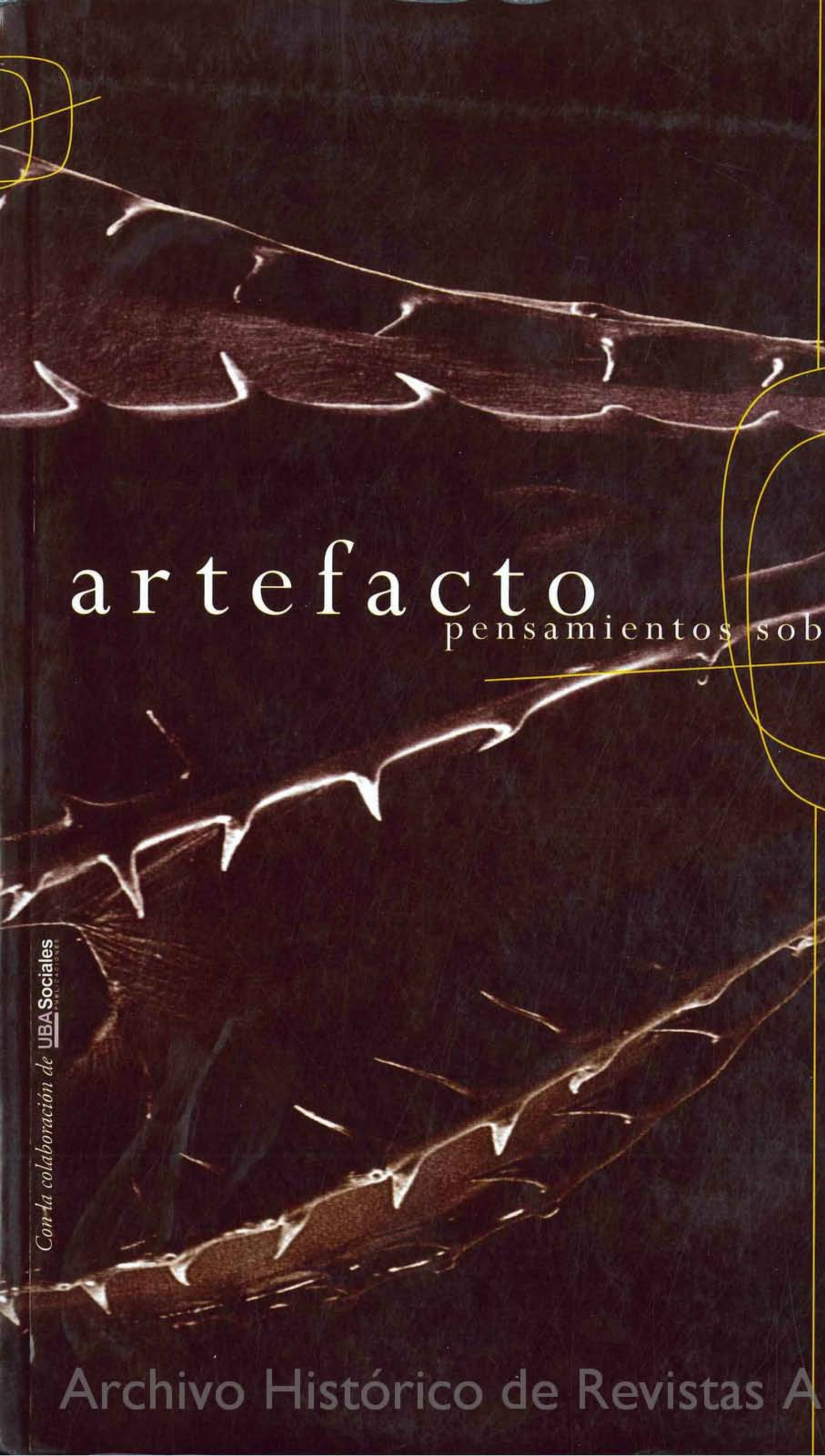


artefacto

pensamientos sobre la técnica

7

GONZÁLEZ > Saberes de pasillo LIZCANO > Los no-lugares de la globalización MUMFORD > La nueva megamáquina SCHAMA > Paisaje y memoria

HERÁLDICA MARGINAL

APPLEBAUM >
El último Kan de Mongolia / El único rey de Ucrania
TREVOR-ROPER > Un impostor nazi
FERRER > El rey francés de la Patagonia

MIROSLAV TICHÝ: fotógrafo de mujeres

EL PAGANISMO ANTIGUO

MARTÍNEZ > Incandescencia y redención
LACARRIÈRE > Anacoretas y estilitas
VEYNE > Gladiadores y homosexuales
BOWERSOCK > Hombres y muchachos
MARTOS MONTIEL > La prostitución sagrada

MÁS ALLÁ DEL HUMANISMO

RODRÍGUEZ > El crepúsculo de los ídolos humanos DÍAZ ISENRATH > La metafísica de la tercera revolución industrial ANDERS > La obsolescencia del hombre SLOTERDIJK > La vejación a través de las máquinas SARCHMAN > Posthumanismo y vanguardia MARTYNIUK > Normatividades VILKER > El viaje transbiológico
+ STOFENMACHER + RODRÍGUEZ / AGUIRRE + SISTIAGA + RINGELHEIM + MUNDO + VIERA

Con la colaboración de UBA Sociales PUBLICACIONES

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



artefacto 7

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Artefacto 7 [Pensamientos sobre la Técnica]
Buenos Aires, 2012
ISSN 0328-9249

Grupo Editor:
Flavia Costa
Christian Ferrer
Claudia Kozak
Margarita Martínez
Daniel Mundo
Juan Pablo Ringelheim
Pablo E. Rodríguez
Ingrid Sarchman
Héctor Schmucler
Ileana Stofenmacher
Patricia Terrero (1948-1997)
Shila Vilker

Diseño:
Horacio Wainhaus Diseño
arsheuristica@gmail.com

Composición y armado: *Bárbara Prat*

Traducciones:
"La nueva megamáquina", de Lewis Mumford, por Javier Rodríguez Hidalgo.
"Paisaje y memoria", de Simon Schama, por Ingrid Sarchman.
"Un barón loco, malo y brutal. La historia extraordinaria del aristócrata ruso que llegó a ser el último kan de Mongolia", de Anne Applebaum, por Margarita Martínez.
"Una carrera brillante. Las vidas secretas de Ignatius Trebitsch Lincoln", de Hugh Trevor-Roper, por Margarita Martínez.
"Risible y trágico. El archiduque Habsburgo que fue rey de Ucrania", de Anne Applebaum, por Christian Ferrer.
"El vagabundo. Miroslav Tichý, fotógrafo de mujeres", de Marc Lenot, por Christian Ferrer.
"La blanca y serena abstracción del desierto", de Jacques Lacarrière, por Margarita Martínez.
"Los gladiadores o la muerte en espectáculo", de Paul Veyne, por Margarita Martínez.
"Hombres y muchachos", de Glen W. Bowersock, por Christian Ferrer.
"La homosexualidad en Roma", de Paul Veyne, por Margarita Martínez.
"La obsolescencia del hombre", de Günther Anders, por Cecilia Diaz Isenrath.
"La vejación a través de las máquinas", de Peter Sloterdijk, por Margarita Martínez.

Artefacto es publicada por el grupo editor

Dirección electrónica: www.revista-artefacto.com.ar
Teléfonos: 4982-4524, 4861-4774, 4431-8705
Correo electrónico: flaviacosta@fibertel.com.ar

Está permitida la reproducción de todos los ensayos.

Con la colaboración de
UBA Sociales PUBLICACIONES





Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

5 Horacio González: Saberes de pasillo

12 LOS PODERES TÉCNICOS

13 **Emmánuel Lizcano** *El sueño de la razón alocada o los no-lugares de la globalización*
22 **Lewis Mumford** *La nueva megamáquina*

46 Simon Schama Paisaje y memoria

58 HERÁLDICA MARGINAL

60 **Christian Ferrer** *Aves de las tormentas*
62 **Anne Applebaum** *Un barón loco, malo y brutal. La historia extraordinaria del aristócrata ruso que llegó a ser el último kan de Mongolia*
66 **Hugh Trevor-Roper** *Una carrera brillante. Las vidas secretas de Ignatius Trebitsch Lincoln*
71 **Anne Applebaum** *Risible y trágico. El archiduque Habsburgo que fue rey de Ucrania*
75 **Christian Ferrer** *Historia regia y esperpéntica de Orllie Antoine I, Rey de la Araucania y la Patagonia, y gesta estrambótica e inmortal de Juan Fresán, cineasta inconcluso*

81 Marc Lenot El vagabundo. Miroslav Tichý, fotógrafo de mujeres

87 LOS ENTREGADOS. Paganismo, resplandor y sangre en la Antigüedad

88 **Margarita Martínez** *Quimeras de incandescencia y redención*
92 **Jacques Lacarrière** *La blanca y serena abstracción del desierto*
99 **Paul Veyne** *Los gladiadores o la muerte en espectáculo*
103 **Glen W. Bowersock** *Hombres y muchachos*
108 **Paul Veyne** *La homosexualidad en Roma*
111 **Juan Francisco Martos Montiel** *Sexo y ritual. La prostitución sagrada en la antigua Grecia*

123 Juan Pablo Ringelheim La semilla y la rueda. Sobre arte y tecnología

126 MÁS ALLÁ DEL HUMANISMO

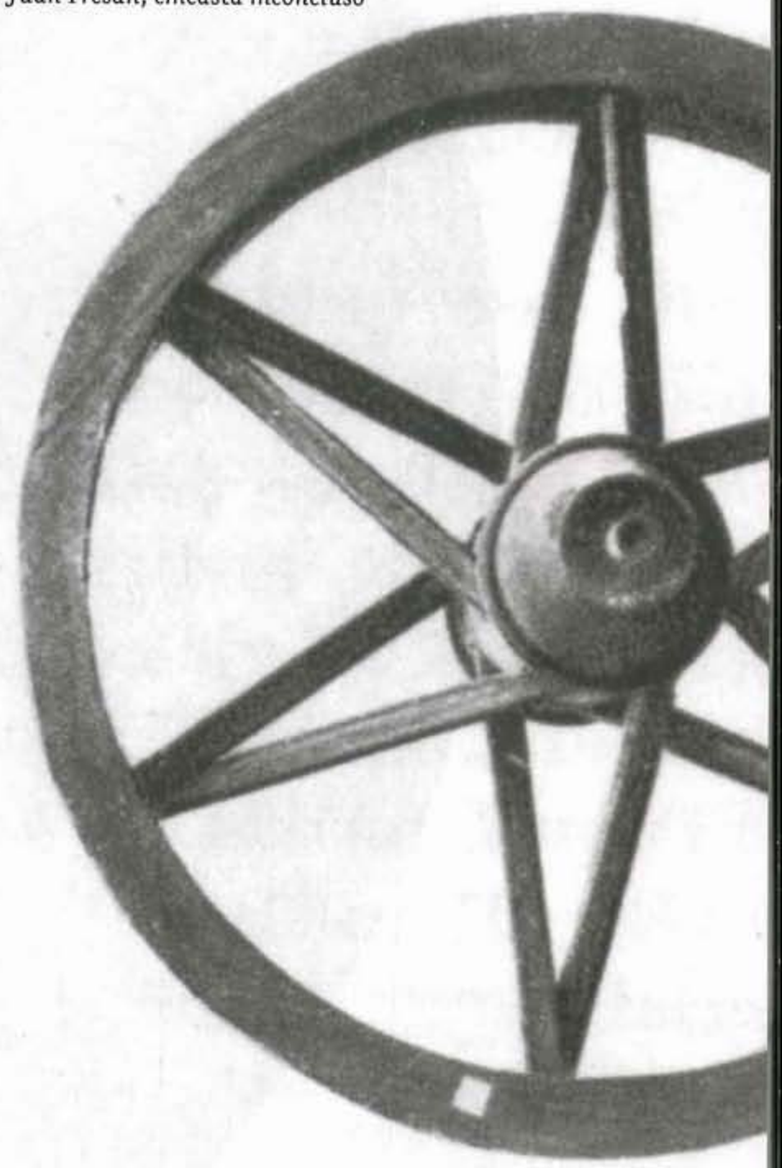
128 **Ingrid Sarchman** *Promesas de un mundo feliz*
131 **Pablo E. Rodríguez** *El crepúsculo de los ídolos humanos*
138 **Cecilia Díaz Isenrath** *Acerca de la metafísica de la tercera revolución industrial*
142 **Günther Anders** *La obsolescencia del hombre*
153 **Peter Sloterdijk** *La vejación a través de las máquinas*
162 **Ingrid Sarchman** *Posthumanismo y vangardia: una particular combinación xulsolariana*
167 **Claudio Martyniuk** *Normatividades*
174 **Shila Vilker** *Viaje transbiológico y espectáculo*

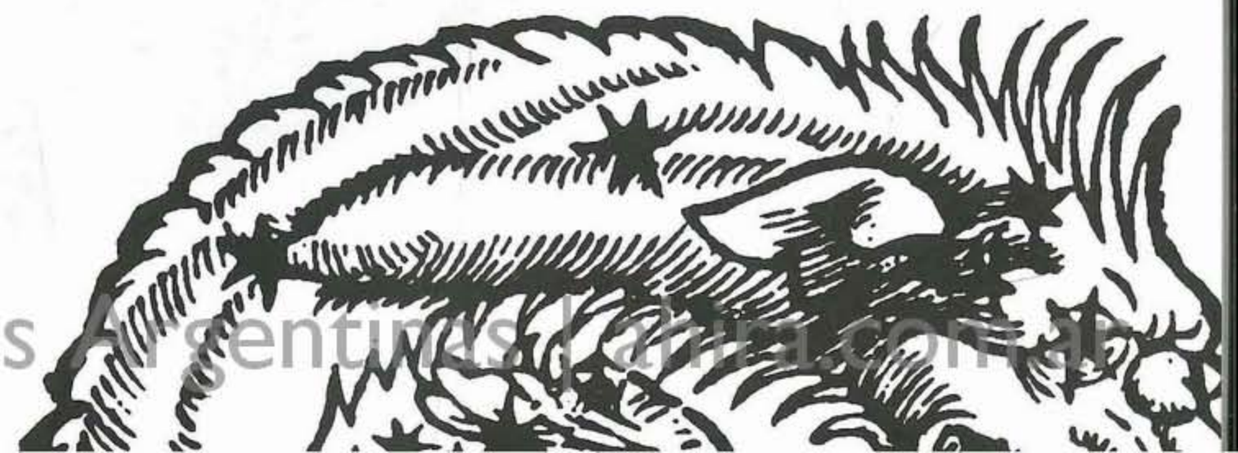
---

180 Ileana Stofenmacher Intangibilidad y materialidad de un saber indómito
186 Pablo E. Rodríguez y Gonzalo S. Aguirre Ere Erera Baleibu Izik Subua Aruaren. Veinte lances sobre la obra de José Antonio Sistiaga
194 Daniel Mundo La última vuelta de Charly García
200 Jorge Viera Mapas mentales y frontera del deseo

