar el problema de tal “falta de función” más que la gente culta fuera de las humanidades. Durante las décadas del 70 y 80, en ciertas universidades de elite de Estados Unidos, por ejemplo, hubo una “batalla” por el “canon” de las humanidades, en la cual muchos humanistas, algo extrañamente, argumentaban por la eliminación de los grandes textos clásicos de los currículos. Hoy, podemos decir que la razón principal para la preservación de (al menos parte de) el canon clásico y, con ello, de las humanidades, ha sido la intervención de los egresados y las familias de los estudiantes.

Pero, si bien es mi impresión que muchos humanistas fueron, en el pasado, muy lejos con la insistencia de que las humanidades mostrasen funciones prácticas (y admito haber sido uno de ellos), sería igualmente contraproducente –y lisa y llanamente estúpido– esquivar el problema. Hoy veo las cosas así: en primer lugar, y comparando con otros sectores de la universidad (piénsese en las facultades de medicina o de derecho, por ejemplo), hay solamente una pequeña fracción de los estudiantes en las clases de humanidades que, hoy día, van a usar el conocimiento que reciban en la práctica de su profesión. Tal pequeña fracción es obviamente la de quienes serán mis colegas en el futuro –y por razones que no puedo explicar aquí, pienso que no estaría en el interés de nadie incrementar dramáticamente el número de humanistas en la sociedad de hoy y del futuro. Esto implica que la “eficacia” de las clases de humanidades para aquellos que no serán académicos en el futuro, filósofos, literatos, críticos, historiadores, etc., solo se mostrará “indirectamente”. Pienso que puedo explicar mejor mi punto de vista si uso un ejemplo concreto.

Hace doce años, yo tenía un estudiante de licenciatura inusualmente talentoso, que venía de la entonces existente Checoslovaquia (su origen familiar no era privilegiado, dicho sea de paso, y contaba solo con una vaga idea de la calidad intelectual y los desafíos que suponía una universidad como Stanford). Por una serie de razones azarosas (parcialmente, porque él de hecho no conocía la estructura de la universidad norteamericana), este estudiante, cuyo nombre es Martin Bruncko, terminó graduándose en las orientaciones de Literatura Comparada y Filosofía. Para el momento en que había terminado los cuatro años de facultad, resultó ser una de las mentes jóvenes más brillantes entre las siempre impresionantes promociones de Stanford. En su caso parecía bastante natural tomar la opción de seguir adelante, buscando conseguir becas para proseguir los estudios, con la meta de conseguir un doctorado y volverse un profesor de literatura y/o de filosofía.

Ahora bien, yo siempre había tenido la impresión de que Martin, si bien muy eficaz y brillante, estaba más interesado en las dimensiones prácticas de la vida –desde los coches veloces y la ropa cara, al mundo financiero y la política– y es por ello que, en largas sesiones de discusión en mi oficina, intenté conven-

cerlo (y finalmente lo logró) de que aplicase más bien a una beca para ingresar a una escuela profesional, preferiblemente una en Ciencia Política. Lo hizo, y continuó sus estudios en la Kennedy School of Government, de Harvard. Ya durante sus años en Harvard la Embajada de la República de Eslovaquia (que en el intervalo se había separado completamente de la República Checa) lo contactó y lo reclutó –de modo que seis o siete años más tarde Martin regresó a su Bratislava natal y entró a trabajar para el gobierno a un nivel muy alto. Fue él quien organizó, en nombre del gobierno eslovaco, la cumbre entre Vladimir Putin y George Bush en Bratislava –y poco tiempo después fue nombrado Vice Ministro de Economía y Finanzas de su país. Fue nada más que unas pocas semanas más tarde que leí, en *The Economist*, que Martin Bruncko había sido el cerebro detrás de una reforma radical de la economía eslovaca, que es hoy una de las de más rápido crecimiento en el mundo. Ahora bien, Martin no solo está convencido de que un día, apenas haya juntado el dinero suficiente, volverá a la universidad para conseguir el doctorado que yo le recomendé que no hiciese; también, y sobre todo, está seguro de que su éxito profesional en la política y la economía se ha debido en buena medida a su capacidad para pensar problemas complejos sin perder la capacidad de idear sus propias soluciones y visiones originales.

Pienso que entre los desafíos clave para las humanidades del futuro estará inventar y diseñar clases y formatos de enseñanza que contribuyan al desarrollo de talentos como Martin Bruncko, más que actuar como si todos los estudiantes que toman nuestros cursos tuviesen un día que convertirse en nuestros futuros colegas.

–P: Soy profesor de secundaria y estoy, por tanto, naturalmente interesado en las formas de enseñar temas humanísticos a los estudiantes más jóvenes. ¿Cree usted que tales enfoques específicos existen? Otra pregunta: ¿Está usted de acuerdo con lo que pienso a partir de su charla, que es que los estudiantes más jóvenes son normalmente mejores practicantes del “pensamiento de riesgo” que sus colegas más avanzados?

–R: En principio, estoy de acuerdo. A menudo se dice que la mente “no corrompida” de los estudiantes más jóvenes –y aun de los niños– muestran una sabiduría y un atrevimiento filosófico asombrosos (“atrevimiento” y “sabiduría” son, aquí, cualidades emparentadas). Pero no quiero irme demasiado lejos, pues –y aquí coincido con el filósofo francés Jean-François Lyotard– el acto de pensar es placentero y doloroso al mismo tiempo, y no meramente placentero. O acaso podríamos decir que, de modo no muy diferente de ciertas formas de experiencia erótica, el dolor y la dificultad en el pensar pueden ambas ser parte –y condición– del placer de pensar. Usted no dijo esto explícitamente, pero sería probablemente un error asociar la filosofía y el hu-

manismo con las mentes jóvenes si el pensamiento detrás de eso fuese que las humanidades –a diferencia, por ejemplo, de las matemáticas– solamente ofrecen cosas placenteras.

Acaso uno pudiera y debiera, incluso, ir tan lejos como decir que las universidades deberían cultivar, dentro de los límites de la autenticidad, una imagen de dificultad. Porque, en primer término, se supone que el carácter de sus contenidos es difícil; pero también porque, al menos en cierta medida, ser difícil y desafiante hace más atractivo al mundo académico. Con el fin de atraer nuevos estudiantes, muchas universidades en Alemania, en la medida en que se vuelven más financiera y operacionalmente independientes (y por ende más expuestas a la competencia) han introducido la institución del “Kuscheltage” –una palabra ciertamente muy extraña y difícil de traducir que significa algo así como “días de abrazar”– días en los que los estudiantes más avanzados, los administradores de la universidad, y los profesores, se desviven por pasar a los futuros estudiantes a quienes quieren atraer a ingresar en la universidad, el mensaje de que, en ésta, la vida y el aprendizaje serán muy fáciles, que no hay una brecha o transición seria entre el secundario y la universidad, etc. Esto es ciertamente contraproducente. Sobre todo, porque temo que con tal estrategia las universidades pierden atractivo en lugar de ganarlo.

Pero lo que estoy diciendo no implica que esté argumentando a favor de hacer crecer, de modo artificial, la distancia entre la universidad y su entorno. Por el contrario, pienso por ejemplo que es importante, al menos a veces, que mi entusiasmo por ciertos textos, autores y problemas, se vuelva contagioso para mis estudiantes. Hace algunos años en un curso titulado *Objetos de Belleza* (*Things of Beauty*), que servía como introducción a las humanidades para varios cientos de estudiantes de primer año de Stanford, recité (primero en castellano, luego en traducción inglesa) y analicé un texto del gran poeta Federico García Lorca titulado “Pequeño vals vienés”. Este texto, de modo indudable y muy obvio, contiene dulces y, a la vez, a menudo fuertes imágenes de amor homoerótico. Y mientras iba leyendo el poema a mi gran audiencia joven, mis ojos se llenaban de lágrimas una y otra vez, en buena medida porque recordaba a qué clase de vida miserable eran reducidos los hombres homosexuales como García Lorca en la cultura occidental de la primera mitad del siglo XX. Mis estudiantes estaban impactados –o acaso debo decir que me las ingeníé para “enganchar” a mis estudiantes. Algunos de ellos pensaron incluso que yo mismo tenía que ser homosexual (lo que, hasta donde sé, no es el caso). Pero, con independencia de tales proyecciones biográficas, sentí que había tenido éxito simplemente no tratando de suprimir mis propias emociones como lector.

–P: (de un colega que siguió la charla desde Kyoto a través de videoconferencia): Usted parece creer que la “co-presencia espacial”, el sentarse

juntos alrededor de una mesa, por ejemplo, es una condición importante, si es que no decisiva o aun necesaria, para que se dé el “pensamiento de riesgo”. Ahora bien, como usted ve, he seguido su lectura por videoconferencia desde Kyoto, ¿piensa usted realmente que recibí menos de ella, que estoy menos inspirado que las personas que están sentadas con usted en ese salón de la Universidad Keio?