\+ *Mapa desplegable:* El mundo en la época del surrealismo

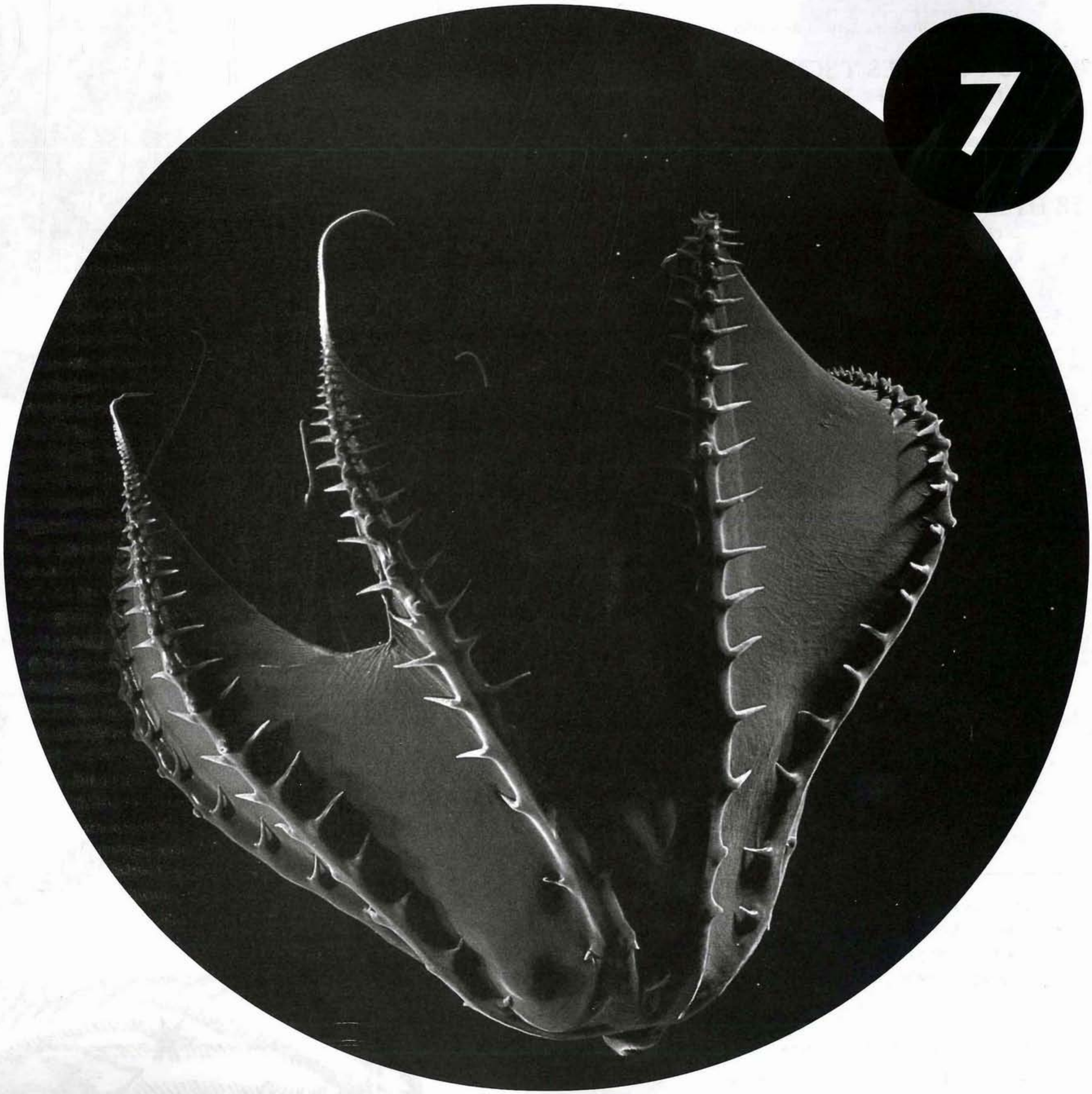






Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

7



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

SABERES DE PASILLO

Horacio González

Alguna vez empleé la expresión "saberes de pasillo". No recuerdo bien. Creo que era en los pasillos de la Carrera de Sociología, si mal no recuerdo, cuando estábamos en la Ciudad Universitaria. Eran pasillos mucho más aireados, mucho más grandes, y uno podría suponer que los saberes de esos pasillos se podrían homologar al tamaño de los mismos. No sé si era así. Los pasillos de la Ciudad Universitaria de Núñez estaban pensados por un arquitecto que efectivamente había supuesto el placer ampuloso de transitar por ellos. Estaban concebidos como amplias sendas de comunicación interna de la gran caja. De modo que esos pasillos, de alta resonancia espacial, impedían fijar bien los afiches, creo que no se prestaban para el milenario arte del graffiti.

Recuerdo antes otra facultad, en la memoria edilicia de las facultades que contuvieron el nombre retintineante de "sociología". Si yo tuviera que decir hoy qué es la sociología, para mí son tres o cuatro edificios. No son muchas más cosas. Me parece que hay un placer en recordar edificios como libros, sobre todo cuando tenemos una memoria habitacional que podemos hojear o leer como si cada estancia arquitectónica fuese un capítulo diferente. Recuerdo Viamonte 430, que es el primer edificio de mi memoria universitaria. ¡Ésos sí que eran pasillos! Efectivamente, eran los pasillos de la Facultad de Filosofía y Letras, construidos a principios de siglo. Allí, hace más de treinta años, comenzó esta carrera de Sociología. Había una vieja escalera de madera; había un patio andaluz; había azulejos que sin ninguna dificultad me los imagino también de neto cuño hispánico; flores ya marchitas, alguna vez habrá habido algún jardinero...

La Facultad de Filosofía y Letras se había fundado en 1896. El mismo año en que fue creada la de Agronomía, tal como lo recuerda un sarcástico escritor argentino, Ezequiel Martínez Estrada, que pensaba con el malhumor. En realidad, una persona así es impagable; uno quisiera tener algún pariente, algún tío, cuyo pensamiento surja de una especie de órgano interno que fuera algo así como el malhumor pero no convertido en una sensación sino en un órgano tan consistente como el hígado o el corazón. Sólo un malhumorado podía recordar que el destino de la filosofía en este país iba a ser un destino irreal, paralelo a una vieja ocupación que la iba a derrotar y que se iba a convertir, por más proyectos que se hicieran, en la ocupación efectiva para la cual el país estaba destinado: las artes agropecuarias. La filosofía, esa otra cultura, nunca iba a superar a la Facultad de Agronomía. Martínez Estrada pensó que esta Facultad era inútil, y que la Facultad de Agronomía –que tampoco servía para nada– era útil pero en un país que no servía para nada. ¡Estos pensamientos son terribles! Eso sí es ser un malhumorado, pero no serlo ocasionalmente, es serlo siempre y hacer del malhumor un órgano pensante. ¡Formidables personas! Uno quisiera conocerlas, quisiera que nunca se hubieran ido de la Argentina. En realidad, son aquellos que están destinados a cargar con toda la incomodidad de que cuando los escuchemos pensemos que son profetas. ¡Por suerte fracasados!

Los pasillos de la vieja Facultad de Filosofía y Letras tenían dos o tres canales rápidos de circulación cuando apareció Sociología; uno iba directo al bar Moderno, que estaba en la calle Viamonte, otro iba directo al bar llamado El Coto. El nombre de "El Coto" era una abreviatura de su afanoso nombre en francés: "Côte d' Azur". El otro canal nos llevaba a dar vuelta a la esquina para introducirnos en el edificio que se llamaba –y se sigue llamando– "Cadellada", que estaba en Florida y Viamonte, donde funcionaba el anexo de Sociología de la Facultad de Filosofía y Letras. Porque la sociología siempre fue el incómodo anexo de Filosofía y Letras. Había que construir más pasillos, había que anexar más oficinas, había que construir boxes, pero sobre todo había que aguantar profesores que hablaban un idioma insoportable para los filósofos. El pasillo de la sociología era algo que no podían tolerar los viejos filósofos y los viejos historiadores de la facultad que se tuvieron que acostumbrar a un hecho que ocurrió apenas dos veces en el país, en momentos de afloramiento de la crisis social. Cuando eso ocurrió en la Argentina, sociólogos fueron rectores. La sociología, por más mediocre que fuera, traía rumores urbanos, justamente por haber construido pasillos invisibles en la Facultad, que iban a bares, que iban a otros edificios que debían anexarse, que contribuían a arruinar un poco más aquel patio andaluz donde se había sentado Borges. Borges odiaba que hubiera sociólogos en su Facultad, donde quería enseñar Shakespeare y el inglés antiguo, pero al mismo tiempo tan revolucionariamente, digámoslo así, que se negaba a tomar exámenes, se negaba a considerarse un profesor y se negaba a crear cualquier vínculo entre profesor y alumno. No sé si eso es la cúspide del pensamiento conservador aliada a la cúspide del pensamiento revolucionario. Pero lo cierto es que la sociología sólo en dos oportunidades, en ciertas brechas, la de 1973 y la del 1983, dio rectores. No sé si esto puede ser el último elogio que se puede hacer de una ciencia que no sabe justificarse a sí misma. De una ciencia que ha perdido la capacidad de extrañamiento y de autoconciencia como para poder pensar en lo que hace.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Había otros pasillos que eran las organizaciones armadas argentinas. Era el otro pasillo con el que se comunicaba sociología. Era un pasillo invisible donde se rendía un examen muy riguroso. El examen era el examen de las armas. El examen era el examen de la disciplina. Eran todos los exámenes que conocemos reconcentrados en poderes que son quizás, a pesar de que los terminamos justificando y nos vemos envueltos en ellos, muy terribles, porque son poderes que nosotros creamos. Creo que hay cosquillas incomodas en el poder que creamos cuando fundamos algo; es muy difícil tolerar las situaciones que se producen por nuestro arbitrio, o por lo menos mucho más difícil que si lo encontramos hecho. Cuando el poder lo encontramos hecho y somos convidados ya está naturalizado, y mas en lo que era la vieja Argentina de aquella Facultad de Filosofía y Letras, una vieja democracia muy rutinaria y que por lo tanto aceptaba en su mecanismo muchos alumnos nuevos. Aceptaba algo absurdo: que los infusos aspirantes a sociólogos nos hiciéramos alumnos de esa Facultad, quizás con la secreta confianza de que también leyéramos una revista como *Cuestiones de Filosofía*, que dirigía un joven llamado Eliseo Verón, o que alcanzáramos a leer una revista que había circulado alguna vez pero que algunos aún tenían en sus manos y revisaban, la revista *Contorno*, que hacían los hermanos Viñas. De este modo, los sociólogos cumplían a la vez un papel revulsivo, democratizador, plebeyo y con muchos más pasillos invisibles, con algunos saberes que desdeñaban o no sabían que existían aquellos viejos filósofos. Y sin embargo la sociología estaba destinada a ser ese saber cuya mediocridad había merecido el dictamen desaprobatorio de Martínez Estrada y que con justeza consideraba también un saber menor.

Por alguna razón estamos circulando permanentemente alrededor de un saber menor cuya propia enunciación, "sociología", es una enunciación que recuerda todas las farmacopeas, los encasillamientos y anaqueles de las trastiendas de pequeños gabinetes de insidiosas investigaciones clasificatorias. Muchos años después, ciertas grillas clasificatorias se siguen llamando "boxes", muchos años después profesores siguen repitiendo ciertos esquemas de clasificación. ¿Por qué razón seguimos alrededor de un saber cuya enunciación misma nos recuerda su pasado vinculado a la historia del hospital, a la historia de la clasificación de las personas, a la historia del mando y de la orden en el ejército? Por alguna razón que tiene que ver con la cantidad de pasillos que ha sabido recorrer una ciencia, que se decía ciencia y que al mismo tiempo tenía esa vertiginosidad. Ernesto Villanueva, muy joven y en esa brecha del año 1973, sociólogo, fue rector y en la brecha que se correspondió con el año 1983 otro sociólogo, Francisco Delich, fue rector, esta vez quizás menos ilusionado respecto a la capacidad compulsiva que tenía ese conocimiento terminado en "ía". En "logía". No es lo mismo que Medicina, no termina en "logía". No es lo mismo que farmacia. Sí es lo mismo que Odontología, un saber que termina en logía, cercano a los que terminan en nomos, como Agronomía. Hay algunos que se conforman con su "logía", su "nomía" y sin embargo es notable la diferencia, y me da la impresión de que es Medicina la que contiene la mayor cantidad de posibilidades de que disponemos para pensar al mismo tiempo un edificio, una profesión, un conjunto de saberes y las incisiones sobre el cuerpo humano. Y su nombre, sin embargo, no alude ni al "nomos" ni al "logos".

Ninguna Facultad logra en todos sus planos reconocer su propia aventura de conocimiento. Para esa Facultad, con tener graduados basta. Porque los graduados están en laboratorios, hospitales, y al mismo tiempo, originan ciertos saberes muy perdurables. Son de algún modo los que resumen una cierta novelística preservativa de una sociedad que tiene que ver con Medicina, con la forma en que se abren cadáveres, con la forma en que se considera al cuerpo, contiene esa parte más ancestral del saber que es curar a alguien a través de ciertas manipulaciones y conjuros. Lo más odioso y lo más esperado por muchas personas que sólo tienen esa última esperanza: que se les manipule el cuerpo como curación. Volviendo a los pasillos: Viamonte 430 tenía todos sus pasillos invisibles en una Facultad de una arquitectura antigua, neoclásica afrancesada. Hoy lo podemos ver claramente. No era un edificio hospitalario, no era como éste de Marcelo T. de Alvear, que era una vieja maternidad, no era un edificio de departamentos, de oficinas de la calle Florida, que en la expansión de las Facultades la gente lo va ocupando en la ilusión de pertenecer a la misma facultad; esa fue una ilusión que gobernó la vida de Sociología durante bastante tiempo: pertenecer a una Facultad. Esa fue la ilusión del sociólogo. ¿A qué Facultad?: a una que se llamaba de Filosofía y Letras, que es un nombre genial. En realidad tiene una "y", junta todo y no junta nada. Están las letras que es como decir literatura, el habla, la escritura, y esta la filosofía, que es decir todo y al mismo tiempo decir muy poco, si escuchamos a los profesores de Filosofía y Letras. Toda esa añoranza, de tener una Facultad a la cual pertenecía sin gustarle, convivía al mismo tiempo con el hecho de Sociología como una segunda alma, la conciencia política de esas facultades, solicitada en los momentos en que aparecían las brechas en el terreno histórico. El sociólogo era aquel que estaba escribiendo la historia, a veces invisible, de las organizaciones políticas, de las organizaciones sociales y de las formas de dominio en la sociedad argentina. Ésta fue la primera gran ocupación de la sociología; no es verdad que la sociología surge en la Argentina pensada en los términos científicos que prometió Germani. Surge como la oscura crónica de una revolución que escurría cualquier definición.

La obra de Gino Germani se hace inevitable e inesperadamente interesante hacia el final: es la obra de un gran pesimista, muy parecido a Martínez Estrada, al cual había combatido pero junto con el cual, irónicamente podemos afirmarlo ahora, había fundado la sociología en Argentina. Germani sufrió un gran disgusto, y por eso termina siendo tan pesimista como aquellos textos contra los cuales quiso fundar una carrera. Terminó igual, porque la sociología era la vasta y persistente ansiedad irrealizada por el poder de las personas. Esto no lo podemos ocultar de ningún modo. Por eso me da la impresión de que hay una cierta reluctancia a examinar el examen, a pensar el parcial, a pensar la fotocopia, a pensar las fotocopiadoras, a pensar de

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

qué modo leemos. Es una incomprensible incomodidad relacionada con la imposibilidad de aceptar el oscuro y frustrado origen de la sociología. Una incomodidad que nos obliga a preguntarnos si está bien que construyamos tantos metalenguajes, tantos presuntos conocimientos sobre aquellos conocimientos que queremos encarar, porque nos coloca en la difícil situación de las personas que continuamente piensan sobre lo que hacen. No es éste el caso del que no le gustaría actuar, del que no le gustaría la acción directa, del que no quiere comprometerse con lo que el saber tiene de rústico, de irreflexivo y por lo tanto de inmediato y productivo. La sociología que se hizo contra Germani, que a su vez la había hecho contra Martínez Estrada, es una sociología que se hizo muy rústica: habló los idiomas del poder, los reprodujo, los sigue reproduciendo. Escuchar a los profesores de sociología hoy resulta realmente interesantísimo, porque la mayoría de ellos produce un espectáculo conmovedor. Me incluiría. Producimos el espectáculo de que mereceríamos ser más leídos, más atentamente estudiados. En realidad, somos el testimonio museístico de los lenguajes que se usan para ocupar el poder. Sólo que a muchos de nosotros eso nos obliga a poner en práctica técnicas que no conocemos, fracasos seguramente escritos a los que no nos queremos arriesgar, a impedimentos que obturarían esa otra vocación que seguramente tenemos: la vocación de que no hay que impedir ninguna acción. Es la vocación de examinar lo que hacemos, examinar el examen, pensar que la crítica no tiene fin, fatigar a los alumnos con una larga cadena de observaciones sobre las observaciones, y preguntarnos permanentemente por el presente, de modo tal de desnaturalizarlo o desarmarlo. Un profesor así, que puede cuestionar una fotocopia, o un conjunto de fotocopias, nos está quitando las rutinas más obtusas que tiene la universidad, pero al mismo tiempo produce cierta libertad del saber que no corta nuestra vida, no nos imposibilita ser libres, no nos impide establecer todo tipo de vínculos y no nos imposibilita acceder a los pasillos invisibles que recorren la Facultad hacia otros destinos.