–**R:** Su pregunta muestra –o, al menos, me genera la esperanza de ello– que usted ha seguido mi charla con interés. Y por supuesto que prefiero claramente que usted lo haya hecho por videoconferencia antes que haber perdido totalmente la oportunidad de presentarle mis argumentos. De modo que sería equivocado pensar que tengo un prejuicio cuasi-ideológico, blanco-negro, en contra de toda clase de conocimiento a distancia.

Aun así, creo profundamente que el aprender juntos, el aprender en co-presencia espacial, puede alcanzar una efectividad que la lectura de un libro o la asistencia a una teleconferencia nunca podrá tener. ¿Por qué digo esto? Detesto admitir que realmente no lo sé con exactitud. Estoy confiando meramente en mi intuición –pero pienso, y espero, que mucha gente comparta esta misma intuición. Como ya dije, una de las grandes amenazas a la universidad tal como la conocemos es que se la reemplace por dispositivos de aprendizaje a distancia –y si eso pasa, haría tiempo que gente como yo tendría que haber transformado la intuición (por el momento, nada más que una intuición) de que hay una eficiencia específica en el aprender en co-presencia espacial, en experimentos que diesen mayor validez a este punto de vista.

–**P:** ¿Hay alguna reforma en curso en los modos y procesos de enseñanza-aprendizaje en Stanford, especialmente en las humanidades? Si es así, ¿tiene su idea de “pensamiento de riesgo” algún tipo de influencia en tales reformas?

–**R:** Desde un punto de vista estrictamente formal e institucional, debo decir que no tengo influencia de ninguna clase en Stanford –sobre todo, debido a que nunca ocupé ninguna posición o función administrativa de importancia allí (me retiraré, por cierto, en aproximadamente diez años, siendo uno de los pocos profesores que nunca en su vida ha tenido ninguna función administrativa). Por otro lado, no tengo ninguna “teoría conspirativa” que explique mi ausencia de la administración –más bien diría que estoy contento de que mi universidad nunca me haya puesto en la situación de enfrentar tales posibilidades y obligaciones.

En la última década Stanford ha introducido dos cambios importantes en la enseñanza de las humanidades a los estudiantes subgraduados, especialmente en sus dos primeros años. El cambio profundo ha sido reemplazar la tradición

casi centenaria de cursos sobre el “canon” (“Grandes Obras”, “Culturas, Ideas, Valores”, etc.) por clases concentradas en temas específicos, que tienen que cumplir con ciertos requerimientos de distribución. Con independencia del tópico específico, tienen que enseñar ciertas habilidades que se requiere tener en las humanidades; y tienen, asimismo, que prestar atención a la diversidad cultural y social, por ejemplo. Por el momento, sin embargo, y pese a mi entusiasmo por este diseño (he enseñado tales cursos varias veces en el pasado), éstos tienen una reputación bastante negativa entre nuestros estudiantes. Acaso tres trimestres académicos con mucho tiempo invertido en un curso central de humanidades es demasiado para ellos.

Mucho más populares son los así denominados “Seminarios Introdutorios de Stanford”. La administración de la universidad intenta reclutar profesores de la más alta categoría (algunos de ellos, premios Nobel de nuestra universidad) para que diseñen y organicen cursos en pequeños grupos (de entre siete y dieciséis estudiantes) alrededor de asuntos monográficos que tienen que ver con las investigaciones que tienen en curso. La idea, que es a la vez sorprendente y liberadora, es poner a los estudiantes de los niveles más elementales frente a frente con los problemas y estrategias de investigación más avanzados. Tales cursos no solo son populares entre nuestros estudiantes; hay también muchos profesores que se candidatean activamente para enseñar alguno de esos cursos (no en menor medida –y no quiero implicar que esto sea malo– porque la universidad paga una cantidad considerable de salario extra a quienes los enseñan). Desafortunadamente, sin embargo, hay quizá demasiados profesores hoy que quieren dar los “Seminarios Introdutorios de Stanford”. Digo “demasiados” pese a que confío y respeto a prácticamente todos mis colegas de la universidad, lo que no era el caso en las universidades en que enseñé antes, sobre todo en Europa. El problema es, o podría ser, que la idea misma pierde su elemento central si los instructores en que Stanford confía no tienen un proyecto de investigación propio realmente claro y que entusiasme. En el caso en que el profesor tenga ese proyecto propio valioso, estos cursos para estudiantes de primero y segundo año realmente pueden ser un formato y un instrumento exitoso en la enseñanza académica.

–P: Francamente estoy azorado de que usted asocie ante todo a las humanidades con el “pensamiento de riesgo”. Sí, el estilo de pensar que usted describe bajo tal nombre es seductor y sin duda social y culturalmente adecuado. Pero creo que se le practica mucho más –y mucho más naturalmente– fuera de las humanidades. Como usted probablemente sabe, la Facultad de Derecho de Stanford, por ejemplo, es conocida en todo el mundo por desarrollar nuevas herramientas legales en relación a toda forma de comunicación electrónica. Este debate debería ser su mejor ejemplo de “pensamiento de riesgo”, en lugar de hablarnos de leer a los clásicos literarios de occidente.

–R: Créame, en ningún sugerí –ni mucho menos quise hacerlo– que “solo las humanidades” sean capaces de pensamiento de riesgo, en el sentido de que tengan una vocación específica para tal tipo de pensamiento. Desde luego, estoy de acuerdo en que podemos presentar una cantidad de ejemplos de brillante estilo intelectual provenientes de muchas disciplinas académicas fuera de las humanidades –y también, con seguridad, provenientes de fuera de la universidad.

Entonces, ¿por qué le di a usted esta impresión errónea –y seguramente ha sido mi responsabilidad hacerlo? Bueno, quizá simplemente, en primer lugar, porque yo soy un humanista, y se me pidió que hablase sobre las humanidades en la universidad contemporánea y en las universidades del futuro. Pero acaso pudiese agregar una razón y expectativa ligeramente menos banales al contestar su pregunta. Las disciplinas y los campos tales como la medicina, los estudios legales, o la ingeniería, tienen la función eminente de transmisión del conocimiento profesionalmente relevante, y también la de resolver problemas. Además de ello, por cierto que a menudo producen “pensamiento de riesgo” del más alto nivel de complejidad y calidad. Para las humanidades, en cambio, y esto con muy pocas excepciones, el “pensamiento de riesgo” es –me temo, y a la vez tengo la esperanza– el único argumento de verdadero peso que pueden exhibir, su única función que no resulta “artificial”. Pero, como usted lo ve, esta no es una perspectiva o una respuesta en la que yo trate de darle a las humanidades una supremacía (como los humanistas han hecho por siglos, a menudo con argumentos francamente ridículos). Una vez más, y no me importa que sea así, las humanidades aparecen en mi argumento como las “parientas pobres”. Así como las parientas pobres a veces ponen énfasis en sus valores éticos (para compensar por su pobreza), yo acaso haya puesto demasiado énfasis en el potencial que tiene el “pensamiento de riesgo” en las humanidades, para compensar por su irrelevancia en la transmisión de conocimiento profesionalmente pertinente y en la solución práctica de problemas.

Darnton, Robert

Edición y subversión – Literatura clandestina en el antiguo régimen.

México: Turner & Fce, 2003

► JAVIER BONILLA SAUS, UNIVERSIDAD ORT URUGUAY

Fecha de recepción: junio de 2014

Fecha de aceptación: agosto de 2014

I.- A finales de 2013, por razones ajenas a esta reseña, intenté rastrear por qué vías de comunicación *Leviatán*, y en general la obra de Hobbes, había llegado a hacerse realmente familiar para los autores de la Ilustración francesa. La bibliografía sobre el tema no era abundante por lo que busqué, inicialmente sin éxito, cuándo y cómo se había conocido en Francia la traducción de la obra. Un siglo antes, Hobbes había tenido relaciones fluidas con Mersenne, Gassendi, Galileo, y hasta con Descartes, pero muchos textos del siglo XVII estaban en latín y, aunque las relaciones de Hobbes con el continente fueron intensas, también fueron tempranas y generalmente anteriores a la publicación del grueso de su obra significativa.

Una búsqueda en BNF-Gallica me deparó una sorpresa. El primer traductor al francés del *Ce Cive, De Corpore y De Homine* resultaba ser el mismísimo Baron d'Holbach¹ La lectura del facsimilar de la traducción original reveló que la edición era de 1787, el traductor mencionado en portada era "...un ami..." y la editorial de esa primera versión de Hobbes en francés era "La Société Typographique de Neuchâtel".

Este hallazgo me recordó antiguas lecturas de Robert Darnton y logré, en pocos días, conseguir un ejemplar del libro que reseñamos. Su lectura me reafirmó que algunas de las características de la edición de la inmensa literatura clandestina del siglo XVIII, estudiada por Darnton, estaban allí presentes en la traducción de Holbach: el nombre del traductor se disimulaba en la edición, la fecha de ésta era problemática y, sobretodo, el sello editorial de los dos to-

1 <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6132274w.r=Le+Citoyen+de+Hobbes+Traduction+du+Baron+d%C2%B4Holbach.langES> <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5859181w.r=Le+Citoyen+de+Hobbes+Traduction+du+Baron+d%C2%B4Holbach.langES> (Consulta del 28/05/14)

mos ubicados era el de la mencionada editorial suiza, especializada en publicar enormes cantidades de la literatura prohibida en Francia en el período, que fue la fuente fundamental del trabajo académico de Darnton, sobre la “baja literatura” a finales del Antiguo Régimen.

Muchos textos de Darnton son de las últimas décadas del siglo pasado² pero solo estuvieron disponibles en inglés y francés. Mucho más tardíamente, llegó su traducción al castellano. Hoy están disponibles: *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (1999), *El coloquio de los lectores. Ensayos sobre autores, manuscritos, editores y lectores* (2003), *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen* (Turner-FCE, 2003), *El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800* (Libros sobre libros-FCE, 2006), entre otros.

Para quien no conozca el periplo intelectual de Darnton, baste decir que es uno de los especialistas en historia cultural del siglo XVIII francés más reconocido. Como si esto fuese poco, se ha especializado, simultáneamente, en una suerte de sub-disciplina histórica, algo así como “una historia de la edición y del libro”, de la cual es pionero y en la que se ha consolidado como el más conocido especialista. A nadie sorprenderá, entonces, que Robert Darnton sea, en la actualidad, Director de la Biblioteca de la Universidad de Harvard.

Sin recurrir a conocidos argumentos teóricos, defendidos por post-freudianos como Jung (que vinculan la estabilidad y recurrencia de algunas estructuras discursivas a su relación con arquetipos anclados en el inconsciente colectivo), nuestro autor desarrolló una idea altamente interesante que, para muchos, es uno de los puntos fuertes de su obra.

La idea de Darnton es que las “noticias” cotidianas de los medios, no son la crónica de acontecimientos radicalmente “nuevos”. En las antípodas de la banal idea de recibo actual de que vivimos en “el vértigo de la noticia”, Darnton propone reivindicar “la permanencia” de ciertas narraciones. Más bien, las “noticias” o “novedades” que siempre trajo y trae la prensa no son sino re-emergencias de fragmentos literarios que ya fueron, previa y reiteradamente, historias cotidianas o relatos populares y que reaparecen recurrentemente en la historia. Para mostrar esta idea, Darnton analiza varios casos de “historias” que se reiteran cíclicamente en la historia cultural, al menos de Occidente, entre el siglo XVII y el XX³.

2 Algunos títulos de importancia: *Mesmerism and the End of the Enlightenment*, Schocken Books, 1968; “In Search of the Enlightenment: Recent Attempts to Create a Social History of Ideas,” *The Journal of Modern History*, Vol. 43, 1971; *The Business of Enlightenment: A Publishing History of the Encyclopédie, 1775-1800*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1979; *The Literary Underground of the Old Regime*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982; *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books, 1984. *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*. New York, Norton, 1990; *Edition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, Paris: Gallimard, 1991; *The Forbidden Best-Sellers of Prerevolutionary France*, New York: Norton, 1996; *The Corpus of Clandestine Literature in France, 1769-1789*. New York, Norton, 1995.

3 Darnton narra con pruebas contundentes, la reiteración “comunicacional” de una misma tragedia: “Una historia recurrente es el caso de los padres que en un extravío de la identidad asesinan a su propio hijo. Se publicó por primera vez en una rudimentaria hoja parisina de noticias en 1618. Luego cruzó por innumerables reencarnaciones:

II.- Pero vayamos al libro que nos ocupa que, por cierto, tampoco resulta ser realmente novedoso. Por un lado, porque su edición inglesa data de 1982, pero, además, en buena medida está integrado por trabajos parciales, algunos de los cuales vieron la luz durante los años 70. La edición española llega tardíamente (en 2003), y su distribución en América Latina no ha sido, hasta donde sepamos, particularmente frondosa. Pero, quizás, la relevancia de este libro haya ido creciendo bastante después de su edición inglesa y ello por una serie de acontecimientos, políticos y culturales, que renovaron el interés de la academia (y del público informado) por el pensamiento del siglo XVIII.

¿No cabe la hipótesis de que estemos ante algo así como un “retorno de la razón” después de que ésta sufre un desfiguramiento cierto durante dos períodos claves y casi sucesivos? Primero, desde los años 1930 (con el auge de los totalitarismos, iniciados entonces y todavía marginalmente vigentes) y, en segundo lugar, un nuevo y posterior cuestionamiento frontal, de 1968-70 en adelante, con la eclosión de la llamada “postmodernidad”. Quizás, la aparición de esta versión española de textos de la década de los años 70-80, tan tardíamente editada, tenga que ver con el surgimiento de un renovado interés por aquel período histórico, fuertemente racionalista, en el que nuestro autor se especializó. Quizás sea posible ensayar, a modo de elaboración provisoria, una doble tesis referida al “retorno de la razón” que estaría detrás del “revival” de los estudios sobre la Ilustración.

Desde fines de los 60s, la historia de la Revolución Francesa (y forzosamente la del siglo que le precedió) sufrió una verdadera revisión gracias a los trabajos de François Furet y Mona Ozouf (*Penser la Révolution*, *Dictionnaire critique de la Révolution française* o *Le Siècle de l'avènement républicain*). Furet tuvo la visión de liberar la historia de la Revolución de lo que él llamó, la “vulgata marxista” (de la cual la obra de Soboul⁴ fue el ejemplo más elocuente). Con una visión menos grandilocuente, más genuinamente política y, sobretodo, más “laica”, porque emancipada de la compulsiva “religión revolucionaria” que el marxismo había sembrado sembrado en la academia y en el mundo intelectual, Furet y Ozouf reconstruyeron la Revolución Francesa abusivamente transformada en una “avant-première” de octubre de 1917.

apareció en Toulouse en 1848, en Angoulême en 1881, y finalmente en un periódico argelino moderno del que la rescató Albert Camus para reescribirla con un estilo existencialista para *L'Étranger* y *Malentendu*. Aunque los nombres, las fechas y los lugares varían, la forma del cuento es inequívocamente la misma en el curso de tres siglos”. “El lector como misterio”. *Revista Fractal* n° 2, julio-septiembre, 1996, año 1, VI, p. 77-98.

4 Secretario del *École des Annales*, con Mathiez, Lefebvre y Labrousse, Soboul construyó una Revolución tan jacobina y “marxistizada” que Robespierre terminó siendo el Arcángel Gabriel “anunciando” el futuro advenimiento de Vladimir Lenin. En nuestro país, Bentancourt Díaz, historiador, ensayista y filósofo comunista, de la Facultad de Humanidades, supo pergeñar en 1969 una lectura de “El Príncipe” tan leninista que estaba al borde de una falsificación. El procedimiento era recurrente en la época: véase Bresciano, Juan Andrés, “*El antifascismo italo-uruguayo en el contexto de la Segunda Guerra Mundial*”, *Revista DEP*, No. 11, 2009 y su llamada 26, p. 102, sobre el texto de Bentancourt Díaz, J: “La política exterior de la Revolución Francesa”, *Revista “Progreso”*, I. 3, junio-septiembre 1940 y su reiterada tendencia a que “*La propaganda de la asociación*” (se refiere a la asociación anti-fascista, el “Círculo Italiano” y su revista “Progreso”) suele incorporar referencias al pasado que permiten comprender procesos del más inmediato presente.” El abuso del pasado para abonar dogmáticamente el presente y el uso del presente para reconstruir, de manera “partidaria”, el pasado, era moneda corriente en los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial, y lo sigue siendo en la actualidad.

En ese sentido, los trabajos de Darnton se inscriben con naturalidad en esta interpretación irreverente del siglo XVIII que Furet y Ozouf, en buena medida, pusieron en marcha hace ya medio siglo. Aunque no podamos afirmar que Darnton se encuentre exactamente en esa línea, sí es convergente con trabajos actuales como *La Ilustración Radical. La filosofía y la construcción de la Modernidad, 1650-1750*, de Jonathan Israel o *Los ultras de las Luces* de Michel Onfray⁵, y otros intentos que, referidos a Darnton, apuntan a construir una relectura del siglo XVIII, de la Ilustración y de la Revolución que reúne los dos elementos novedosos arriba mencionados. Por un lado, liberar a esta nueva visión de aquella historia de las servidumbres dogmáticas mencionadas y, por el otro, recuperar la importancia de la operación racionalista (e incluso ultra-racionalista) que la Ilustración hubo de llevar a buen puerto, más allá de sus excesos más dogmáticos que, oportunamente, señaláramos en otros textos⁶.

Cabe preguntarse, pues, si no está operando una tendencia al redescubrimiento, revisión y reafirmación, de la Ilustración en el ámbito de la filosofía política. Esta tendencia quizás señale un cambio de orientación del pensamiento “posmoderno” que relanzó oportunamente un desafío a la soberbia, siempre algo demasiado resplandeciente, de la razón moderna. Aunque esta tendencia reivindicatoria no deja de coexistir con aquellos cuestionamientos que la posmodernidad intentó llevar adelante, podemos constatar que, al menos en terrenos de la Historia, es posible detectar un *revival* de los estudios sobre la Ilustración, así como un cuestionamiento de aquella lectura lineal del proceso intelectual que del siglo XVII, a través del XVIII, desemboca en la Revolución.