Entonces, los pasillos de esta Facultad que siguieron recorriendo aquellos que no se preguntaban qué fotocopias usaban, qué saberes citaban, de qué autores se consideraban el emisario virreinal en un país como Argentina, que es un país sin filosofía y con ciencias sociales, un país de lectores agudos y creativos. Pero seguramente desde José Ingenieros y el propio Martínez Estrada –quizás Germani, no sé si agregar a José Aricó– muy poco es lo que se ha desarrollado en términos de un pensamiento que podríamos decir respira de algún modo la historia de los edificios por los que atravesamos. Lo que estamos haciendo hoy no respira, no sólo porque los edificios se tornan cada vez más arquitectónicamente irrespirables sino porque los pasillos invisibles están demasiado obturados, no sabemos qué otros pasillos construir con la historia, con la política y los compromisos autoexaminadores de la universidad.

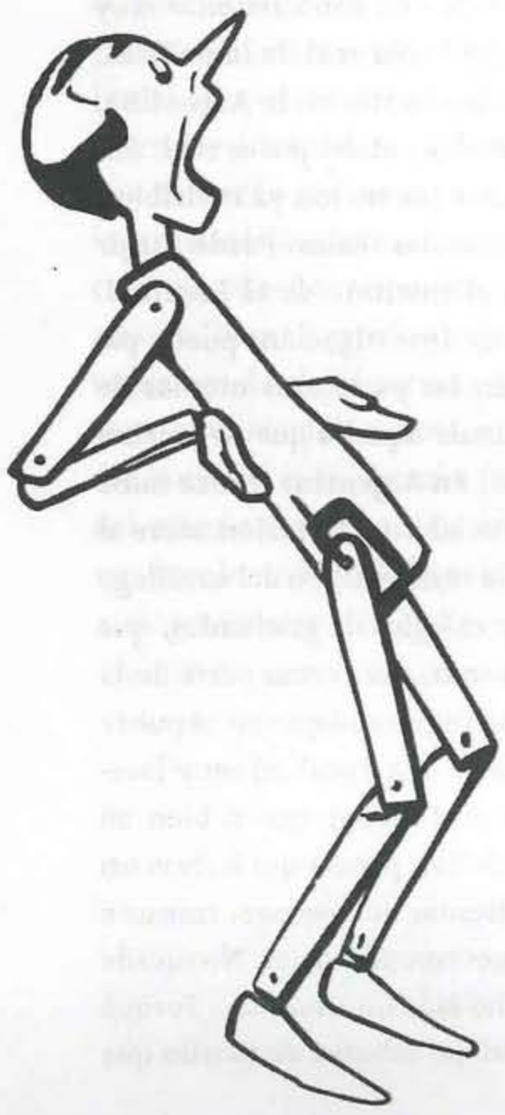
Después de la Facultad de Viamonte 430 me tocó ir en el año 1964 a la calle Independencia, donde hoy está Psicología. Ése fue el segundo paso que yo di, y es el segundo paso de toda la Facultad de Filosofía y Letras, porque siempre había estado en Viamonte 430. Por eso Ernesto Laclau le dedica su último libro a un edificio, donde dice que "todo empezó". Dedicar un libro a un edificio también significa dedicárselo a ciertos libros, a ciertas revistas, a ciertas personas, a ciertas discusiones y ciertos bares, y a ciertas librerías. Quiero mencionar una de ellas: la librería Verbum, que estaba justo enfrente de la Facultad. Era una de esas librerías antiguas de Buenos Aires que tenía en la pared las fotos dedicadas al dueño de todos los poetas y escritores de aquel momento. Decir Viamonte al 400, donde hoy está la universidad, era decir la historia de ciertas revistas, de ciertas resistencias, era pronunciar ciertos nombres malditos, era decir Oscar Masotta, era decir –sin duda– los hermanos Viñas, y era decir –de algún modo– lo que podría haber sido el terreno de experimentación de lo que fue el futuro de la Facultad de Ciencias Sociales en la Argentina hasta hoy. En esa Facultad hicimos una primera huelga en contra de todas las metodologías "empiristas" en ciencias sociales. Hay una conocida ironía de las personas por la cual no hacen más que combatirse a sí mismas. En esa huelga tuvo un papel preponderante, según recuerdo, Heriberto Muraro, que hoy emplea justamente todas esas metodologías.

Ahora bien: ¿esta Facultad estudia la política, estudia la sociedad? No, me parece que no. Hace algo que es interesante también: hablar del mismo modo en que habla la política en esta sociedad. Eso es interesante. ¿A eso puede llamárselo, exclusivamente, construcción del conocimiento, ese concepto pomposo que a veces se usa? No, no creo que se lo pueda llamar exactamente construcción del conocimiento. Parece un conocimiento muy especular, muy atado, reproducción empírica del habla real de la política, una pequeña garantía respecto de los poderes circulantes en la Argentina, porque al final aquí se habla en ese idioma homólogo al del poder real. Entonces, ofrece garantías. Hay canales, hay pasillos que no son ya invisibles, porque son pasillos de homologación de redes sociales reales. Puede surgir en esta clase, puede dar la vuelta y entrar en el Instituto de la Facultad. Puede salir del Instituto e ir a otro instituto de investigación; puede pasar menos por los bares, quizás, donde se tejen las ya escasas utopías de la política argentina. Finalmente, puede construir aquello que Argentina nunca tuvo: un destino de sociólogo profesional. En Argentina nunca hubo sociólogos profesionales. Por eso creo que es crucial esta discusión sobre si esta Facultad da definitivamente el paso hacia la construcción del sociólogo profesional en la Argentina. Es cierto que hay colegios de graduados, que efectivamente el tema preocupa a muchas personas, que forma parte de la angustia vocacional y política de muchos, es una inquietud que no se puede disfrazar de ningún modo. Efectivamente, ésta es una Facultad muy lacerada por diferencias irreversibles en el cuerpo profesional, que si bien no impiden armar una lista electoral única sí impedirían pensar que habría un monolítico cuerpo profesoral, una ciencia unificada, homogénea, con una historia enteramente asumida y con realizaciones comprobables. No sucede así, lo cual –en mi opinión– hace las cosas mucho más interesantes. Porque recuerdo el sabor de los viejos pasillos, de los viejos saberes de pasillo que

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

conducen en Argentina a las formas del conocimiento. Un conocimiento que, sin dejar de autointerrogarse, representa la forma más terrible del conocimiento (aristotélicamente, diríamos "más ereccionante"). Se confunde mucho con la pasividad, por eso es muy sutil, y al mismo tiempo no sólo no impide sino que los paneles corredizos que deja ese saber hacia la real política argentina son muchísimos.

Bueno, ya pasé a Independencia, Independencia al 3000, 3065, las direcciones se pueden recordar como uno recuerda las de su casa y de los lugares donde estuvo más tiempo: Viamonte 430, Independencia 3065... Era un viejo convento, no había sido construido como una Facultad. La Facultad de Filosofía y Letras, y Sociología, que se entromete en ella en los años '60, estaba en un edificio que había sido construido en 1903. Y ahora –estamos a fines de la década de 1960– la carrera de Sociología estaba en un convento. Cuando entrábamos nos reíamos, porque todavía estaba en la puerta el nombre de las Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús. Y estuvo mucho tiempo, hasta que al final alguien lo sacó. No sé qué celador, qué bedel prudente limó el nombre grabado en cemento de relieve, que por mucho tiempo siguió declarando la presencia del orden monástico en ese reducto de revolucionarios. Ese edificio había perdido su destino. En los años '60 tenía la carga de ser la Facultad de Filosofía y Letras, donde todos fuimos, con Borges. Borges fue con su Swedenborg o su Shakespeare, e insistió en no tomar examen a sus alumnos, y nosotros –que éramos los que tomábamos examen– inventábamos formas de tomar examen en las que se notaba inmediatamente el afán político que nos movía. No sé si hoy lo deberíamos hacer así; creo que ya no lo hacemos así. Y tampoco sé si hoy, pensándolo retrospectivamente, habría que suponer que eso estuvo bien. Pero nos llevaba a convertir el examen tomado en una Facultad en un acto político, y a la ciencia en un lugar en el que se daban cita todas las contradicciones de una sociedad. ¿Teníamos derecho a hacer tal cosa? Yo, que lo recuerdo con nostalgia pero también con angustia, recuerdo los exámenes que tomábamos. Eran actos panfletarios, de deliberación y compromiso político. Eran actos por los que rondaban las estampas de Mao Tse Tung, de Perón, del Che Guevara, de Lenin, de las organizaciones guerrilleras. ¿Teníamos derecho a hacerlo? Ignoro si lo teníamos... yo lo hice; otras personas no lo hicieron. Los que no lo hacían percibían con mucha claridad; una claridad que no les debo envidiar, porque esa claridad de alguna manera los privaba del arrebatamiento de la época. Habría que diferenciar los motivos epistemológicos de los motivos políticos, los compromisos académicos de los compromisos políticos. Extendida hasta las últimas consecuencias, esa diferenciación da como resultado esta ambigua Facultad de Ciencias Sociales.



Creo que resulta muy difícil recordarnos allá por los años '60. Los que pasamos esos años y que en aquel momento pensamos la alegría de escribir artículos en revistas políticas, creo que hoy los consideraríamos órdenes de captura contra nuestro propio presente. En realidad, uno no sabe realmente si el pasado de los que tuvimos alguna actividad en los años '60 nos impediría este presente tan distinto, o si este presente es tan balsámico que nos impide preocuparnos por aquel pasado que ya todos nos disculparon. Yo no sé bien cuál es el pasado biográfico que podría adjudicarme, pero tampoco sé si colectivamente se lo puede adjudicar a la Facultad y a sus pasillos. La Facultad, en Independencia 3065, era un gran hall, muchos de ustedes lo conocen, en el barrio de Boedo. En los años '20 había habido una gran polémica: Boedo y Florida. Bueno, la Facultad no la recordó, porque la Facultad tenía otros pasillos, ya había mucha guerrilla. Ya los exámenes estaban muy politizados. Había una escalera muy angosta que provocaba aglomeraciones. Esa escalera todavía no se ha modificado, es una escalera que servía para las monjitas; pero los estudiantes de sociología, de psicología, de historia, también usaban esa escalera. Y lo hacían de una manera espectacularmente "hablativa", digamos. Muy narrativa, como sucede en las escaleras de esta misma Facultad: hay mucha narración política. Del primero al quinto piso se pueden leer, aquí, historias alucinantes. Historias de este país y de otros países verdaderamente remotos.

Aquella Facultad tenía dos entradas, una por la calle Urquiza y otra por Independencia. Esto era muy útil en momentos de ocupación de la facultad, cuando la cercaba la policía. Había también muchos bares antiguos, la vieja Unión Ferroviaria, el cine Unión, el bar Unión. El barrio se mantenía tal cual como en los años '30, cuando la Unión Ferroviaria había construido un magnífico edificio, un art-decó, revolucionario para el movimiento sindical de aquel entonces. Ese viejo edificio de la Unión Ferroviaria, que aún se conserva, alojó a la primera gran CGT que hubo en Argentina antes de que el peronismo construyera la actual, con el edificio de líneas racionalistas de la calle Azopardo en esquina con Independencia. El gran edificio sindical de la Unión Ferroviaria marcaba el ritmo del barrio: el gran cine del barrio se llamaba Unión, y estaba en el mismo edificio que la Unión Ferroviaria, y el único bar importante del barrio también se llamaba Unión. En el otro bar, que se llamaba Buenos Aires, recuerdo que una de sus mesitas era una máquina de coser que la dueña del bar modificó y puso ahí. Los 5000 alumnos de Sociología y Psicología, hordas fanáticas y famélicas, que buscaban a sus padres primitivos, Freud y Durkheim, arrasaron con todo eso. Arrasaron con la memoria ferroviaria del barrio y con el bar Buenos

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



Aires, y crearon los bares Sócrates, Platón, Prospectiva, Perspectiva, Proyección, Introyección, Retroversión. Apareció un bar Boliche y otro Bowling. Los nombres se iban mezclando; el bar Buenos Aires se siguió llamando así, pero inmediatamente todas sus mesas se modificaron. Bueno, no tan inmediatamente; me parece que sus dueños conservadores querían aprovechar la oportunidad pero sin embargo la máquina de coser seguía allí. Ahora quien vea el bar Buenos Aires puede percibir el impacto que causó la Facultad. Fue un impacto con pasillos aeroespaciales. La Facultad estaba comunicada con el pasado y con el presente del país: los pasillos eran mucho más que aquellos grandes cartelones que se colgaban en el hall de la facultad. Los carteles eran enormes porque así lo permitían las grandes dimensiones del patio central. Se hacían carteles tan pero tan grandes que tapaban la visión. Hasta tal punto que, si me disculpan, puedo contar una anécdota.

El decano de aquel momento era José Luis Romero, que para mí fue el último gran decano que tuvo esta universidad, es decir, el último gran profesor que se animó a cumplir tareas administrativas. Así que yo lo recuerdo con mucho cariño. Un buen día Romero amenazó con renunciar si no se sacaban los cartelones que impedían caminar por los pasillos de la Facultad. Aquellos eran años en los que no se podía hacer otra cosa más que pegar grandes cartelones. Y efectivamente renunció. Nadie creyó que fuera a renunciar de verdad, pero renunció. Recuerdo una noche terrible, en que hicimos un viaje arltiano a Adrogué, él vivía en Adrogué, para pedirle a José Luis Romero que por favor no renunciara, que no íbamos a pegar más carteles hasta determinada altura, que íbamos a dejar veinte centímetros para la comunicación de Bedelía, en fin... La cuestión es que José Luis Romero dijo que no, "no vuelvo más a esa facultad", y efectivamente no volvió más. Cuando volvíamos en el viejo tren, a las dos de la mañana, después que nos endilgó una filípica moralista-laica y una especie de historia social de la Argentina que terminaba en el peronismo, pero que comenzaba muy lejos (por eso salimos a las dos de la mañana.), Daniel Hopen, que era el delegado estudiantil de la Facultad, y que había sucedido a Marcos Schlaster en esa entidad que se llamaba Delegación Estudiantil, comentó algo, con esa especie de desesperación que tenía él: "que le vamos a hacer, es un viejo socialista". Porque Daniel Hopen fue un gran dirigente político, un gran orador, quizás el último gran orador de la vida universitaria argentina, uno de los grandes oradores trotskistas, uno de los cadáveres argentinos sin memoria, porque no veo que salga nunca en los recordatorios de *Página/12*, en fin, por eso esta noche lo quiero recordar acá, por lo menos como un gran orador, era también un gran trotskista, aunque hoy no sabría definir muy bien qué es un gran trotskista. Pero algo cierto es que un gran trotskista es un gran orador: siempre que hablaba lo hacía por veinte minutos, media hora, y ponía el mundo en sus manos. Efectivamente, antes de la televisión había una

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

escuela de la oratoria, que también pasó por esta Facultad y se perdió con estos nombres, con estos grandes nombres, que hacían política –creo– para poder hablar, para poder subirse a una escalera y endilgar un gran discurso. Me parece que allí se hacia notorio el gran placer de la oratoria, donde se unía cierta vocación universalista y cósmica del trotskismo. Pero había algo que Daniel Hopen no entendió de Romero en esa noche terrible, cuando Romero –el viejo socialista laico– dijo que no. Open, el gran orador trotskista, que le fue a pedir "tácticamente" que no renunciara, salió diciendo aquello de que era un viejo socialista. Muchas veces tuvimos que decir eso de nuestros viejos profesores: "viejos socialistas". Si hoy José Luis Romero dirigiera esta Facultad sería un ultraizquierdista.