III.- Pero, recorridas estas hipótesis sobre las circunstancias que parecen haber “reactualizado” el interés por el pensamiento del siglo XVIII, ofrecemos una idea aproximada de las virtudes y limitaciones del texto. Ello es importante porque este libro de Darnton es genuinamente original y no dejará de sorprender positivamente a más de un lector.

Darnton examina la finalización del Antiguo Régimen desde la perspectiva de la edición y publicación de la “literatura marginal”⁷ de las décadas previas a la Revolución por lo que, en buena medida, su texto es un estudio de “los vulgarizadores” de la Ilustración. Es decir de aquellos autores, total o parcialmente desconocidos, que escribieron “a la sombra” de los nombres de la verdadera Ilustración que los precedió.

5 Onfray explicita su admiración por la obra de Darnton: “La cara oculta de las Luces. Para entrar en ese siglo, habría que citar todo el excelente trabajo de Robert Darnton, que ha revolucionado la manera de comprender esta época”. op. cit. p 307. Onfray reenvía, también, a varios textos de Darnton: *Gens de Lettres*, Odile Jacob, Paris, 1992, *La Fin des Lumières. Le Mesmerisme et la Révolution*, Paris. Perrin, 1995, para solo nombrar alguno de ellos.

6 Ver: Bonilla Saus, Javier, en coautoría con Arriola, Jonathan (2012) “Isaiah Berlin y la sombra de las Luces”. *Cuadernos de CLAEH* No. 100, Montevideo, Dic. 2012).

7 Darnton utiliza la expresión “*Grub Street*” para designar lo que llamamos “literatura marginal” o “panfletaria”. “*Grub Street*” refiere a una calle de Londres donde, desde el siglo XVI al XIX trabajaron, con escaso éxito, autores de poca monta, poetas frustrados, literatos por encargo. En inglés, el término dejó de referir a una calle de la ciudad y su sentido se extendió a los sub-géneros “literarios” que allí se producían.

Darnton utiliza una verdadera mina de documentos de época que encontrare, en Suiza, en los archivos de la Société typographique de Neuchâtel. En esta editorial, cercana a la frontera francesa, se imprimieron cientos y cientos de títulos censurados y perseguidos por la policía entre los años 1770 y 1800. El negocio de esta Société era abastecer de libros a lectores franceses ávidos de la “literatura prohibida”. La vastedad de esta fuente de documentos es comprobable en cada uno de los seis grandes capítulos que integran el libro.

Pero Darnton pretende “...llegar al fondo de la Ilustración” y “...examinarlo como se ha examinado la Revolución recientemente: desde abajo”. Para entender ese “fondo de la Ilustración” transcribamos aquí el pedido de diciembre de 1772, del librero Chevrier, de Poitiers, al proveedor de Neuchâtel:

Esta es la lista de los libros filosóficos (sic) que quiero. Por favor envíe la factura por adelantado: Venus en el claustro o la monja en camisa, La Cristiandad al desnudo, Memorias de Mme. la marquesa de Pompadour, Estudio sobre el origen del despotismo oriental, El Sistema Natural, Teresa la filósofa, Margot la cantinera⁸.

Lo que se entiende por libros “filosóficos” en la carta no se corresponde con la visión canónica de los títulos que, teóricamente, desvelaban a los “*philosophes illustrés*” de la historia oficial. Con la excepción de los dos títulos de Holbach⁹, es evidente que la expresión libros “filosóficos” es, también, sinónimo de libros “transgresores” o “libertinos”.

Una primera conclusión que surge de esta correspondencia es que, con toda seguridad, lo que Darnton llama con precisión “la baja literatura de la Ilustración tardía”, constituye un cuerpo de literatura a la vez muy diferente del que creasen los *philosophes* algunas décadas antes¹⁰.

Que esta “baja literatura” de la segunda mitad del siglo tuviese estas limitaciones no le quita real importancia histórica como deja claro Darnton en el último ensayo del libro: “Leer, escribir, publicar”¹¹. No resulta difícil comprender que las obras de los verdaderos *philosophes* impactaron directamente en la concepción del mundo que sostenía al Antiguo Régimen y produjeron una suerte de “ruptura epistemológica” de la que éste nunca hubo de recuperarse.

8 Darnton, Robert, op. cit. p. 16.

9 “El Cristianismo al descubierto” y “El Sistema de la Naturaleza”

10 Darnton evita el concepto de “generación” y define dos “unidades demográficas” bien diferenciadas. La de los grandes *philosophes* nacidos entre 1689 y 1717, y la unidad demográfica siguiente, nacida en las dos primeras décadas del siglo, que no registra nombre alguno de envergadura: Suard, La Harpe, Marmontel, y ni el propio Beaumarchais más recordado por su mediocre perfil de literato que como filósofo, constituyeron herederos dignos de sus antecesores. Antoine de Rivarol en su “*Le Petit Almanach de nos grands hommes*” de 1788 (Ver en BNF-Gallica <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k48117q> Consulta del 04/06/14) describió con sorna, pero no sin exactitud, las limitaciones de esa plebe de auto-designados escritores y pseudo *philosophes* que poblaban las buhardillas de París. Si a veces es injusto (Restif de la Bretonne, Desmoulins o Fabre d’Eglantine, de alguna manera, “pasaron a la historia”) en la mayoría de los casos las obras de esos autores desaparecieron porque eran libelos panfletarios, difamatorios o pornográficos.

11 Darnton, Robert, op. cit., p 187-229.

Quienes demolieron la Bastille, “*le petit peuple de Paris*“, no habían leído la Encyclopédie. Darnton señala que, durante el siglo XVIII francés, hubo un aumento de la alfabetización¹² pero, de ser cierto, eso no había multiplicado los lectores de d’Alembert o del Barón D’Holbach. Lo que se amplió fueron los lectores de “baja literatura”. Por lo que los “...escritorzuelos hambrientos...” fueron decisivos en la movilización de Paris y de sus “*faubourgs*”. Sus obras (muchas pobremente editadas en Neuchâtel) cumplieron la función de los volantes, panfletos, editoriales, artículos de prensa, emisiones televisivas o las hoy llamadas “redes sociales” que, en procesos revolucionarios contemporáneos, hubieron de ser decisivos. La movilización del odio del “*petit peuple*” contra la Monarquía y Luis XVI, y la movilización subsecuente, le deben más a Brissot, a Le Senne o a Mauvelain que a los “verdaderos” *philosophes*.

Quizás lo que Darnton no destaca con suficiente énfasis es que la eficacia política de esta “baja literatura”, y su impacto altamente subversivo, solo tuvo lugar porque la Ilustración temprana y los *philosophes* habían arrasado con toda legitimidad y respeto intelectual y ético para con la Monarquía, la Iglesia y, todo el Antiguo Régimen¹³. Cincuenta años más tarde, estaba abierta la posibilidad para que algunos de estos escritorzuelos de “*bas étage*” se ocupasen de los supuestos vicios sexuales de la Reina.

III.- A modo de reflexión final, este libro debe ser leído, sobretodo, como una “muestra” de una amplio proceso de relectura del siglo XVIII y de la Revolución Francesa que tiene ya unas cuantas décadas de comenzado. El enfoque de Darnton, en sus seis capítulos relativamente autónomos pero temáticamente bien relacionados, tiene la virtud de mostrarnos aspectos poco conocidos de un momento clave de la evolución de las ideas políticas y sociales en Francia durante el siglo XVIII. Pero la principal virtud de este trabajo es que parece haber logrado despojarse de toda tonalidad épica y los relatos que lo integran muestran los más cotidianos, íntimos, y mezquinos detalles humanos que, en una muy amplia medida, hacen también parte fundamental de la trama de la historia.

12 Es un estudio clásico de Louis Maggiolo, Darnton estima en 9.6 millones los franceses capaces de escribir su nombre en 1780, para un total de 26 millones. Los datos se basan en el trabajo de Fleury, Michel y Valmary, Pierre: “Les progrès de l’instruction élémentaire de Louis XIV à Napoléon III d’après l’enquête de Louis Maggiolo (1877-1879)”, *Population*, 1957, p. 71-92, Paris.

13 “La policía se tomaba los libelos en serio porque su efecto sobre la opinión pública también era serio, y la opinión pública cobró un poder notable en los años de decadencia del Antiguo Régimen”, Darnton, p. 223.

A creative flux and the fragility of existence: some thoughts on the visual poetics of Álvarez Frugoni

► JEREMY ROE, HONORARY RESEARCH FELLOW, UNIVERSITY OF NOTTINGHAM

Fecha de recepción: julio de 2014

Fecha de aceptación: agosto de 2014

Se escribió este texto originalmente para el catálogo que acompaña las exposiciones de las pinturas de Álvarez Frugoni que se celebran en el Centro Cultural de Florida en Agosto de este año 2014, y otra que tendrá lugar en el Museo Nacional de Artes Visuales de Montevideo el año que viene. Dado que los catálogos de exposiciones no suelen tener una difusión muy extensa, mientras que las pinturas de este pintor uruguayo, que son escasamente conocidas, merecen ser presentadas a un público más amplio y sobre todo con amplios valores críticos y perceptivos, hemos decidido dar vida paralela a este texto y publicarlo aquí. Desde los años setenta la obra de Álvarez Frugoni ha sido representada en exposiciones en diversos países del mundo, del norte y el sur; durante su largo trayecto, este artista ha desarrollado una pintura que explora las posibilidades y límites plásticos de figura, forma y abstracción, y con ello la vitalidad del poder poético de la pintura. Lamentablemente, no ha sido posible acompañar este texto con reproducciones en color, pero esperamos que además de las ideas que se presentan aquí en palabras las sombras de los cuadros, en blanco de negro, inspiren a ir a verlos en carne y hueso, o mejor dicho tela y pigmento, en una de las próximas exposiciones.