Bueno, los pasillos obligaron nuevamente. Voy a recorrer más rápidamente los pasillos que faltan, del convento al hospital, al Hospital de Clínicas demolido. Otra vez un edificio que no nos pertenecía. En el Hospital de Clínicas hubo tiroteos, esa parte de la historia se me pierde, porque yo ya no estaba, pero escuchaba los tiroteos. Yo estaba en la Facultad de enfrente, la de Ciencias Económicas, en esos momentos. Para mí era mi vieja Facultad, la facultad donde me había recibido, donde había desarrollado mis compromisos políticos, esa facultad donde entonces escuchaba tiroteos. Los tiroteos sonaban en el lugar donde estaba el viejo Hospital de Clínicas, que no podemos considerar que no fuera fruto de un gran momento edilicio y político de la Argentina. Ahí están los viejos bustos que hoy podemos ver en esa plaza. Los bustos no los tiraron abajo, son de los prohombres de la medicina, que ponían audaces inyecciones o descubrían el veneno de las víboras. La iglesia también quedó. Y al mismo tiempo, es una parte de la memoria de la sociología argentina la que transcurrió ahí sin saber que secretamente enlazaba con los verdaderos fundadores médicos de esta disciplina, sin duda, un Ramos Mejía. Luego hubo que ir a Derecho, y luego al edificio que se compartía con Arquitectura. Visitantes, trashumantes, expulsados, marginales, errantes... Es una historia de edificios, de viajes, de trenes nocturnos, de grandes figuras de la política, de la oratoria, de grandes dramas políticos, de grandes guerrilleros argentinos. Una gran historia en un lugar donde no hay un gran saber. Eso, de algún modo, no deja de ser interesante. El saber es pobre, pero las historias calcan como esos instrumentos que se venden en las calles, con un espejito, que sirven para calcar de un lado a otro, el dibujo de la historia política argentina. Me parece que eso no debe desdeñarse en el momento de contar la historia política, pedagógica y académica de la facultad, o de la carrera.

Porque además no se sabe bien qué es. Es un producto inoportuno, que nace maldito, que no tiene clara conciencia de sus potencialidades, que no sabe estrictamente cuáles son sus dimensiones científicas, que origina un profesionalismo que no está en condiciones de atender todos los compromisos de vida que esta facultad originó. Entonces, cuando en este edificio recorremos los pasillos de la Facultad, efectivamente podemos festejar los saberes de pasillo que son rebeldes, ese lugar donde se pegan carteles, aunque las agrupaciones estudiantiles ahora pegan muchos carteles en las aulas. Ése es un indicio de debilidad. Es un indicio de debilidad porque creo que es en los pasillos donde se construyen las verdaderas alternativas. Las agrupaciones estudiantiles que antes entraban raudas y podían sentirse disputando el poder al profesor, que intimidado concedía que hablaran; hoy son mucho más cautelosos para pedir la palabra al profesor cuando entran con sus volantes. Y de algún modo suponen que el pasillo es de nadie, es un lugar inhóspito, neutro, donde se camina rápidamente por las escaleras. Incluso ahora no prohíben tomar el ascensor, de modo que puede perderse la fabulosa narración política que cuentan los pasillos, este mercado de propaganda electoral, pero también estos pasillos donde cualquier mercachifle hace su publicidad porque hay un público y hay un mercado, hay publicidad de revistas, de viajes a Miami con descuento, no hay ninguna publicidad microscópica ni macroscópica que se deje de hacer en los pasillos de esta facultad. Cuando la publicidad política entra en el aula señala una debilidad del movimiento estudiantil. He ahí el lugar donde el movimiento estudiantil dice: ¡pero no leen los carteles! Este estudiante que pasa sin leerlos es el que tenemos que descubrir, interceptar, en el lugar donde está recogido, o en el lugar donde finalmente encuentra su realización: en el misterio del aula. Porque el aula es misteriosa. Me parece que es el lugar donde se reproduce la más vieja escena del drama del conocimiento: el hablar, el refutar, el neutralizar, el salir puteando en silencio. Son todas figuras del conocimiento que dudosamente vayan a desaparecer nunca, por más grabadores que haya en las aulas. Aún cuando las aulas terminen siendo como los bancos, con cámaras filmadoras que comuniquen con su terminal en el despacho del decano, quien –como en los aeropuertos– vea simultáneamente todo lo que se está diciendo en cincuenta clases al mismo tiempo. Un método muy recomendable para volver loco a cualquiera, no solamente a los decanos.

Aunque se hiciera ese panóptico de la facultad, creo que la vieja idea de un escritorio, de una clase y de los profesores que hablan es casi indestructible. Digamos que tienen el mismo valor que las *Confesiones* de San Agustín, de la *Crítica de la razón pura* de Kant, del *18 Brumario* de Marx o de *Operación Masacre* de Walsh. Aún seguimos pensando en esos términos. No sé si decir que mientras haya profesores dispuestos a invocar esos nombres, aunque sea mal, la vieja comedia del conocimiento se va a seguir realizando. En ese lugar es, entonces, donde la relación de la clase con el pasillo es no sólo indispensable sino que es una guerra permanente. El estudiante que entra... lo imagino así porque yo entré así a interrumpir clases de profesores. Alguna vez me atreví a interrumpírsela a Borges, y salí mal parado, porque Borges –el cuchillero– salió a enfrentar a lo que en aquel momento tímidamente representábamos: el movimiento estudiantil. Hoy los profesores no enfrentan a un movimiento estudiantil, porque no lo ven hostil. El movimiento estudiantil debe tener hostilidades, diría, conceptuales. Sería preciso un movimiento estudiantil que reflexionara sobre sí mismo, que se cuidara de renovar el lenguaje, porque así se convertiría en el lugar efectivo de la reflexión política en la universidad. Pero finalmente está como todos, a la espera de que ocurra lo peor y sin azuzar su autorreflexión. Es el movi-

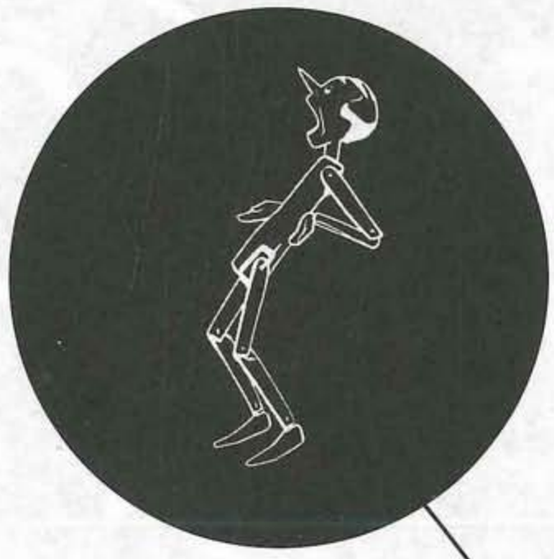
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

miento estudiantil que ve sólo territorial y tácticamente a la facultad, que la percibe como lugar de acumulación de poder, como ocupación de espacios, de territorios, etcétera. Ahora el movimiento estudiantil habla como los profesores que hablan como los políticos, que hablan en términos de un silenciamiento de los estudiantes que ellos fueron en los años '60, obligados a rechazarlos como aquel secreto tesoro que de algún modo podían contener o rememorar. O incluso lo digo mal: muchos recuerdan aquel tesoro porque al final es una forma de destacar muy galantemente que no está mal que las épocas cambien a las personas; yo pienso lo mismo. Y finalmente, con mayor o menor elegancia, podemos recordar a los estudiantes que fuimos en aquellos años, que a su vez reproducen como reflejo de un espejo muy fiel a los del movimiento estudiantil de hoy, que están anunciando a los futuros diputados y senadores, a los futuros ocupadores de espacios, futuros acumuladores de poder.

Bueno, pero es deber del movimiento estudiantil, es deber de los profesores y de una facultad neutralizar esa historia por lo menos en un punto: en el punto donde de vez en cuando –no sé si siempre– debe declarar como lugar absolutamente indispensable el lugar de la autorreflexión, el del autoreconocimiento, de la gratuidad del conocimiento y del hecho de que debe cesar el intercambio para que haya saber. El lugar donde se hace algo por nada. Pero ese nada es por algo también, como decía Marcel Mauss. Ese algo viene con la historia, viene con otro tipo de recompensas, con ciertas fórmulas de la amistad, con ciertos huecos que se crean en lo social cuando hacemos esto, que se retribuyen, ya sea cuando los de arriba nos dicen que somos unos boludos, ya sea suponiendo que esto puede ser un recuerdo interesantísimo en la memoria de quienes hayamos participado en un acontecimiento como éste, por ejemplo, el de hoy. Entonces, la posibilidad de suponer que el pasillo, que nos molesta, puesto que el aula está sonoramente encapsulada a las nueve de la noche entre los que pasan con su murmullo inacabable –son los que vienen de reírse del profesor de la hora anterior– y los colectivos de las líneas 39, 152, 12... Tendríamos que enorgullecernos, son las líneas de colectivos más importantes del país las que pasan por acá, cargando miles y miles de pasajeros a los que no les interesan para nada nuestras historias y que por supuesto tampoco quisieran ser responsables –ni aun involuntarios– del ruido vital que causan superponiéndose con nuestros conceptos fundamentales.

También yo veo esto como parte de una lucha que por supuesto me molesta, pero no sería un ecologista más de nuestra facultad. De todos estos itinerarios, de esta historia edilicia, de la vieja Facultad de Filosofía y Letras, con su patio andaluz, conventos, hospitales, de esos inenarrables edificios del desarrollismo de los años '50 y '60 como la Ciudad Universitaria, de esta Carrera a la que nadie quiere, quizás nosotros seamos los últimos enamorados equívocos de esta Facultad. Porque la maltratamos, decimos que la sociología así como está es un saber que tiene muy poco que ofrecer y que ofrecernos, y a pesar de todo, la persistencia con la cual seguimos viniendo acaso se debe a que querríamos leer una historia en los cinco pisos que atravesamos, una gran narración política en el pasillo. Creo que es por eso que seguimos viniendo, aun los más jóvenes, y por eso quisiera evitar hablar como un viejo conocedor de pasillos y festejador de las inscripciones y grafitis en los baños, que son como verdades ocultas pero secretos a voces. Venimos porque alguien creó esos vacíos, esos apellidos de la extraña inmigración argentina que pasaron por esta Facultad y que formaron parte de un largo encadenamiento de pensamientos irrealizados, como éstos que estamos haciendo ahora. Quizás lo que nos convoque, lo que nos mueve a seguir en esta facultad y en esta carrera que tanto criticamos, es que –impropia como es, incapacitada de pensarse a sí misma– de algún modo nos recuerda todo aquello que involuntariamente pasó por ella, como si fuera un papel vegetal, algo que imprime involuntariamente todo lo que se le pega. Y eso sí lo hizo bien. Esta Facultad coleccionó grandes vidas y grandes pensamientos, y lo sigue haciendo. Es un lugar que cuando clasifica lo hace mal, pero cuando colecciona lo hace con partes muy vitales de la historia política y de la historia del conocimiento en la Argentina. Sigue siendo un compromiso que nos gusta, a pesar de que para decir que nos gusta tengamos que hacer todos estos malabares de pasillo y crear todas estas alternativas tan fatigosas, que suponen decir que no nos gusta. Así, si se entiende esta paradoja, creo que puede entenderse el secreto fundamental de lo que hacemos.

Palabras de inauguración de la Facultad de Ciencias Afines dichas en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires el día 16 de noviembre de 1993 en la calle Marcelo Torcuato de Alvear al 2200.



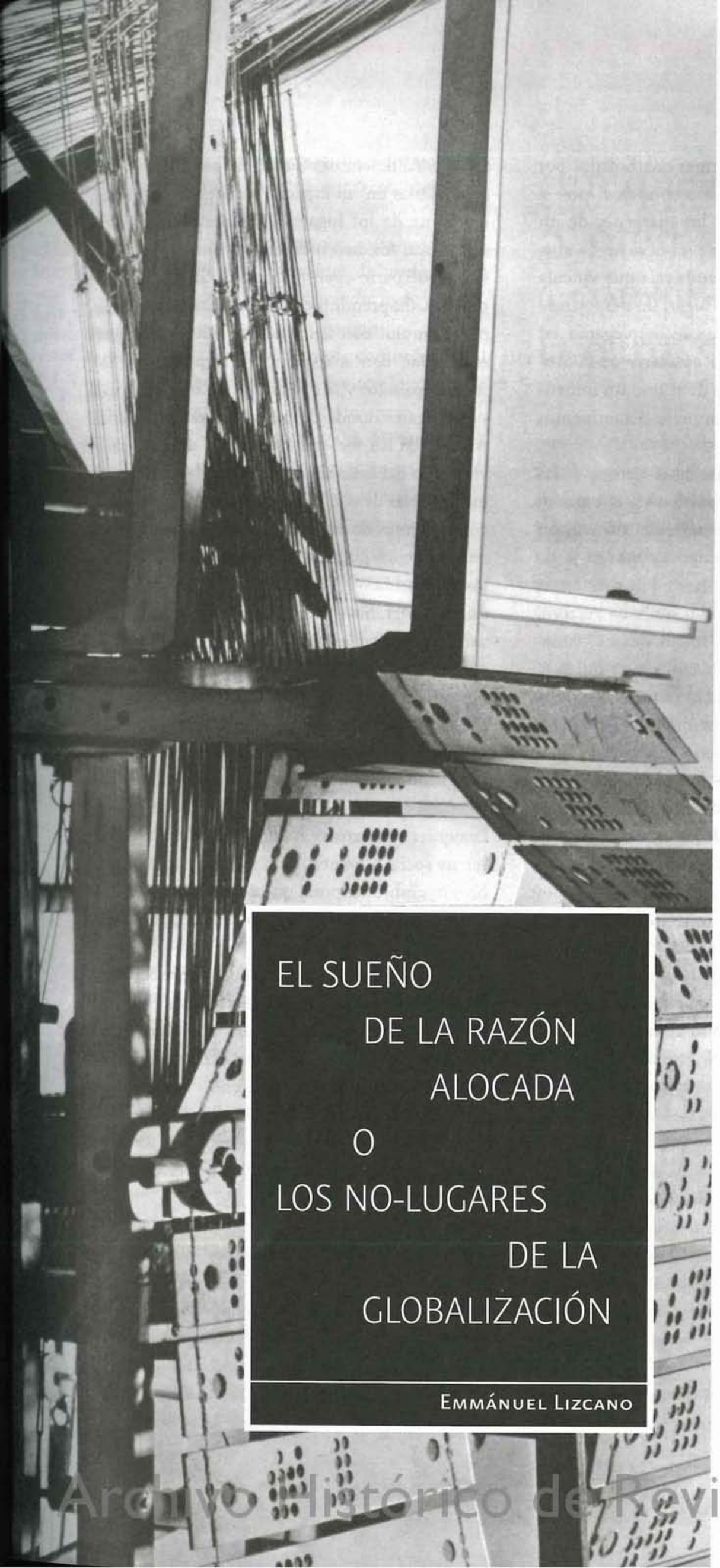
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

LOS PRINCIPIOS DE LA TÉCNICA

EMMÁNUEL LIZCANO

LEWIS MUMFORD

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



EL SUEÑO DE LA RAZÓN ALOCADA O LOS NO-LUGARES DE LA GLOBALIZACIÓN

EMMÁNUEL LIZCANO

La llamada globalización puede pensarse como la realización planetaria del delirio utópico que imaginara aquella burguesía centroeuropea del siglo XVII y que se plasmaría en la ideología de las Luces. Sus aspectos hoy más sobresalientes (los políticos, económicos y técnicos) son impensables sin el soporte del imaginario ilustrado que en la actualidad alumbra el panorama mundial, a derechas y a izquierdas. De la sustitución de los lugares por un espacio abstracto, literalmente desolado, emerge una razón y un individuo también a-locados (abstraídos o extraídos de los contextos concretos) que se edifican en los no-lugares globales. El mercado mundial o la red informática global se cuentan entre los más celebrados de esos no-lugares, pero se soportan en los construidos bajo el brillo asolador de las Luces: el laboratorio científico, el aula escolar, el despacho del experto y del burócrata. El lenguaje de plástico que de ellos fluye y llega a impregnar el planeta es la lengua propia –necesariamente im-propia– de la Era Global. Pensar lo otro de la globalización, si ello es posible, pasa así por pensar lo otro de las Luces. Acaso las sombras, esos lugares imprecisos donde se diluyen las identidades, se negocian las diferencias y lo común no se identifica con lo público ni con lo privado.