The significance of the title of this exhibition of recent work by Álvarez Frugoni demands a brief pause for thought. A brief consideration of what we might understand by a *camino* offers a point of departure for a deeper engagement with the paintings on display. Needless to say, one thing that none of these paintings are is a depiction of a path; neither in the sense of a forest path upon which we may glimpse the demise of some Actaeon or an equally ill-fated nymph; nor are they conceptual engagements with the notion of following a “path” such as has been explored by artists such as Richard Long’s rural and wilderness walks or in urban settings by Janet Cardiff for example. Instead they offer vistas of mental *caminos* that the artist has travelled along; every painting is in some sense a journey through imaginary spaces and aesthetic experiences, which are traversed with a series of brushstrokes, gestures and a succession of gazes. Undoubtedly, as Álvarez Frugoni made his way along these *caminos* entwined memories of his past, in Uruguay, Venezuela, Switzerland and Mallorca, as well as perhaps deeper and more visceral, inner experiences illuminated his painterly progress with those lightning bolt-like glimpses of the past that the visual memory grants us at the most unexpected, yet opportune moments. Later in this catalogue Catherine Plessart discusses the variety of experiences that are interwoven into Álvarez Frugoni’s artistic practice, as well as his singular vision of both art and the world. Little need be added to Plessart’s incisive analysis, but to both preface and complement her lucid insights into the work of Álvarez Frugoni I want to focus on his paintings in their own right; after the final brush stroke is made a painting stands alone, the painter departs and in his absence the work takes on its own solitary life. It is in this solitude that they now stand before you. Even if the painter himself stands beside you while you look at his work they have become much more than just his work, they exist in time, acquire a history and their significance changes over time, above all as they confront their purpose: to be looked at, contemplated and thought about. However, I would not go as far as to say be understood, instead his paintings offer a way of seeking to understand the world, albeit in terms of what may be termed as a visual poetics.

Viewed in their solitary state Álvarez Frugoni’s paintings stand before us as *caminos* that we must now make our own way into and along, wherever they may lead. Our notions of the painter, however truthful, poetic or fanciful encourage us to make the first faltering “steps”, and we also delight, marvel at and become absorbed by the wealth of drawing revealed in these works, which in turn contrasts with their play of colour across their richly textured depths and painted surfaces. As we allow the images to dissolve into their artistic matter we sense the making of these works, the artist’s confrontation of paint, image and idea, but then the paintings themselves assert themselves once more and awaken us from this aesthetic reverie. These paintings are much more than essays in formalism, a critical dialogue between abstract and figurative painting, line and colour, pictorial depth and the materiality of the picture plane. Indeed, they

insist that we relinquish the artist as our guide to these paintings and instead look into them and observe them with a mode of looking that is less learned, one that looks to engage with this poetics of painting that Álvarez Frugoni has made a central feature of his work.

Álvarez Frugoni has created a mute poetry of imaginary spaces, seas and skies peopled with figures and beasts; he “lived” this poetry through the act of painting; and the challenge that he and his paintings now lay down for the spectator is to create this poetry anew with the gaze. The *caminos* that stand before you are above all poetic journeys. However, just as the painted spaces of these works are boundless and unlimited, a macrocosm enfolded in a microcosm, so too is their poetic force. The purpose of this text is not to provide a reading of these paintings, nor an exegesis of their poetic significance. Such distractions are not called for! Instead my concern is to highlight the main facets of the visual poetics which underlies the aesthetic experience of Álvarez Frugoni’s paintings.

A defining element of this poetics is that it operates at the juncture between form and formlessness, on the nebulous frontier of what can be grasped with vision and what all but escapes us as fleeting sensations that then we pursue, all too futilely; their inevitable absence leaves a desiring after a lost knowledge that can only be articulated in poetic terms. Wherever we look in Álvarez Frugoni’s paintings order collapses, but it is this very disintegration of the known, this disturbance that creates a space for new meanings. Thereby, these works challenge us to look beyond a rational mode of vision, which seeks only clearly defined knowledge, and instead consider what lies beyond the apparently visible, and look towards what is to be seen along and beyond the borders of vision, experience and the imagination.

The evident poetic force of Álvarez Frugoni’s paintings is the result of an intense engagement between the evolving canvas and the artist’s gaze, his handling of the medium and of course his creative mind and vision. In the absence of their “artifex” these paintings reciprocate this challenge for you, the spectator. However, the challenge is now focused on the creativity of your gaze. Prior to any movement, as it were, along these *caminos*, these paintings demand that perception itself become poetic. Perspective, space, even the most basic coordinates of up and down are creative elements in these scenes, and they and their protagonists reinvent the rules of art and vision. For example *En el trópico* flicks between a topography of some chaotic animal migration and some insane act of creation, occurring before space even exists, a flurrying shower of life that flies or flees from a burst of light, creation as both a blessing and a curse. Meanwhile the two figures in *Intimidad bajo la lámpara* seem oblivious of the immense beasts that hang above them, are they mere prey or are they unaware to the scale of events around them, simply a part of them. The primal (dis)order of these *caminos* is what reveals the way into them, but it also means that they bifurcate and double back, but in winding your way along these visual pathways the gaze

becomes poetic and the rich significance of these paintings reveals itself.

Some of these *caminos* may appear more like confrontations and here I refer to a number of works such as *De la serie "Paternidades" díptico*, *Paternidades Tríptico*, *Paternidad CH* and *Tres Paternidades*. However, with a subject such as paternity, with all its potential for Saturn-like taboo as well as Lear-like tragedy, it is fitting that they should seem like sentries. Yet these towering lycanthropes with their offspring are not mere representations of notions of the mystery or natural order of fatherhood, and much less are they a patriarchal revelry. In contrast this group of paintings highlights how meaning is elusive sprite-like and even a motive for caution. The monumentality of these figures, evocative of the aspirations of Paternity, proves to be ephemeral and as we look on it is effaced, sundered and even inverted; what is this paternity? Nonetheless, we must look on.

In addition to the shifting states of figures' presence and dissolution depictions of beasts, whether in hordes or skulking in solitude, recur in these works, and they often echo the menacing confrontation of the *Paternidades*; something between a boar and wolf launches itself into *Chirviche* while Iguana's offer their "kiss" as well as hold nocturnal festivities of a seemingly calamitous nature in *La Noche de la Iguana*, elsewhere they are accompanied by an array of other animals. The variety of these "species" reflects the multitudes of the natural world, but their forms suggest new and impossible species. However, there is no concern to document these animals' characteristics as a bestiary might do, but rather Álvarez Frugoni seeks to capture the essence of their being, their vitality. It is in this sense that these animals play a key role in terms of the meaning of these paintings, not only do they interact with the figures, who are both their equals and prey, they also offer metaphorical and allegorical associations as has been seen already. Yet what is perhaps most significant about the haunting presence of these beasts in these paintings is that they present a trope of a further significance of the Álvarez Frugoni's poetic art; akin to these animals his work offers sights of beauty laced with dread; images of ideas that appeal, draw us on, but always elude our advance; and above all images of a world where the natural order is a state of violent flux, one which both creates life and devours it. Álvarez Frugoni's paintings evoke a fatal and time worn appeal of beauty, the elusive nature of knowledge about the world and even ourselves, and above all the violent force of the flux that is life and the fragility of existence implicit in it. His visual poetics is interwoven around these three concerns and perhaps above all this final fundamental aspect of existence, which imbues the atmosphere of his paintings.

Little more need be said, let the paintings reveal themselves so you can see for yourself. However, before you make your way along these *caminos* it seems fitting to echo the customary advice of fairy tales, and which H.G. Wells wisely projected into the future, don't stray off the *camino*: who knows what effect the Iguana's kiss might have?



**DE LA SERIE
PATERNIDADES**

195 x 260 cm

Acrílico sobre tela/
técnica mixta

2013



**EL BESO DE LA
IGUANA**

80 x 100 cm

Acrílico sobre tela/
técnica mixta

2013



CHICHIRIVICHE

113 x 146 cm

Acrílico sobre tela/

técnica mixta

2013



**LA NOCHE DE LA
IGUANA**

80 x 100cm

Acrílico sobre tela/
técnica mixta

2012





**INTIMIDAD BAJO
LA LÁMPARA**

80 x 100 cm

Acrílico sobre tela/
técnica mixta

2013

Reflexiones, sobre el Siglo de Oro, desde un tiempo de hierro¹

► MIGUEL FERNÁNDEZ-PACHECO, MADRID - ESPAÑA

Fecha de recepción: julio de 2014

Fecha de aceptación: julio de 2014

A Diego Velázquez retratar a la infanta Margarita, hija predilecta del rey Felipe IV, rodeada de sus damas y bufones se le antoja, hoy más que nunca, tarea ardua. Todos los personajes del cuadro están ya prácticamente acabados de pintar, pero la Infanta hace tiempo que no viene al estudio. Parece que se aburre posando. Murmuran que anoche se atrevió a confesárselo a su padre después de la cena.