Lo global es local. La afirmación es, evidentemente, paradójica: el todo no puede ser una parte de sí mismo. Semejante a las habituales paradojas en teoría de conjuntos, conduce, como ellas, a una 'aporía' o callejón sin salida, pues lleva implícita una contradicción. En la mejor tradición griega y, posteriormente, occidental, deberíamos evitarla desandando el camino andado y salir así del *cul de sac*. Lo global no puede ser local pues, de serlo, quedarían en entredicho principios lógicos elementales. Ahora bien, cuando Aristóteles sentaba estos principios lógicos andaba también buscando los topoi, los 'tópicos' o 'lugares comunes' compartidos por todos los atenienses. Y los unos se le mezclaron con los otros[1]: la contradicción lógica y las paradojas que llevan a ella son inadmisibles porque atentan contra el sentir común de todos los ciudadanos. No es casualidad que 'paradoja' signifique, literalmente, 'contrario a la opinión recibida y común (*doxa*)'. Para esa Razón que es razón de Estado, lo global no puede ser local.

El placer que los antiguos taoístas encontraban en las paradojas era, por eso mismo, un placer tanto intelectual como político: la paradoja es disolvente. En lugar de retroceder atemorizado ante la contradicción que se agazapa en ella y correr a refugiarse en los lugares comunes de su tribu, la paradoja invita al sabio a adentrarse por el callejón y buscar una salida precisamente en la disolución de los tópicos compartidos[2]. Intentemos aquí este camino, aunque

Juego aquí con la ambivalencia que tiene en español la palabra 'alocada'. Así, 'razón a-locada' como razón sin *locus* o lugar propio, pero también 'razón alocada' como razón enloquecida, o razón irracional. Acaso también convenga indicar, para el lector/oyente poco familiarizado con la cultura española, que el título hace también referencia al grabado de Goya titulado "El sueño de la razón produce monstruos".

1. Véase, de José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*. Editorial Alianza, Madrid, 1979.

2. Véase "Sobre la identidad de los seres", capítulo 2 del libro de Chuang Tzu, *The Inners Chapters*. Mandala, Londres, 1986.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

nuestra tribu se postule como tribu global bajo el nombre de Humanidad.

¿En qué sentido lo global es local? ¿Cómo, entonces, ha podido llegar a consolidarse esa impostura en la que la parte se dice por el todo? El cambio de perspectiva que conlleva el ver la parte como parte, ¿en qué altera nuestra percepción de las identidades y las diferencias? Vayamos por partes.

La tribu burguesa

Cuando despuntaba el siglo XVII empezaron a tenerse noticias de cierta tribu cuyos mitos y rituales, tan fantásticos como suelen serlo todos, presentaban no obstante unos rasgos insólitos. También para estos indígenas la naturaleza hablaba, pero no mediante sonidos e indicios, sino en un lenguaje cifrado que sólo unos pocos de ellos, y desde luego ningún extranjero, podía descifrar. La naturaleza en que vivían estas gentes no era un ser vivo sino un libro, y el lenguaje en que estaba escrito creían que coincidía con el que algunos de ellos habían inventado y al que llamaban *Ars Magna* o también matemáticas. Quien no domine tal lenguaje –decía uno de sus oráculos– "es imposible que entienda una sola palabra sobre la naturaleza"[3]. Las culturas orales que circundaban los burgos en que vivían dispersos los miembros de esta curiosa tribu ya conocían de antiguo a los adoradores del libro. Llevaban siglos soportando el desprecio por sus hablas vulgares, a cuyo ejercicio llamaban analfabetismo, y por sus saberes, tenidos por meras supersticiones. A su desdén, solían oponer la burla[4]. Tanto cuando el libro en el que se suponía encerrada toda verdad posible estaba escrito en latín como ahora, que decían lo estaba en lenguaje matemático, solían burlarse de esa creencia en que sólo se accede a la verdad mediante jergas que no habían aprendido de ninguna madre. Pero no podían ni sospechar que las nuevas armas enarboladas por estos neo-indígenas los iban a condenar, pese a su inofensiva apariencia, a los márgenes de un mundo que pronto dejaría de ser el suyo. La abstracción, esa extracción de toda raíz que vincula las palabras y las cosas a un lugar, irá despejando ese nuevo espacio en el que se desplegarán las formas de la globalidad. El *bulldozer* de la abstracción no irá dejando tras de sí sino un inmenso rastro de raíces a la intemperie. Examinemos sólo algunas de ellas.

Si, con la escritura, la palabra-en-el-tiempo de las culturas de la voz pasa a ser palabra-en-el-espacio, con la invención de la imprenta[5], a la abstracción del sonido nuestros neo-indígenas añaden la de la mano del copista: palabra que nadie pronuncia y nadie escribe: las cosas como son[6]. La palabra, desarraigada de la voz y de la mano, de las circunstancias concretas de quien la emite y de quien la recibe, flota libre en el espacio homogéneo de la página en blanco, donde permanecerá ya fija e idéntica a sí misma para todo sujeto y en toda ocasión. No puede extrañar que el destino de esa palabra, ya abstracta, sea devenir palabra matemática. Los nuevos "sacerdotes enmascarados"[7], al sustituir el latín por las matemáticas como lenguaje de conocimiento, no hacen sino romper incluso el vago vínculo que aquel podía mantener aún con una lengua que hubiera hablado alguna vez alguna gente, es decir, con los afectos y emociones, los gestos y los sabores que se pegan siempre a toda lengua que se aprende oyéndola hablar desde pequeño en el seno de una comunidad[8]. Al desenraizamiento de las palabras para reinstalarlas en un espacio homogéneo y global, ignorante de los lugares y de sus características singulares, los neo-indígenas de los burgos –en su mayor parte– centroeuropeos añadirán otros muchos desprendimientos. Tal ocurre también, por ejemplo, con los vínculos que estas gentes mantenían con sus vecinos y compañeros, con sus antepasados y sus tradiciones, con su entorno y los lugares donde desplegaban sus actividades. Alguno de los mejores narradores de estos nuevos mitos del desarraigo nos han dejado imágenes memorables de cómo se percibían a sí mismos los componentes de esta curiosa tribu. Uno de ellos, natural de un pequeño burgo próximo a Bristol, los representa –en resonancia con la nueva máquina tipográfica– como "una página en blanco, vacía por completo de caracteres"[9], o también como algo que comienza siendo una "*tabula rasa*" o un "gabinete vacío": puro espacio arrasado, desamueblado, inerte. Otro de ellos, aficionado a contratarse como soldado mercenario, los imagina –y se imagina a sí mismo– como una "mente-en-una-cuba"[10], desvinculada no sólo de cualquier enseñanza y tradición, de cualquier ambiente social o natural, sino también de cualquier otro miembro corporal que no sea el propio cerebro metido en una cuba. No es necesario multiplicar las imágenes.

Lo que resulta increíble es que, por aberrantes que nos parezcan estas alucinaciones neuróticas, no sólo expresan la percepción que estas gentes tenían de sí mismas y de los demás, sino que, en el transcurso de sólo doscientos años, bandas fanáticas de "páginas-en-blanco" y "mentes-en-una-cuba" tomen La Bastilla y exporten a todo el planeta, con auténtico fervor misionero, su deli-

3. Galileo Galilei. *Il saggiatore* [1623]. Feltrinelli, Milán, 1965, página 38.

4. Véase, de Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Editorial Alianza, Madrid, 1987.

5. Así suelen presentarlo los posteriores narradores de aquel mito originario, aunque es bien sabido que la misma imprenta de tipos móviles ya había sido "inventada" en sucesivas ocasiones por los chinos, los persas.... si bien ninguno de estos otros pueblos la puso al servicio, como ahora la burguesía europea, de una voluntad de poder.

6. Véase de Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. FCE, México, 1987. Y en especial el capítulo: "Lo impreso, el espacio y lo concluido".

7. Friedrich Nietzsche. *Aurore*. «Oeuvres philosophiques completes», Tomo IV, Gallimard, París, 1980, página 138.

8. No es, pues, de extrañar, que el mismo poeta que hablara de "el libro de la naturaleza", escrito en "caracteres [que] son triángulos, círculos y otras figuras geométricas", suprimiera de tal libro olores, sabores, texturas y cuanto él llamaba "cualidades secundarias".

9. John Locke. *An Essay Concerning Human Understanding*, 1690.

10. Esta certera reformulación del conocido mito del *cogito* se debe a Bruno Latour. *La esperanza de Pandora*. Editorial Gedisa, Barcelona, 2001.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

rante concepción de las cosas. La Revolución de estos "tablas-rasas" hará de ese arrasamiento un proyecto político global.

Ese nacimiento –literalmente milagroso– del 'individuo', abstraído/extraído de todo lugar, contexto e historia, irá generando toda una serie de mitos que fundan esa modernidad que hoy se dice global. Desmembrada la comunidad, esa paradójica tribu no puede reinventar los vínculos sino en términos de un contrato entre 'mentes-en-una-cuba', un acuerdo entre socios tan fantástico como lo son las propias 'mentes-en-una-cuba' que se asocian. Hablamos de la invención de la sociedad, esa evidencia actual que, sin embargo, no deja de asombrar aún a muchos: "Por muchas vueltas que le doy –decía Mairena– no hallo manera de sumar individuos". La democracia censitaria, que imagina la voluntad general como suma de voluntades de mentes-en-una-cuba aisladas y numeradas, se devela así como el espacio político ideal, es decir, el no-lugar de lo político, el espacio que deja a lo político sin lugar: el espacio democrático es el lugar de la antipolítica. Y la urna, una metáfora de la cuba en que se aloja esa mente asocial del votante.

Abstracción y desarraigo

Esta construcción del espacio global sobre las ruinas asoladas de los lugares y sus singularidades se expresa con toda su desnudez –como no podía ser de otro modo– precisamente en el lenguaje que esta tribu de abstractores erige como paradigmático: el lenguaje matemático. En general, la ausencia de determinaciones concretas que caracteriza a este lenguaje hace de él un campo privilegiado sobre el que se proyecta el imaginario de cada cultura. Veamos, en un par de ejemplos, cómo construyen este campo las mentes-en-una-cuba. El primero se refiere al desarraigo de las mismísimas raíces... cuadradas; el segundo, a la primera invención del espacio bajo la forma de espacio coordenado.

Aunque para el hombre moderno, socializado desde la infancia en el lenguaje matemático, la expresión 'raíz cuadrada' o 'raíz del cuadrado' nada tenga que ver con las raíces mediante las cuales árboles o plantas arraigan en lugar, no era así para el hombre griego, el romano o el árabe o el medieval, como atestiguan los nombres que solían usar para referirse a esta operación aritmética[11]. Para ellos, calcular $\sqrt{9}$ –es decir, '*extraer* la raíz de 9'– consistía en averiguar la longitud de un segmento cuya potencia era capaz de *engendrar* un cuadrado cuya superficie es 9. Ese segmento es el lado o raíz del cuadrado, que se muestra así como algo vivo, capaz de crear, mediante su propio poder o potencia, ese cuadrado que de él extrae su alimento o *substantia*. Tras siglos y culturas de cuadrados enraizados, será el manierismo centroeuropeo del siglo XVII el que arranque al cuadrado de la raíz que lo nutre. Eso es precisamente lo que hacen el médico Cardano y el ingeniero Bombelli al postular, por primera vez, la existencia de raíces cuadradas de números negativos, unas raíces imposibles, literalmente u-tópicas: sin topos o suelo posible en el que afirmarse. Efectivamente, estas raíces, que Descartes llamará 'imaginarias', son un puro despropósito tan sólo posible para una razón tan a-locada como esas mismas raíces. ¿Qué otra razón podría pensar algo como $\sqrt{-1}$? ¿Cómo –si no es a-locadamente– puede pensarse el lado o raíz de un cuadrado cuya superficie es "menos que nada"? ¿De qué raíz puede nutrirse una falta o *lepisis*? Sin embargo, sin tomarse en serio ese delirio son imposibles de construir buena parte de las tecnologías que nos maravillan en la Era Global. No puede ser una mera coincidencia que, en los mismos lugares de Europa y en el mismo momento en que los cuadrados se quedan con sus raíces al aire les ocurra otro tanto a los 'bienes raíces', que –desde entonces y en virtud de esa pérdida de arraigo– podrán ya incorporarse a esa otra utopía que es el Mercado autorregulado. Veamos el segundo ejemplo.

Para aquellas mismas gentes griegas, romanas, árabes o medievales, el punto la línea y la superficie no están en el espacio. No sólo porque para ellos no hay tal cosa como 'el espacio', sino porque parecen construirse precisamente *contra el espacio*: para evitar que surja el espacio[12]. Esas figuras geométricas se definen como los límites o bordes de los cuerpos, es decir, aquello que los contiene o mantiene siendo ellos mismos, impidiendo que se des-borden y se aniquilen como tales cuerpos singulares, disolviéndose en un espacio ilimitado que, para aquellas gentes, era impensable. Así, superficies son, por ejemplo, las caras de un cubo; líneas, sus aristas; y puntos, sus vértices: corazas que segrega el cuerpo para mantenerse íntegro, límites que lo retienen en su lugar impidiéndole

¿En qué sentido lo global es local? ¿Cómo, entonces, ha podido llegar a consolidarse esa impostura en la que la parte se dice por el todo?

11. Para más detalles, véase "La 'raíz cuadrada': un concepto agrícola", en Emmánuel Lizcano. "La metáfora como analizador social", en revista *Empiria*, 2(1999), páginas 29 a 60.

12. No podemos dejar de destacar aquí el paralelismo con la tesis de Pierre Clastres (*La société contre l'État*, París, Minuit, 1974) que ve las "sociedades primitivas" como "sociedades contra el Estado", sociedades conformadas para evitar que la extracción/abstracción de una parte de ellas mismas sea capaz de imponerse sobre el todo (el común) y de suplantarle como representación suya. Pero la analogía del par Estado/Espacio frente al par lugar/comunidad no es sólo formal, pues se extiende –como vamos viendo– a sus respectivas génesis históricas.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

No puede ser una mera coincidencia que, en los mismos lugares de Europa y en el mismo momento en que los cuadrados se quedan con sus raíces al aire les ocurra otro tanto a los 'bienes raíces', que –desde entonces y en virtud de esa pérdida de arraigo– podrán ya incorporarse a esa otra utopía que es el Mercado autorregulado.

que se haga espacio, que se deshaga en el espacio. En la matemática china, más simbólica que visual, la importancia del lugar no se limita a la geometría y alcanza incluso al álgebra. Allí, el significado de un número depende del lugar concreto en que se sitúa, más aún, depende también del recorrido que se siga para llegar a tal lugar: hay tantos 'treses' como lugares en los que un 'tres' pueda emplazarse. Tanto significa el lugar que, aunque esté vacío, significa. El 'cero' no es otra cosa que ese lugar sin habitar. Si tantos historiadores de la matemática han pasado por ahí sin verlo –¿cómo lo iban a *ver*?– no se debe a otra razón que a la ceguera moderna hacia el lugar[13].

Frente a esta multiplicidad de lugares matemáticos, el espacio cartesiano se erige en paradigma del no-lugar. Arrancados/abstraídos de los cuerpos, los puntos líneas y superficies flotan "libres" en el espacio, sin otra referencia que la del centro de coordenadas: ese origen tan convencional como estéril, pues de él nada se origina. Puntos, líneas y superficies ya no definen el lugar que, a su vez, les da sentido: por primera vez, están en el espacio. Homogéneo e isótropo, ese espacio global recién estrenado no sabe de lugares que permitan distinguir a los puntos entre sí ni de trayectorias privilegiadas. Y será con esos nuevos elementos desarraigados/abstractos (puntos, líneas y superficies) con los que reconstruya esa caricatura de los lugares que son los recintos cartesianos o los conjuntos.

El recinto o conjunto en el espacio cartesiano se distingue del lugar por, al menos, tres rasgos fundamentales. Uno, los límites del lugar suelen ser más o menos difusos, frente a la "claridad y distinción" con que se de-limitan los recintos. Dos, aun cuando algunos lugares se definen con límites precisos, esos límites brotan de su propio interior: los lados son la piel del cuadrado, mientras que para el recinto, como el cuadrado cartesiano, son los límites (esas líneas abstractas que son sus lados) los que luego –sólo luego– definen al cuadrado como el conjunto de puntos que quedan cercados por dichos límites. El lugar, por lo tanto, se autogenera; el recinto se edifica desde una voluntad que le es exterior. Tres, los elementos del lugar son heterogéneos entre sí y están dotados de cualidades propias, pues su identidad proviene de las diferentes posiciones concretas que ocupan en ese todo que es lugar: un vértice de un cuadrado euclídeo no difiere sólo de un punto interior sino de cualquier otro vértice; por el contrario, todos y cada uno de los puntos del cuadrado cartesiano no disfrutan –¿o sufren?– de igual indistinción, siendo discernibles tan sólo por el número de ese Documento Espacial de Identidad que son las coordenadas cartesianas.

Espacio contra lugar

Si nos hemos detenido con cierto detalle en estas consideraciones geométricas es porque iluminan, al prefigurarlos en su idealidad pura, los dos grandes espacios globales posteriores: el espacio de la nación-estado, primero, y sobre él –que no contra él, como veremos– el espacio de la hoy conocida como Era Global. En la construcción del espacio cartesiano como arrasamiento de los lugares y en su posterior reconstrucción abstracta –es decir, desde fuera y desde arriba– como recintos identitarios se perfila utópicamente el espacio global. Y este 'utópicamente' lo es en un doble sentido: como utopía en la que aspira cumplirse el modo de vida de aquella tribu burguesa que empezó a habitar Europa hace cuatrocientos años, pero también en lo que dicha utopía tiene de intrínsecamente utópico, es decir, en lo que tiene de ideal que no aspira a cumplirse en un *topos* concreto sino precisamente en la negación de todos ellos: en la a-topía o anti-topía de un espacio indiferente, universal, raso de toda propiedad. A los *topoi* o 'lugares comunes' que arrasa la duda metódica desde la que brota el *cogito* a-locado sucederán los tópicos ilustrados, si bien ya no se percibirán como otros tópicos más sino como la superación de todos los tópicos y prejuicios mediante la Educación, la Ciencia, el Progreso y la conquista de los Derechos Humanos.

El triunfo, tras la Revolución francesa, de esos tópicos ilustrados que se quieren a-tópicos sigue punto por punto –y nunca mejor dicho– el proceso de construcción del espacio cartesiano y de sus recintos de puntos. El espacio del estado-nación erigido por la tribu de los mentes-en-una-cuba se instituye, primero contra otras tribus europeas y luego contra las tribus de todo el planeta, sobre el arrasamiento de los lugares

13. Para más detalles, Emmánuel Lizcano. *Imaginario colectivo y creación matemática*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1993.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

concretos y sobre su posterior reconstrucción caricaturesca mediante términos (ciudadanía, leyes, derechos) y límites (fronteras) abstractos. Así como los cuerpos y lugares se transforman en recintos de puntos homogéneos en el espacio cartesiano, así la destrucción de los mercados locales y su homogeneización, entre sí y con los mercados a larga distancia, abstraen/extraen de ellos los bienes que flotarán 'libres' como mercancías en el espacio utópico del mercado autorregulado, primero nacional y luego global[14]; así la abolición de las corporaciones gremiales medievales en Europa, o de otras instituciones indígenas allende los mares, abstraen/extraen de ellas mano de obra que flotará 'libre' en el mercado de trabajo[15]; así las políticas de desamortización y cercamiento de los *commons* y tierras comunales abstraen/extraen de ellos recintos medibles que flotan 'libres' en el mercado de bienes inmuebles[16]: espacios enajenados, públicos o privados, pero no ya lugares comunales inenajenables; así las supresión de fueros y formas autóctonas de autogobierno local abstraen/extraen ciudadanos que flotan 'libres' en el espacio universal democrático[17]... Frente a tanta 'libertad' no es de extrañar que el pueblo de Madrid saludara la retirada de las tropas napoleónicas al grito de "¡Vivan las cadenas!".

Pero este proceso de desarraigo y descontextualización para alumbrar *ex nihilo* unidades simples y sueltas, homogéneas e intercambiables, que después vuelvan a reintegrarse en recintos uniformizados de un todo u-tópico, no se limita a aspectos políticos, sociales o económicos como los mencionados. Más allá o más acá de ellos, irá reconformando todo el imaginario planetario, abarcando incluso los ámbitos más aparentemente inmanejables, como los cognitivos, simbólicos o lingüísticos[18]. Así, la mente-en-una-cuba cartesiana imaginará –y hoy se da por sentado– que todo conocimiento digno de tal nombre habrá de basarse en 'conceptos', tan 'claros y distintos' y tan abstractos/desarraigados del contexto (emocional, ambiental, histórico) como las lindes que acotan los terrenos expropiados al común por los gobiernos ilustrados y modernizadores o como los 'individuos' que irán aprendiendo a sumar los primeros censos nacionales[19]. Frente a esa razón a-locada, y justo en aquellos mismos años, pero en un mundo bien distinto, Baltasar Gracián intentaba fundamentar una razón localizada que, basada en la metáfora y no en el concepto, permitiera considerar el pensamiento como algo enraizado en los hablantes, en su contexto social y cultural, y en ese *lugar común* de saber compartido que es la lengua *corriente y moliente*[20]. Su proyecto, acaso la primera alternativa culta a la globalización, fue barrido por el brillo asolador de las Luces, y lo retomarían después Nietzsche y Schopenhauer como bandera de aquella primera gran resaca anti-globalizadora que fue el movimiento romántico.

La operación de desarraigo-individuación-cercamiento se irá extendiendo como un inmenso *bulldozer* universal:

- la encontramos, idealizada como método científico, en el llamado método de "análisis y síntesis", que exige destrozar los todos hasta sacar de ellos las partes más elementales para después reunirlas en una nueva totalidad artificiosa, que ya sólo puede ser ideal y abstracta;
- la encontramos en el modo ilustrado de penetrar la naturaleza:
- en los átomos en que se disuelven –y resuelven– las antiguas sustancias,
- en las moléculas en que se disuelven –y resuelven– los fluidos tradicionales,
- en las células (o celdas) en que se disuelven –y resuelven– los viejos tejidos, cuerpos y humores,
- en los puntos, líneas y ecuaciones algebraicas en que se disuelven –y resuelven– los cuerpos geométricos de la antigüedad;
- la encontramos en las tecnologías de la palabra y en las tecnologías en general:
- en los tipos de imprenta en que se disuelven –y resuelven, como texto científico o legal– las narraciones populares y las costumbres tradicionales que aquellas narraciones mantenían y renovaban,
- en las grandes abstracciones (como el Hombre y sus Derechos[21]) en que se disuelven –y resuelven– las colectividades locales de gentes concretas y heterogéneas,
- en las viviendas-colmena en que se disuelven –y resuelven– los múltiples modos de habitar,
- en los automóviles individuales en que se disuelven –y resuelven– los variados modos de transporte que se adecuaban a unos lugares que han devenido meros puntos en el espacio de los mapas de carreteras,
- en los paquetes de nutrición en que disuelven –y resuelven– los diferentes y sabrosos modos de comer...

14. Sobre este paso de la heterogeneidad de los mercados al mercado autorregulado global es imprescindible la lectura de Karl Polanyi. *La gran transformación*. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1989.

15. Sobre la violencia de este proceso en Inglaterra puede verse David F. Noble. *Una visión diferente del progreso. En defensa del luddismo*. Editorial Alikornio, Madrid, 2000.

16. Sobre la actualidad de las políticas de cercamiento de los ámbitos –que no espacios– de comunidad, véase *The Ecologist*, volumen 22, número 4, julio/agosto 1992.

17. Véase, de Pierre Clastres, *Investigaciones en antropología política*. Editorial Gedisa, Barcelona, 1981; o bien James Ferguson. *The Anti-Politics Machine. Development, Depolitization and Burocratic Power in Leshoto*. University of Minessota Press, Minneapolis/London, 1994.

18. Véase, de Bradd Shore, *Culture in Mind*. Oxford University Press, Oxford, 1993, donde se traza una magnífica panorámica sobre el paisaje cognitivo de la modernidad, dominada por esa forma de pensamiento que aquí se denomina 'pensamiento modular'.

19. Véase, por ejemplo, de Éric Brian, "Peut-on vraiment compter la population?", en Thierry Martin. *Mathématiques et action politique*. Ined, París, 2000.

20. Baltazar Gracián. *Arte de ingenio. Tratado de la Agudeza*. Editorial Cátedra, Madrid, 1998. Sobre Gracián como auténtico anti-Descartes, véase, de Emilio Hidalgo-Serna, *El pensamiento ingenioso en Baltasar Gracián*. Editorial Anthropos, Barcelona, 1993.

21. La actual creación permanente de identidades globales abstractas –como la Mujer, el Niño, el Indio, los Excluidos o los Homosexuales– no hace sino prolongar y multiplicar hasta la minucia ese mismo proceso de cercamiento de lo múltiple y heterogéneo en reservas controladas: esos recintos abstractos donde se con-finan y celebran unas identidades que nunca lo fueron.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Aula, laboratorio, despacho: los no-lugares de poder global

De todos estos no-lugares globales, que se gestan al calor de la Revolución burguesa y se van universalizando con el empuje de revoluciones posteriores (ya sean las sucesivas revoluciones industriales, ya las llamadas comunistas), merecen destacarse tres ellos, en los que se representa –y en los que se fundamenta– de forma paradigmática el espacio global. Me refiero a esos no-lugares que suelen quedar en la sombra pues constituyen el foco mismo de las Luces: el aula escolar, el laboratorio científico y el despacho del burócrata. Sus similitudes son ciertamente sorprendentes:

- los tres son recintos, y recintos rectangulares;
- los tres están de-finidos por muros que los aíslan/abstraen del exterior, un exterior que se crea como tal precisamente en virtud del cercamiento mediante muros;
- en los tres reina, como consecuencia de su cercamiento, una luz artificial y homogénea;
- los tres son espacios clónicos, idénticos a sí mismos en cualquier rincón del planeta, donde funcionan como poderosas máquinas de sustitución de las realidades concretas por otras regidas por criterios de racionalidad a-locados;
- los tres son espacios privilegiados de conocimiento experto y abstracto, como corresponde a su extracción/abstracción de un exterior de cuya distracción parecen defenderse;
- a los tres les rodea cierto aura de sacralidad, derivada de su carácter separado, donde cualquier voz no autorizada es condenada al silencio;
- en los tres, cualquier sorpresa se recibe con preocupación y se persigue hasta reducirla y anularla;
- los tres son indicadores del grado de progreso de una nación;
- los tres son espacios asépticos, a cuya entrada debe abandonarse cualquier bagaje exterior (experiencia, lenguaje vernáculo o suciedad) que sería visto como perturbador y contaminante;
- los tres encuentran su sentido, no en el presente y el lugar concretos en que actúan, sino siempre más allá, en el futuro y en el exterior que planifican, es decir, que hacen plano –o *tabula rasa*– para rehacerlo según sus planes (planes de estudio, planes de investigación, planes de gestión);
- los tres planifican, además, sus propias actividades según un método;
- en los tres domina la seriedad –¿será un efecto de su serialidad?– y se excluye toda broma (tanto desde ellos como sobre ellos); en los tres fluye con toda naturalidad una jerga artificial experta que desprecia las lenguas y los saberes comunes, que así reaparecen como factores distorsionantes y modos de ignorancia;
- y mediante los tres se globaliza la percepción popular de que –sea lo que sea lo que en ellos se enseñe, se investigue o se gestione– el conocimiento y las decisiones no surgen de los propios lugares y saberes comunes sino de instancias separadas/abstractas, de un conocimiento experto que siempre viene de afuera y de arriba.

Sobre los rasgos comunes a estos tres no-lugares globales, se establece una clara división de funciones entre ellos que forja su íntima solidaridad. El laboratorio es el espacio del que fluye el único discurso de la verdad al que acepta someterse el hombre moderno, el nuevo Sinaí del que los nuevos sacerdotes recogen las tablas de la ley: la ley científica (que ahora, conforme impone la creencia en el progreso, siempre será –como las incesantes innovaciones técnicas– provisional y renovable). Por su parte, el despacho del gestor o del burócrata –sea público o privado, administrativo o empresarial– abandona aquella concepción de la política como "arte de lo posible" para sustituirla por la de "administración de lo necesario e inevitable"[22], pues sus decisiones se fundamentan ahora, no en la arbitrariedad o la tradición, sino en la racionalidad tecno-científica que mana del laboratorio. Y, recíprocamente, el gobierno de los despachos construye a su vez el espacio social como inmenso laboratorio, donde las gentes, percibidas como masas o poblaciones, son sometidas a continuos experimentos de ingeniería social y política. La íntima complicidad de laboratorio y despacho funda así una racionalidad a-locada y global en la que se legitima la que algunos han empezado a considerar como nueva clase dominante planetaria: la tecnoburocracia[23]. Ambos espacios llegan incluso a trasvasar entre sí, y sin el menor pudor, sus respectivas funciones específicas, de modo que el laboratorio se instituye como espacio de poder y el despacho como espacio de racionalidad tecnocientífica[24].

El cubo que modelaba el espacio interior de las mentes de aquella tribu abstractora ha venido

22. En esto, no deja de acertar la percepción popular de que los programas de los diversos partidos políticos se parecen como gotas de agua: su común pretensión de legitimación racional, sumada al dogma de la razón a-locada como única racionalidad posible, cierra efectivamente el camino a toda opción propiamente política.

23. En realidad, la emergencia de esta nueva clase global se alumbró en los primeros experimentos sociales llevados a cabo por los regímenes de 'socialismo científico' y ya fue detectada, poco después, en algunos diagnósticos anticipatorios: "La clase virtual de los tecnoburócratas tiene un poder de decisión no controlado que hace que sus aptitudes técnicas sean excepcionales, independientes de los fines a los que deberían servir. Su fuerza reside en su omnipresencia, que va de las grandes empresas industriales a la administración del Estado, de los organismos de planificación públicos y privados a los estados mayores de los ejércitos modernos (...) y se intensifica en su propensión a invadir los 'aparatos' de los diversos partidos políticos, independientemente de sus tendencias, por no hablar de los sindicatos, tanto obreros (¡ay!) como patronales. Su propensión a la omnipresencia se extiende asimismo a los distintos organismos internacionales, sean las Naciones Unidas, la Unesco, la Otan, las diferentes instituciones europeas, etc." (Georges Gurvitch. *Los marcos sociales del conocimiento*. Editorial Monte Ávila, Caracas, 1969, página 133).