¡Y Su Católica Majestad ha dicho que le cuenten cuentos! Protestan las meninas, los guardadamas, los enanos, hasta el propio pintor de cámara se queja.

Sin embargo, cuando aparece radiante la Infanta, la situación se complica y los presentes rivalizan en referir historias de amor, único género de relato que la niña está dispuesta a escuchar.

Así, desfilarán ante el lector leyendas que pudieran ser reales y sucesos verdaderos que parecen inventados. Narraciones sorprendentes, que van desde turbias intrigas cortesanas hasta tiernas aventuras entre sarracenos, donde no falta un enano devoto, una princesa dispuesta a todo por amor, un príncipe jabalí, un pirata apasionado, un novio fantasmal, un perro encantado, amén de otros fabulosos prodigios...

¹ Publicado originalmente en Institución Libre de Enseñanza: *Boletín*, IIª Época, N° 49-50. Madrid, mayo 2003, p.87-96. Reproducido aquí bajo autorización escrita de su autor.

Así reza la contracubierta del libro *Siete historias para la infanta Margarita* que se editó en Siruela, en octubre del 2001, tras no pocos avatares. El último de sus cuentos *Verdadera historia del perro Salomón* fue publicado por S.M., un año antes, en forma de álbum, ilustrado por Javier Serrano y recibió, aparte del Premio Internacional de Ilustración de la Fundación Santa María, un Nacional de Ilustración y otro de Literatura Infantil y Juvenil, ambos otorgados por el Ministerio de Cultura. Es curioso que apenas se hiciera notar en las librerías –los vendedores de libros de este país aseguran que los “álbumes” no se venden y, por tanto, ni se molestan en distribuirlos– por eso casi nadie lo conoce.

Pero el origen de todo comenzó muchos años atrás, cuando el Museo del Prado era gratuito para los españoles –*o tempora, o mores*– y yo vivía muy cerca de él. Durante meses, iba casi todos los días, diez minutos, a mirar *Las Meninas*, en la maravillosa instalación que tenía, no en la que tiene ahora. Resultó un experimento de lo más interesante. Cada vez veía un cuadro distinto, como si se renovara por las noches. Comprendí así que las obras de arte pueden resistir muchas miradas sin llegar a cansar, igual que una buena novela tiene muchas lecturas. Al fin acabé pensando que el cuadro hablaba y decidí escribir sobre lo que sus personajes me decían. Pero como tantas cosas difíciles de las que suelo plantearme a la hora de escribir, el tema hubo de madurar durante años.

Primero me salió una obrita de teatro, con un solo escenario, el cuadro. Por supuesto nadie la representó. Incluso algunos editores se negaron a publicarla aduciendo que las obras de teatro tampoco se venden en estos pagos. Hay que ver en qué lugar tan raro vivimos.

Decidí pues transformarla en novelilla juvenil, o más bien en colección de cuentos. Como drama, por razones de tiempo escénico, solo tenía tres: *Leyenda del enano enamorado*, basado en otro cuadro de Velázquez, el del bufón llamado *El primo*, *Crónica de Alcaucín* y *Nicolasilla* versión libre y notoriamente acortada, de un *fablieau* medieval francés *Aucassin y Nicolette*; y la ya citada *Verdadera historia del perro Salomón*, que naturalmente relata la asombrosa vida del perro que aparece en la pintura. Luego, al novelarla, le añadí: *El príncipe jabatón*, versión personal del cuento de hadas de la escandalosa baronesa D'Aulnoy; la *Fidedigna relación de los amores de Doña Marcela de Ulloa con un bucanero*, en mi modesta opinión la mejor historia de las siete que encierra la colección; *Amor más allá de la muerte* que trata de un novio fantasma, y no desmerece de la anterior, y la *Historia del siervo de Dios Juan Arconado*, algo irreverente, a mi juicio, aunque la Comisión Católica de la Infancia no lo tuviera en cuenta cuando lo incluyó en su lista de libros recomendados. La presenté así a varias editoriales que no la consideraron y a varios premios que no ganó. Hasta que una editora sensible, Ofelia Grande, actual directora de Siruela, decidió publicarla.

Cuando se publica un libro siempre se queda uno un poco en blanco, siempre está bastante perplejo ante lo que debería decir –o no decir–, de él. Luego, en

alguna biblioteca –el que esto escribe no suele ir a colegios– algún lector le hace preguntas que le ayudan a reflexionar sobre lo que realmente hizo o pretendió hacer. Transcribiré aquí unas cuantas:

–¿Por qué escribir sobre el llamado “siglo de oro”?

Cuando me lo preguntaron por primera vez, dudé sobre lo que debería contestar, pero al fin me salió:

–Posiblemente porque no haya en la historia de España una época más hipócrita que esa... salvo la nuestra, claro.

Cuando se dice algo tan discutible, no hay más remedio que empezar a explicarlo. Así que tampoco se puede evitar decir cosas del estilo de lo que sigue:

Es bien evidente que dentro de la decadencia del gran imperio español– que se inicia probablemente con Felipe II y alcanza acaso su cenit, con Isabel II, tatarabuela de nuestro actual soberano–, la época de Don Felipe IV, “el rey pasmado”, relumbra con auténtica luz propia. En ella, la oscuridad de las guerras con los flamencos, las sombrías megalomanías del favorito Olivares, el turbio desbarajuste colonial, la opacidad de la bancarrota generalizada y la más negra desmoralización, tanto de la corte como del pueblo llano, conviven con la brillantez de los dramas de Lope o el esplendor de los autos de Calderón, con la clara agudeza de Quevedo o la luminosa gracia de Góngora, por no decir con el deslumbrante Quijote de Cervantes... ¿Es posible mayor hipocresía? Y lo digo en el sentido de ¿es posible mayor disociación entre lo que se dice, lo que se hace y lo que se piensa?

Pues bien, existe una obra de arte que sintetiza admirablemente la falsedad barroca y lo más sorprendente de ella es que está plasmada con una intención de autenticidad casi absoluta, es decir, con un verismo sorprendente. Se trata de *Las Meninas* de don Diego Velázquez de Silva. Es difícil encontrar un cuadro más artificioso y al mismo tiempo más preciosamente realista que ese. Se han vertido ríos de tinta en torno suyo, tratando de esclarecer las muchas ambigüedades y misterios que encierra. Solo esbozaré unos cuantos detalles para dar una ligera idea de su rebuscada singularidad y de sus muchas “rarezas”.

El género de retrato de familia, al que puede pertenecer *Las Meninas* –es decir, el retrato de una o varias personas cercanas al pintor, en el estudio de éste– no es nada corriente en nuestra pintura, ni siquiera en la del propio Velázquez, que toma la idea de la escuela holandesa, que probablemente conocería y que es pródiga en ellos. Sin embargo solo recuerdo otro en el que aparezca también el pintor y es el llamado: *El arte de la pintura*, de Johannes Vermeer de Delft; donde aun se va más lejos, porque ahí el pintor aparece de espaldas y, dada la posición en que está en el cuadro, no puede verse en ninguna parte.

En *Las Meninas* Don Diego mira al público. Todos los personajes de un modo u otro lo hacen ¿convirtiéndose en espectadores del que mira, tal vez? y, por otra parte, ¿qué está mirando realmente el pintor? ¿Se trata de un espejo donde se ve toda la escena? ¿Un espejo tan enorme? Parece poco creíble en esas

fechas. Además, si hubiera copiado su imagen de un espejo, no veríamos el pincel del pintor en su mano derecha. Si el artista no pinta lo que vemos ¿qué está pintando entonces? ¿Son los reyes, que ocupan el lugar del espectador, como algunos sensatamente han dicho? Todo es posible en este extraño cuadro y es evidente que esa escena, que parece tan normal, no lo es en absoluto.

Queda entonces solo la inmensa belleza de esos grises plateados, la soltura asombrosa de esa pincelada, más sugeridora que definidora, el sólido equilibrio de la composición y en fin, lo indefinible, lo misterioso, expresado en esas caras, esas manos, esas actitudes, esa luz, ese aire, que cientos de libros no han acabado aún de precisar, de definir, de acotar...

Conque por acabar con el cuadro inacabable, citaré un precioso poema modernista de Don Manuel Machado, que también tiene algo que ver con su plateada esplendidez.

LA INFANTA MARGARITA

Como una flor clorótica el semblante,
que hábil pincel tiñó de leche y fresa,
emerge del pomposo guardainfante,
entre sus galas cortesananas presa.

La mano –ámbar de ensueño– entre los tules
de la falda desmábase y sostiene
el pañuelo riquísimo, que viene
de los ojos atónitos y azules.