24. Esta solidaridad no lo es sólo de hecho sino también de derecho: "¿No sería preciso preguntarse sobre la ambición de poder que conlleva la pretensión de ser ciencia? ¿No sería la pregunta: qué tipo de saberes queréis descalificar en el momento en que decís: esto es una ciencia? ¿Qué sujetos hablantes, charlantes, qué sujetos de experiencia y de saber queréis infravalorar cuando decís: «Hago este discurso, un discurso científico, soy un científico»? ¿Qué vanguardia teórico-política queréis entronizar para desmarcarla de las formas de vida de vida y de saber? (Michel Foucault, *Curso del 7 de febrero de 1976*).

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

así a modelar también el espacio exterior, un espacio global donde ahora los cubos o cubículos (escolares, tecnocientíficos y gerenciales) son los no-lugares del poder. Pero la legitimación científica del poder de los expertos sólo puede ejercerse sobre un tipo humano muy especial, un tipo humano convencido de que ni su propia experiencia ni lo que puedan saber sus iguales, vecinos o compañeros, es fuente de saber digna de crédito; un tipo humano convencido de que la lengua que aprendió sin esfuerzo desde pequeño no es el lenguaje correcto ni apropiado; un tipo humano convencido de que para saber y progresar debe abandonar su lugar y encerrarse en ciertos recintos especiales, separados/abstraídos de todo entorno natural y social; un tipo humano convencido de que el conocimiento se parcela en recintos o disciplinas y de que para cada una de ellas sólo ciertos expertos –por supuesto, científicos– tienen voz autorizada (y autorizada, por cierto, por la Administración del Estado). Pues bien, la construcción de este curioso tipo humano a nivel global es el objetivo de la empresa escolarizadora, en cuyas aulas-cubos, de forma progresivamente gratuita y obligatoria, se modelan, durante años, las mentes-en-un-cubo de la infancia y juventud de todo el planeta. El cubo tridimensional que tiene por ejes aula-laboratorio-despacho constituye así la más formidable máquina globalizadora.

Me refiero a esos no-lugares que suelen quedar en la sombra pues constituyen el foco mismo de las Luces: el aula escolar, el laboratorio científico y el despacho del burócrata. Sus similitudes son ciertamente sorprendentes.

Ni global ni necesario

Hay tres tópicos que suelen acompañar casi toda reflexión sobre el proceso globalizador. Uno, su condición de "hecho", de hecho –como suele decirse– "puro y duro", de algo dado inevitable ante lo cual no cabe sino adaptarse o perecer. Dos, su condición de "radical novedad", de fenómeno sin precedentes que nos obliga, para entenderlo, a una renovación teórica y conceptual no menos radical. Tres, la impotencia a que somete a las instituciones hasta ahora dominantes, desde las centrales sindicales hasta –y muy especialmente– los Estados nacionales. Reflexiones como las hasta aquí expuestas nos permiten mantener que más bien se trata de todo lo contrario. Vista como un fenómeno local, con una génesis histórica bien localizada y muy concreta, la globalización se nos muestra:

1) no como un destino irresistible, y menos aún un destino universal; no como un 'hecho' sino como un *hacerse*: el hacerse de una visión y ordenación del mundo entre otras, y contra otras, las cuales no sólo mantienen su vigencia, no sólo reclaman un hueco (un nuevo recinto en el que conservarlas como fósiles culturales) sino que se ofrecen como alternativas posibles que pueden –y deben– contribuir a reorientar o deshacer esos 'hechos' que no lo son;

2) no como una 'radical novedad' que, al dejar obsoleta toda experiencia y reflexión anterior, nos deja inermes ante un fenómeno sin parangón anterior (de donde se suele concluir la necesidad de nuevos especialistas capaces de analizarlo), sino como la fase actual de un proceso histórico sobre el que abundan las reflexiones teóricas y reacciones sociales, de las que cualquiera puede nutrirse;

3) no como una institución que menoscaba progresivamente la capacidad de decisión de las instituciones locales o parciales anteriores, como los Estados o las Centrales Sindicales, sino más bien al contrario, como algo que no hubiera podido acontecer sin la ayuda de tales instituciones (por ejemplo sin su decisiva contribución a la reducción de múltiples heterogeneidades a masas numerables de individuos o, más recientemente, a conjuntos homogéneos de identidades abstractas: Mujer, Excluido, Minoría Étnica, etc.) ni podría tampoco podría hoy proseguir su avance sin su apoyo decidido (por ejemplo mediante las políticas económicas de los bancos nacionales o las milmillonarias inversiones estatales en la adquisición y fomento de nuevas tecnologías).

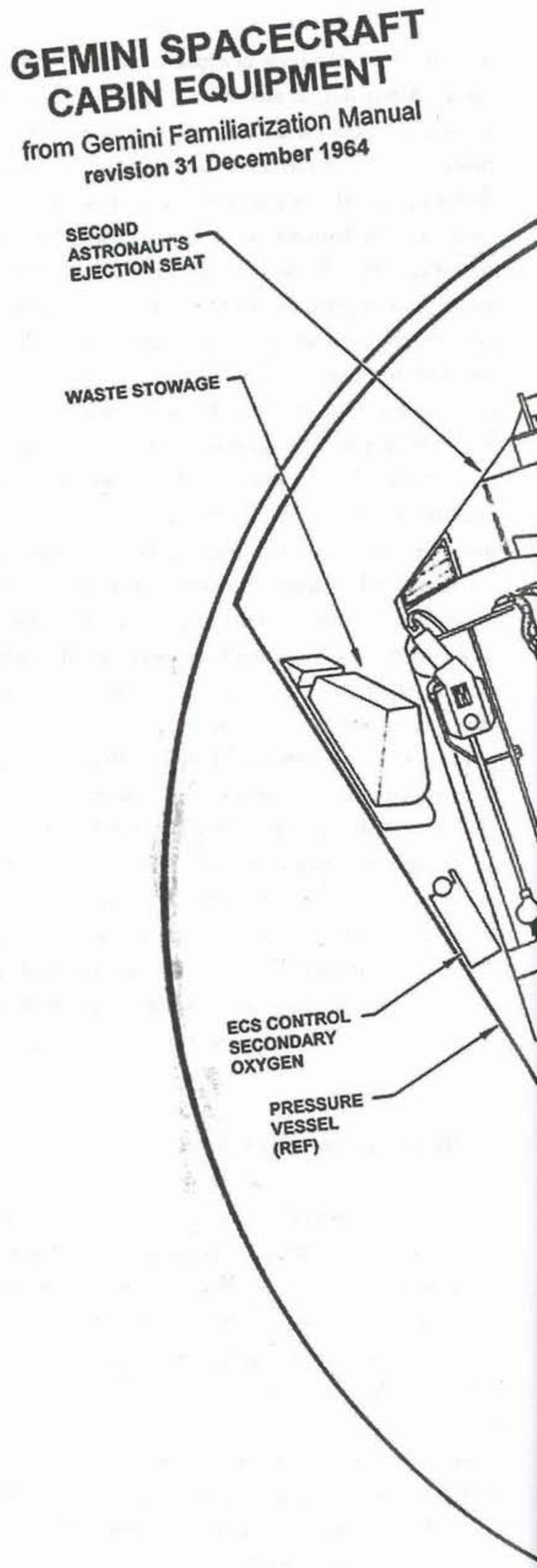
Que las cosas no suelan percibirse así no se debe tanto a lo insensato de esta perspectiva cuanto a la generalización de una perspectiva progresivamente única, perspectiva a la que contribuye poderosamente una "retórica de la globalización"que se construye sobre el marco más amplio del seudolenguaje construido por una retórica global. El efecto más potente de esa retórica de la globalización consiste precisamente en presentar como universal –o global– y necesario –o irresistible– lo que bien podría verse como particular –o local– y accidental –o evitable–. Su mayor éxito se cifra en haber impuesto los términos y presupuestos de su discurso incluso a los supuestos críticos o poco entusiastas de la globalización.

Así, Daniel Cohn-Bendit se jactaba no hace mucho[25] de que "nosotros *descubrimos* la globalización": eso que ya estaba ahí oculto, como el Mediterráneo o los átomos, esperando a ser descubierto. Para Kofi-Anan, Secretario General de la Onu, "la mundialización es un tren expreso; sólo se detiene en las estaciones donde el andén es suficientemente alto para que los pasajeros puedan subir a bordo: los pueblos que no dispongan de andén en que apoyarse serán arrollados por el

25. Diario *El País*, 11 de febrero de 2011.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Para Kofi-Anan, Secretario General de la ONU, "la mundialización es un tren expreso; sólo se detiene en las estaciones donde el andén es suficientemente alto para que los pasajeros puedan subir a bordo: los pueblos que no dispongan de andén en que apoyarse serán arrollados por el tren de la mundialización": y el andén, claro, lo forman "la Educación, la Tecnología y el Estado de Derecho".



tren de la mundialización"[26]: y el andén, claro, lo forman "la Educación, la Tecnología y el Estado de Derecho". Son muchedumbre las metáforas que, como las anteriores, fuerzan a ver la globalización como un hecho-ahí-fuera que, imbuido de una fuerza arrolladora, se constituye en destino inevitable y universal. Como todas las metáforas, extraen su fuerza tanto de la perspectiva que imponen a la percepción como de lo que esa perspectiva oculta. Por ejemplo, la metáfora del 'tren expreso' impone lo estúpido de cualquier oposición al tiempo que oculta –e incluso bloquea su visión– la posibilidad de que el 'andén en que apoyarse' (Educación, Tecnología y Estado de Derecho) no sea en realidad sino la mismísima energía que mueve el tren[27].

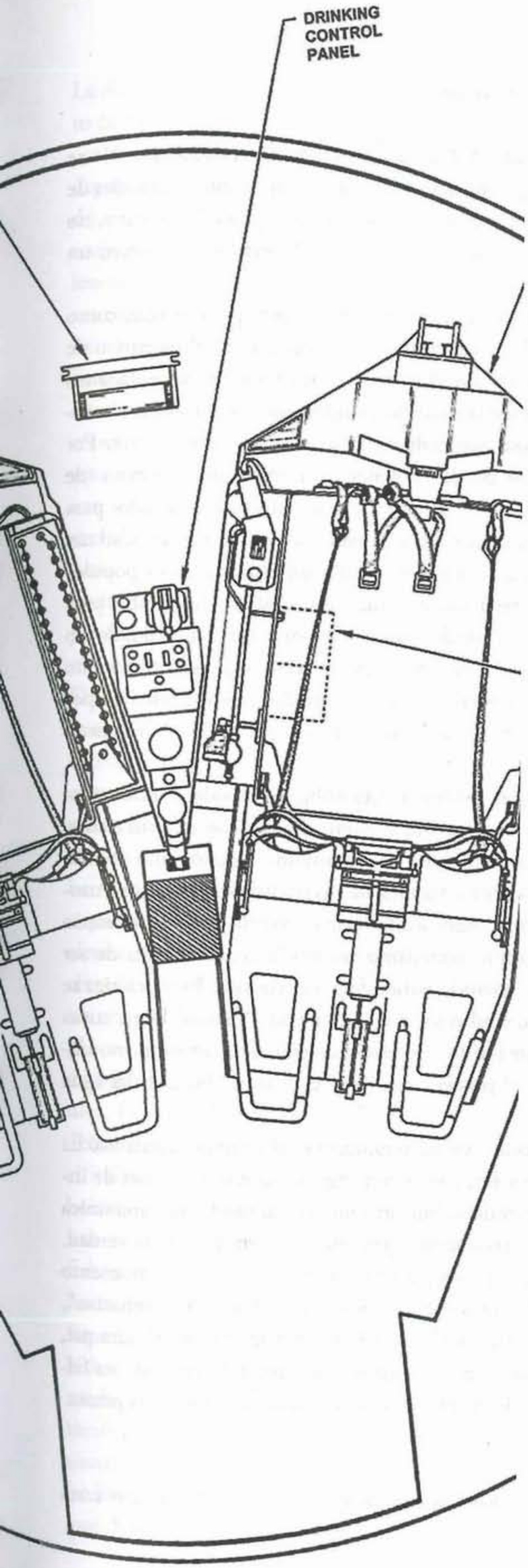
Esta vasta –y basta– operación ideológica se manifiesta ejemplarmente en el reciente artículo de Mario Vargas Llosa titulado "¡Abajo la ley de gravedad!"[28]. En él se reúnen todos los tópicos de la utopía ilustrada que, tras su sangrienta exportación planetaria, se reclama única realidad posible y condena –mediante una magnífica impostura– cualquier otra realidad a la condición de utopía. Nuestro satisfecho ilustrado recuerda cómo, a finales del siglo XIX, entre los Estados de Sergipe y Bahía, aquí en Brasil, se levantaron los campesinos contra el sistema métrico decimal, asaltando comercios y destrozando las nuevas balanzas que lo incorporaban, por lo que fueron apodados los *quiebraquilos*. Se trató, a su juicio, de un "trágico y absurdo empeño para detener la rueda del tiempo sembrando cadáveres en su camino", del "rechazo de lo real y lo posible, en nombre de lo imaginario y la quimera". Se apoya en el poeta peruano Augusto Lunel ("Estamos contra todas las leyes, empezando por la ley de gravedad"), para comparar el rechazo del sistema unificado de medidas con el repudio de una ley física como ésa. Y concluye equiparando asimismo a los *quie-*

26. Del discurso pronunciado en la reunión ministerial sobre el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (reproducido en *Diario 16*, "Mestizaje", 22 de septiembre de 2000, página 11).

27. Sobre la fuerza arrolladora de las metáforas de arrollamiento, Emmánuel Lizcano, "La construcción retórica de la imagen pública de la tecnociencia: impactos, invasiones y otras metáforas". Revista *Política y Sociedad*, 23 (1996), páginas 137 a 146.