Italia, Flandes, Portugal..., poniente
sol de la gloria el último destello
en sus mejillas infantiles posa...

Y corona no más su augusta frente
la dorada ceniza del cabello,
que apenas prende el leve lazo rosa.

¿Y cómo es posible que tanta hermosura se produjera en el pavoroso vórtice de tanta crisis? ¿Acaso por eso mismo?

Pero vayamos a otro punto.

Una vez llegados hasta aquí, se me acostumbra a hacer otra pregunta que suele poner en relación los contrasentidos barrocos y nuestros propios contrasentidos:

–¿Por qué considera a nuestra época tan hipócrita?

Bueno, lo cierto es que no la considero solo tan hipócrita, sino la más hipócrita de todas las épocas. Incluso diría que la hipocresía es uno de sus rasgos menos graves. Vivimos el momento más salvajemente destructivo de la historia de la humanidad.

Y como comprendo que afirmación tan categórica también merece una explicación, intentaré aclararla, utilizando solo tres argumentos relacionados con el tiempo, por no alargar innecesariamente la respuesta.

Comenzaré citando a Ernst Jünger, quien en *El libro del reloj de arena* dice así:

Que el día y la noche tengan cada uno doce horas es una ficción relativamente joven. Palabras como amanecer, crepúsculo, tarde y mañana son designaciones para espacios de tiempo fluidos, que se confunden entre sí. Nuestros antepasados no sufrieron a causa de esta inexactitud, antes al contrario, debemos colegir que llegaban “demasiado tarde” con mucha menos frecuencia que nosotros, debido a que su presencia determinaba el trabajo, mientras que ahora el horario de trabajo automatizado impone nuestra presencia.

El cazador, el pescador, el pastor vivían fuera del tiempo mensurable y abstracto. Su tiempo era concreto, ya que se adaptaba a su actividad y ésta determinaba la hora y su valor, mientras que la parte principal de nuestros negocios gira en torno a un horario, se rige por el reloj. Esta diferencia es fundamental. Una hora de clase, una sesión parlamentaria, una hora de trabajo en una empresa mecanizada, se pueden desplazar, empujar como bolas de ábaco o sustituir entre sí.

Pues bien, nuestra época ha introducido, entre ese ritmo –sagrado para el zen–, de la naturaleza y nosotros, algo más contundente que un reloj de cuarzo. Con una lógica algo oscura, las “autoridades” de algunos lugares de nuestro planeta introducen una cuña ¡de una hora! al principio de la primavera y el otoño de cada año, que durante meses nos distancia dos de la solar, produciéndonos molestias, en ciertos casos, parecidas a las de los vuelos transoceánicos. Mencionan, para semejante trastorno, vagas razones económicas que nadie, en el fondo, entiende, aunque las acate y trate de adaptarse a ellas.

En cambio, al hablar de los ordenadores, que han vuelto inabarcablemente rico a Bill Gates, no suelen mencionarse razones económicas, sino directamente funcionales. Ciertamente, el ordenador, que ha generado millones de parados en el llamado “primer mundo”, es una herramienta fabulosa. ¿Pero en qué sentido? Naturalmente en el del tiempo. Ahorra tiempo en el trabajo: Ahorra bien ¿estamos seguros de que el ahorro de tiempo en el trabajo es de algún modo un bien para el hombre? Personalmente, ni siquiera estoy seguro de que sea un bien para Bill Gates. Se me antoja un contrasentido más, de los muchos que caracterizan nuestro mundo.

Mencionaré otro ejemplo aún más pernicioso que los anteriores, pues cuesta más vidas que algunas guerras. Se trata del automóvil. Cada fin de semana, las prisas de los automovilistas domingueros arrojan a nuestro país entre 50 y 70 bajas, lo que al cabo del año supone en torno a 3.000, sin contar hospitali-

zados varios, algunos de por vida. Si sumamos los muertos en carretera que se producen en un año en Europa la cifra ronda las 50.000 personas. Mueren por ir deprisa. Cabría preguntarse ¿a dónde? y también ¿para qué? En principio, quizás para que el petróleo siga subiendo y acaso también para que el delirante sin sentido de nuestro mundo se espese aún más. Un sin sentido donde se están sobrepasando todos los límites imaginables en cuanto a vesania, una época donde, por televisión, en cuidados reportajes, podemos apreciar cómo se deforesta el planeta, o cómo se bombardea con saña a viejos, mujeres y niños en algún país, preferentemente musulmán, o cómo se prostituye a menores o cómo se trafica con sus órganos o con drogas... ¿son suficientes ejemplos?

Con todo, lo más triste de esta época, atrozmente sanguinaria y brutalmente injusta, es que no produce apenas belleza.

La incuria de Habsburgos y Borbones, aquella soberbia absolutista, aquella ruina espectacular, cortejada de hambrunas y pestes, aquella imbecilidad congénita, dejó España llena de arquitectura, de escultura, de pintura, de dramas y comedias, de pasos y entremeses, de novelas y cuentos. ¿Qué nos dejará nuestro tiempo? ¿Qué pervivirá de los fastos de la Coca-Cola o el Burger King? ¿Adónde irán a parar las apoteosis del Real Madrid o de Operación Triunfo? Y estoy hablando de fenómenos realmente populares y, en cierto sentido, democráticos; porque el llamado arte contemporáneo es la cosa más tristemente académica que se pueda imaginar.

Mircea Eliade lo dice así en *Aspectos del mito*:

La incompreensión agresiva del público, de los críticos y de las representaciones oficiales del arte hacia un Rimbaud o un Van Gogh, las consecuencias desastrosas que tuvo, sobre todo para los coleccionistas y los museos, la indiferencia hacia los movimientos innovadores, desde el impresionismo al cubismo y al surrealismo, han constituido duras lecciones tanto para los críticos y el público como para los marchantes de cuadros, las administraciones de los museos y los coleccionistas. Hoy, su único miedo es no ser lo suficientemente avanzados, el no adivinar a tiempo el genio en una obra a primera vista ininteligible. Jamás quizás en la historia, el artista ha tenido tanta certeza como hoy que, cuanto más audaz, iconoclasta, absurdo e inaccesible sea, tanto más se reconocerá su valía, se le mimará, se le idolatrará. En algunos países se ha llegado a un academicismo de "vanguardia"; hasta tal punto que toda experiencia artística que no tenga en cuenta este nuevo conformismo, corre el riesgo de ser sofocada o de pasar inadvertida.

Sin comentarios.

Con semejantes opiniones se comprenderá que no esté interesado en escribir sobre nuestro tiempo. Así contesto a otra de las preguntas que se me suelen formular. A saber:

–¿Por qué no escribe historias de hoy?

Para empezar, considero que el mundo está lleno de excelentes escritores –cronistas, que cuentan maravillosamente todo lo que pasa. Yo me he hecho, por eso, especialista en contar, justamente, lo que no pasa. O, dicho de

otro modo: el mejor desprecio que se le puede hacer a nuestro tiempo es no apreciarlo.

Por otra parte, tal decisión no ha sido el resultado de ningún manifiesto apriorístico, ni ninguna declaración de principios. Ha intervenido la experiencia y mis publicaciones de diez años a esta parte, que cumplen con la premisa de no narrar nada de aquí, nada de ahora, se basan en la práctica de otros quince años, anteriores.

Ciertamente, me encuentro más cómodo dentro de un género que podría calificarse de “histórico”. De hecho, cuando en las estanterías de las grandes librerías colocan mis libros en ese apartado, cosa que a veces ha ocurrido, me encuentro casi menos incómodo que siendo autor de algo como lo que llaman “literatura infantil”. Pero igual que mi intención básica no es propiamente escribir para niños, tampoco es la de reflejar fielmente una época. Utilizo el tiempo histórico como marco para la actuación de unos personajes. Personajes de los que me preocupa más la ética que la peripecia, aunque cuide extraordinariamente lo que ocurre.

Debido a ello creo que no me puedo considerar un narrador como Alejandro Dumas –y no solo porque él era un gran novelista y yo, a duras penas, consigo ser un novelista de este tiempo–, sino porque mi intención no es recrear una época concreta sino hacer más creíbles unas actitudes difíciles de aceptar en la nuestra.

–¿Entonces le encantará Michel Ende o Tolkien, que sitúan sus acciones en tiempos y lugares inexistentes?– se me podría preguntar también.

Y de hecho se me ha preguntado alguna vez. Lo cierto es que no. Tampoco me sentiría cómodo con la fantasía por la fantasía, entre reglas del juego que se van inventando según va conviniendo. No conozco nada más aburrido para un escritor. El mecanismo es como el de la novela policíaca, en la que el autor lo sabe todo de antemano y va jugando al ratón y al gato con el lector, revelándole lo que le conviene cómo y cuándo le conviene. Comprendo que para el que lee, esa dinámica pueda resultar apasionante, pero para el que escribe, al menos para el que escribe como yo, no hay nada más tedioso.

Personalmente, me entretiene mucho más que mis personajes me sorprendan, metiéndose en situaciones imprevistas; pero para eso, el tiempo histórico en el que se mueven ha de ser muy real, con las auténticas reglas del juego que regían en otras épocas. Eso, lógicamente, me obliga a trabajar mucho y a aprender muchísima historia, pero el resultado es, al final, apasionante. Como un reto que me fascina.

Por otra parte, lo mejor de esa diversión es el comportamiento de esos personajes, normalmente regido por anhelos, y aún pasiones, éticas. Inmersos en deudas de honor, compromisos, palabras empeñadas... En fin, anhelos y pasiones imposibles en nuestros días. Para que se entienda mejor lo que pre-

tendo voy a referirme a ciertos relatos, de todos conocidos, como por ejemplo el *Robinson* de Daniel Defoe.

Naturalmente, el protagonista, en su isla desierta, está marcado por su tiempo, ha llegado a ella en determinado barco, posee una escopeta con determinado mecanismo y unos conocimientos determinados, que por supuesto respeta y que son estrictamente históricos, tiene además una relación con Viernes, dentro de las coordenadas de comportamiento típicas de su tiempo. Pero todas las características del relato podrían cambiar cincuenta o cien años arriba o abajo sin afectar gran cosa el comportamiento de Robinson. De hecho las *Robinsonadas* posteriores cambiaron casi todos los detalles temporales, pero respetando el espíritu de la primera.

Igual de claro, por otras razones, es el caso de *Los viajes de Gulliver* que podrían estar fechadas antes o después, ya que su destino narrativo pretende ser atemporal.

Con respecto a esta obra me parece curioso reproducir lo que dice Alberto Manguel en su libro *Una historia de la lectura*.

Los viajes de Gulliver, la obra de Jonathan Swift, es una novela de aventuras humorística, dentro de "sociología"; un estudio satírico de la Inglaterra del siglo XVIII, dentro de «literatura infantil»; una entretenida fábula sobre enanos, gigantes y caballos que hablan, dentro de "fantasía"; un precursor del género de ciencia-ficción, dentro de "viajes"; una expedición imaginaria; dentro de "clásicos"...

Con esto acabaría proclamando que me encantaría haber escrito, y continuar escribiendo, obras perfectamente atemporales, que pudieran leerse con placer en otros momentos de un futuro, si posible, algo más noble que el que se ve venir y, por supuesto, obras altamente inclasificables, que mis queridos amigos bibliotecarios sufrieran de verdad para archivar, pues ello sería señal de que son obras vivas, no sujetas a ninguna moda ni a ninguna convención.

También me gustaría que se me tuviera por un escritor moral, en el sentido más profundo y serio de la palabra; edificante como lo son Molière o Shakespeare –salvando los naturales abismos que nos separan– lejos por tanto de todo lo que se considera políticamente correcto y que tiene más que ver con la hipocresía, propia de nuestro mundo, que con ningún código o regla de comportamiento.

Códigos y reglas de las que estamos más necesitados que nunca, por eso las despreciamos tan olímpicamente, en nombre de una libertad imposible sin ellas.

Solo hay algo que falta en nuestro mundo más que un auténtico sistema, y son las verdaderas ideas, a las que escarnecemos y olvidamos aún más que a las normas... ¿Y cómo recuperar todo eso? pueden decir los pocos que quieran entenderme... Empecemos por recuperar el tiempo. Pero ojo, no el de la tele, el ordenador o el automóvil... Otro tiempo. El tiempo de la memoria.

Normas de estilo para la presentación de artículos

La revista publica artículos inéditos, salvo excepciones solicitadas por el Comité Editor en el caso de obras consideradas de especial interés. En el caso de que se trate de un trabajo presentado en algún congreso o jornada científica, se deberá dejar constancia del nombre de la convocatoria de la que se trate, con las fechas y lugar de celebración.

Los/as autores/as deberán incluir la siguiente información: **título** del artículo, **nombre del autor/a**, **Resumen**, **Palabras clave**. En caso de ser posible, el Resumen y las Palabras clave deberían presentarse traducidas al inglés (**Abstract**, **Key words**).

Las páginas **no deben estar numeradas**. Los artículos no deben contener **tabulaciones, encabezamientos ni pies de página**.

Tipo de letra: Times New Roman 12.

Espacio entre líneas: sencillo.

El **título** del artículo debe estar **centrado**, en **minúsculas** y en **negrita**. Dos líneas más abajo, aparecerá el nombre del autor/a también **centrado**. A continuación del nombre del autor, deberá ir su curriculum abreviado en no más de 6 líneas.

Los **subtítulos** deben estar justificados a la **izquierda**, en **minúsculas** y en **negrita**.

Las palabras en idiomas extranjeros –la menor cantidad posible– deben estar en **itálicas**.

Extensión: La extensión máxima de los artículos es de **20.000 caracteres**, incluidas notas y bibliografía.

Notas: Las notas –la menor cantidad posible– y las referencias deben estar numeradas y colocadas a pie de página en Times New Roman **10**.

BIBLIOGRAFÍA

Referencias bibliográficas dentro del texto

Las citas de cuatro líneas o menos

Ej.

... tal y como se indica en un reciente estudio (Davies 1995, 65) ...

... véase también Ahmad *et al.* (1985, 123-127) ...

“... cita ...” (Davies 1985, 15)

Las citas que tengan más de cuatro líneas deberán separarse del texto principal, irán sin comillas y llevarán sangría a la izquierda. (Times New Roman 10)

Ej.

... que en su texto aparece de la siguiente forma:

Puesto que el arte actúa a la vez como signo de la realidad y como una entidad completa en sí, el arte crea una confusión entre sentido y ser y tiene una relación necesariamente ambigua con el mundo extraartístico. Parece proveer una experiencia de la realidad particularmente intensa mientras que no pertenece a esta realidad de una manera franca. Esta virtualidad en el arte es esencial, sin importar hasta qué grado una obra en particular tiende a disminuir uno u otro lado de la paradoja. Esto responde al “poder” del buen arte de hacernos pensar y sentir intensamente, y a lo mejor, en el proceso, plantear una reconsideración de nuestro entendimiento del mundo. Gran parte de nuestro placer (y des-placer) en el arte resulta de esta experiencia de poder virtual. (Steiner 1996, 17)

Referencias bibliográficas al final del texto (Times New Roman 10)

Preste especial atención al uso de los signos de puntuación. Ante cualquier duda, consultar el *Resumen de Políticas de la APA para citas y referencias bibliográficas* en esta dirección online: <http://www.apa.org>

1. Libros de un autor

Davies, G. Daniel. (1985). *Talking BASIC: an introduction to BASIC programming for users of language*. Eastbourne: Cassell.

2. Libros de dos autores

Davies, G. Daniel, y Jorge J. Higgins. (1985). *Using computers in language learning: a teacher's guide*. London: CILT.

3. Libros de varios autores

Eck, Adelaide, Leonard Legenhausen, y Daniel Wolff. (1995). *Telekommunikation im Fremdsprachenunterricht*. Bochum: AKS-Verlag.

4. Libros editados

Rüschhoff, B., y D. Wolff. eds. (1996). *Technology-enhanced language learning in theory and practice: EUROCALL 94 Proceedings*. Szombathely: Berzsenyi Dániel College.

5. Artículos en revistas, publicaciones periódicas, journals, etc.

Little, D. (1994). Learner autonomy: a theoretical construct and its practical application. *Die neueren Sprachen* 93 (Mayo): 430-442.

6. Artículos encontrados en la WWW

López, Jorge R. (1997). Tecnologías de comunicación e identidad: Interéz, metáfora y realidad. *Razón y Palabra*. Revista electrónica, 2 (Julio). Obtenido el 5 de mayo del 2000 en la World Wide Web: <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicaciones/logos/>

7. Entrevistas realizadas por el autor del artículo

Washington, Harold, mayor of Chicago. (1985). Entrevistado por el autor, 23 de Setiembre, Chicago. Grabación. Chicago Historical Society, Chicago.

8. DVD

Perlman, Itzak. (1985). *Itzak Perlman: In My Case Music. Producido y dirigido por Tony DeNonno. 10 min. DeNonno Pix. DVD.*

Tablas e ilustraciones: las tablas e ilustraciones deben tener títulos cortos y descriptivos, y deben aparecer numeradas en arábigos en archivo aparte.

Todas las notas y fuentes correspondientes a cada una de las tablas deben ser colocadas al pie de las mismas.

ABREVIATURAS

No utilice puntos en las abreviaturas: ICE, CALL y no, I.C.E., C.A.L.L.

Cuando se refiera al nombre de una institución mediante iniciales, asegúrese de haber escrito el nombre completo la primera vez que aparezca en el texto, seguido de la forma abreviada entre paréntesis: Dirección General de Enseñanza Superior (DGES). A continuación refiérase simplemente a DGES.

SUBRAYADO

No utilice subrayados. Para enfatizar utilice únicamente *cursivas*.

Por más información, además de la página *online* www.apa.org, puede consultarse *Publication Manual of the American Psychological Association*, 5ª. edición, Washington (2001). (Varios ejemplares disponibles en Biblioteca de Universidad ORT).



Educando para la vida

VOL. 9 - N° 9 - SETIEMBRE 2014

ISSN: 1510-5091 - ISSN: 1688-8626 (EN LÍNEA)