28. Diario *El País*, 3 de febrero de 2001, página 11.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



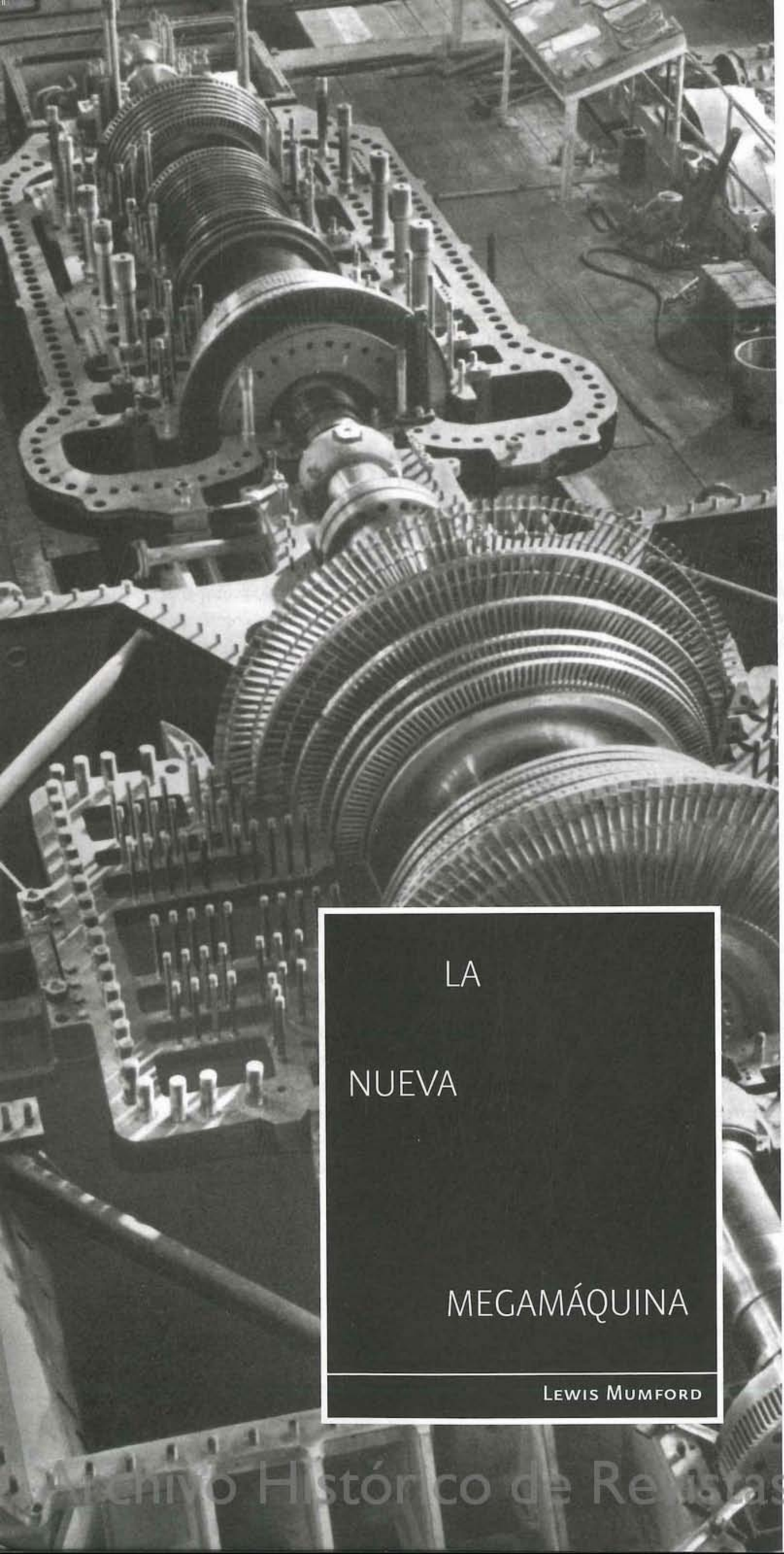
braquilos con los actuales manifestantes contra la globalización: "un sistema tan irreversible como el sistema métrico decimal". Entremedias, una acotación para que ese panfleto realista (¡) no se vuelva contra su profesión de creador de ficciones, en la que ha obtenido merecida fama: "Rechazar la realidad, empeñarse en sustituirla por la ficción (...), afirmar la superioridad del sueño sobre la vida objetiva" es admisible, e incluso loable, para el autor individual, "pero si el rechazo de la realidad desborda los confines de lo individual, lo literario, lo intelectual y lo artístico, y contamina (*sic*) lo colectivo y lo político" sólo pueden sobrevenir la confusión y la catástrofe, el aumento del sufrimiento y de la violencia.

Desde luego, si algo demuestra este maestro de la ficción es la utilidad de la retórica como vehículo de esa magna empresa de presdigitación ideológica mediante la cual lo ficticio se convierte en real, la realidad en quimera, las víctimas en verdugos y los asesinos en sensatos realistas. Así, las prácticas con las que los campesinos nordestinos pesaban –real y efectivamente– las semillas y los frutos, vienen a caer del lado de "lo imaginario y quimérico"[29], se desvanecen como "sueños" que pretenden afirmarse "sobre la vida objetiva", mientras que esa abstracción –literalmente utópica– que era el sistema métrico decimal viene a convertirse en "la realidad", en esa "vida objetiva" que previamente se había hecho desvanecer. Del mismo modo, quienes promueven "la confusión y la catástrofe", quienes resultan ir "sembrando cadáveres en su camino" son los –hasta entonces bien tranquilos y nada confusos– *quiebraquilos* y no el ejército empeñado en extender la utopía ilustrada hasta el último de aquéllos rincones nordestinos. Pero sobre todo, y esto es capital para una crítica de este tipo de narrativas sobre "la irreversible globalización", ¿cómo pueden presentarse con la naturalidad de una ley física todo el cúmulo de disposiciones legales de los Estados nacionales para imponer unas normas universales, de las que el sistema decimal de pesos y medidas es sólo uno de los más tempranos ejemplos?, ¿cómo puede decirse irreversible un proceso que, al igual que en el nordeste brasilero, necesita de ejércitos y matanzas sin cuento en cada uno de los lugares en que se ha ido imponiendo? ¡Qué pronto ha olvidado el burgués ilustrado el Terror que, empezando en Francia y continuando en el resto del globo terráqueo, no ha dejado de acompañar a la expansión de su utopía, primero como tarea civilizadora, luego como impulso para la democratización y el desarrollo, y hoy como inevitable globalización! ¿Será para poder seguir olvidando por lo que ya niega toda utopía colectiva que no sea la suya propia y reclama para sí el monopolio individual de lo imaginario?

El globo de la globalización está hecho tanto del aire que lo hincha como del plástico que lo contiene, de materiales imaginarios como de ficciones encarnadas, pero si algún deber moral tenemos quienes nos dedicamos de oficio a esto del pensamiento creo que ha de apuntar a disolver los hechos hechos de materiales tan deleznables, a denunciar aquel "embrujamiento del pensamiento por el lenguaje" que propusiera Wittgentein y llevaran a cabo *avant la lettre* los propios pensadores ilustrados, a abrir así las posibilidades que bullen en los múltiples y heterogéneos imaginarios entre los que acaso también encuentre su lugar –¿por qué no?– el mismísimo imaginario global.

29. Al parecer, su 'topía' no se había contagiado *aún* de lo que en la Francia donde acaba de proclamarse la utopía revolucionaria era *ya* un clamor popular: "¡Un solo rey, una sola ley, una sola pesa y una sola medida!", citado por Witold Kula. *Las medidas y los hombres*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1980, página 347. Ninguna fórmula podía expresar mejor la íntima solidaridad entre los modos matemático y político de abstracción, la profunda complicidad que en el imaginario ilustrado comparten las leyes del Estado y las de la Ciencia, como bien intuye en su *Manifiesto* Augusto Lunel.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



Los secretos del templo

En el acto de invención de la bomba atómica, no sólo se ensamblaron en un mismo punto del espacio los componentes esenciales de la nueva megamáquina, sino que se les concedieron papeles decisivos; y, no por casualidad, el caudillo de esta operación fue Robert Oppenheimer, un físico.

Esta coyuntura novedosa otorgó a sus participantes unos poderes que, como individuos, nunca antes habían tenido ni la oportunidad ni el incentivo de ejercer. Mientras se coartaban sus libertades como hombres y ciudadanos por la necesidad de mantener la confidencialidad militar, su esfera de influencia y su autoridad como especialistas aumentaron enormemente. Por primera vez, unos científicos podían obtener, con apoyo del gobierno (de hecho, apremiados por él), fondos económicos virtualmente ilimitados para sus aparatos. Probablemente nunca antes se había dedicado una cantidad tan grande de profesionales a una única tarea. Sólo un estado-nación populoso, con recursos materiales gigantescos y una capacidad casi inagotable para gestionar servicios humanos y fondos públicos podría haber respaldado un esfuerzo colectivo semejante. Así se restableció en secreto un poder soberano de dimensiones faraónicas en el corazón de un Estado constitucional de poderes restringidos, supuestamente sometido a una supervisión y un control públicos y constantes.

Del mismo modo, nunca antes se habían visto obligados a trabajar unos científicos en condiciones tan poco proclives al intercambio intelectual sin trabas: se les impidió no sólo la comunicación con el mundo exterior sino incluso que hablaran entre ellos con libertad acerca de sus respectivos encargos. Aunque estas precauciones estaban justificadas por el secreto militar necesario en tiempos de guerra el propio secretismo recibió la consideración de ser una señal de autoridad y un método para reforzar el control. Esta práctica se llevó a tal extremo que el descubridor del agua pesada, Harold Urey, cuyas investigaciones habían contribuido con este elemento fundamental, no obtuvo permiso para estudiar el proceso mediante el cual producía dicha agua la compañía Du Pont.

Ahora bien, el secreto de todo sistema totalitario es el propio secretismo. La clave para ejercer un poder arbitrario es restringir las comunicaciones de individuos y grupos subdividiendo la información, de tal modo que una única persona no podrá conocer más que una pequeña porción de toda la verdad. Éste era un viejo truco de los conspiradores políticos; y en ese momento se transmitió de la agencia central el denominado "Proyecto Manhattan", a todas y cada una de las partes del militarizado entramado estatal, aunque, irónicamente, incluso a quienes estaban en lo más alto de la jerarquía les faltaba la información o la inteligencia suficientes para encajar todas las piezas.

Capítulo X de *The Myth of the Machine. The Pentagon of Power*. New York, Harcourt Brace Jovanovich Inc., 1970.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

La dificultad de preservar semejante conocimiento compartimentado podría haber resultado mayor de no haber sido por el hecho de que cada departamento de la ciencia ya se había convertido, en la práctica, en una agencia secreta por derecho propio. Las ciencias están hoy tan especializadas en su vocabulario y son tan esotéricas en sus conceptos, tan refinadas en sus técnicas y tan limitadas en su capacidad de comunicar el nuevo conocimiento a los no iniciados, aun en campos muy relacionados, que la incomunicación se ha convertido casi en una insignia de superioridad vocacional entre científicos. "Cuando me reúno con mis colegas de departamento para comer una vez a la semana", me contó hace poco un físico, "nunca hablamos de nuestro trabajo. Se ha hecho demasiado confidencial para decirlo con palabras. Nos refugiamos en una charla sobre los últimos modelos de coche o de lancha a motor".

El éxito del "Proyecto Manhattan" ante estas limitaciones indica probablemente que la capacidad de poner a trabajar en una estrecha cooperación a tal diversidad de talentos teóricos y prácticos exacerbaba las condiciones desfavorables del aislamiento intelectual y la incomunicación. El hecho de que los físicos, químicos y matemáticos cuyo brillante trabajo hizo posible la fisión nuclear constituyeran un equipo internacional, reclutado en todos los países "avanzados", revelaba las potencialidades latentes para la colaboración planetaria que habían resultado de la conjunción de la exploración científica baconiana y la neotécnica. La unión de los húngaros Szilard, Wigner y Teller, el danés Bohr, el traicionero alemán Fuchs, el italiano Fermi y los estadounidenses Oppenheimer y Urey concedió al equipo "americano" una ventaja de la que carecían los nazis, que confiaban en la supremacía de su cultura "aria", voluntariamente aislada.

En consecuencia, el tipo de grupo que aceleró la invención de la bomba atómica era en cierto modo un modelo para cualquier tipo de organización superior, que, una vez liberada del secretismo forzado por la guerra, aspiraría a trascender las limitaciones originales de la megamáquina: lo que debería ser el patrón para una organización

La clave para ejercer un poder arbitrario es restringir las comunicaciones de individuos y grupos subdividiendo la información, de tal modo que una única persona no podrá conocer más que una pequeña porción de toda la verdad.

de las Naciones Unidas aún nonata, formada con el fin de garantizar el máximo intercambio de saberes o energía y, llegado el momento, ejercer un control moral sobre las aplicaciones prematuras o amorales de un conocimiento científico a medio formar. Este secreto público de cooperación internacional y libre intercambio intelectual fue mucho más prometedor para el futuro de la humanidad que todos los datos arcanos que permanecían encerrados en archivos confidenciales de alto secreto, o incluso que los que se publicaban discretamente en revistas científicas.

Sin embargo, para lograr semejante integración de conocimiento especializado, hacía falta algo más que un deseo de "cooperación interdisciplinar": nada menos que una transformación de la *Weltanschauung* científica clásica, la cual atribuía la objetividad sólo a los datos mesurables y a los experimentos repetibles, y rechazaba la relación constante entre el mundo de la naturaleza y el de la cultura humana, que representan el centro de la personalidad humana. El castigo por producir bombas nucleares lo bastante potentes para destruir a la raza humana fue poner estas armas genocidas y suicidas en mano de hombres demostrablemente falibles, cuyas pasmosas proezas científicas cegaron a sus contemporáneos respecto a las limitaciones humanas que presenta la misma cultura que las había producido.

Jamás había existido un poder de esta magnitud en manos humanas; casi ni siquiera en la fantasía. Pero es bien sabido que incluso el poder a una escala comparativamente diminuta ha producido, a lo largo de la historia, distorsiones y delirios en la personalidad del hombre, y la capacidad comprobada que tenía semejante poder de henchir la soberbia es lo que llevó a la teología cristiana a considerar con gran acierto que este pecado era el más grave de todos. Entre los dirigentes de Estados Unidos y la Unión Soviética, enardecidos por la posesión de armas "absolutas", las aberraciones ideológicas no tardaron en convertirse en "ideas fijas". Estas "ideas" fomentaron la sospecha patológica y una hostilidad implacable similar a la que estaba registrada en los muros de la tumba de Seti: un texto que data de los siglos XIV a XII de antes de Cristo pero que, según Wilson, muestra signos de proceder de un original muy anterior. En este escrito, Ra, el Dios Sol, intuye que la humanidad está confabulando contra él y, a modo de respuesta, planea su destrucción.

Casi desde el principio, los poseedores de las armas nucleares se han pavoneado y vanagloriado y han amenazado y exterminado a la manera de los dioses de la Edad de Bronce, y sus videntes y adivinos, reforzados por la enorme capacidad de devastación de la bomba de hidrógeno, han confirmado sus planes y anunciado con tono seguro crisis y "confrontaciones" inminentes. A pesar de sus esfuerzos provocadores, estas predicciones no han sido más acertadas que las de sus prototipos arcaicos, aunque, por su propia naturaleza, tienden a hacer concebible la calamidad para la que se nos está preparando a conciencia. Estas

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

El tipo de grupo que aceleró la invención de la bomba atómica era en cierto modo un modelo para cualquier tipo de organización superior, que, una vez liberada del secretismo forzado por la guerra, aspiraría a trascender las limitaciones originales de la megamáquina.

reacciones patológicas, abrigadas cuidadosamente por organizaciones para la "investigación" en forma de *think tanks* subvencionados por el Estado, han magnificado todas las potencialidades destructivas de los misiles termonucleares, y han dado paso a innecesarios experimentos secretos con armas químicas y bacteriológicas igual de diabólicas, e incluso menos controlables, una vez liberadas en la naturaleza.

La célebre sentencia de Lord Acton acerca del poder se ha repetido en demasiadas ocasiones como para retener su fuerza original. "El poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente". En nuestros tiempos, esta corrupción ha surgido indistintamente de la naturaleza de las propias armas nucleares, de las agencias que las promovieron y de la degradación generalizada que motivaron las arcaicas megamáquinas militares, ampliadas –y de hecho, universalizadas– por los gobiernos "democráticos" que copiaron ciegamente sus métodos.

La Segunda Guerra Mundial concluyó formalmente con la rendición del Eje en 1945. La megamáquina modernizada que había emergido hacia el final de la guerra no abandonó ni sus armas absolutas ni el esquema de dominación universal mediante la amenaza de una destrucción total que había otorgado semejante poder a una coalición de agencias científicas y militares. Ni mucho menos. Aunque teóricamente los órganos preexistentes de la industria y del gobierno retomaron sus diversas actividades, la "élite" militarizada se fortificó en una ciudadela interna –que con tanta belleza simboliza el arquitectónicamente arcaico Pentágono– apartada de la inspección o el control del resto de la comunidad. Con la pusilánime ayuda del Congreso, extendieron sus tentáculos a lo largo y ancho del mundo académico y empresarial, gracias a golosas subvenciones en "investigación y desarrollo", esto es, para la expansión en armamento, lo cual convirtió a estas instituciones antaño independientes en cómplices serviciales de todo el proceso totalitario.

Así, el tamaño de esta ciudadela enclaustrada ha crecido a paso firme, al tiempo que las murallas que la rodean se han vuelto más gruesas e impenetrables. Con el simple recurso de crear nuevos estados de emergencia, alimentar más miedos, señalar enemigos nuevos o magnificar, mediante un uso liberal de la fantasía, las malignas intenciones del "enemigo", las megamáquinas de Estados Unidos y la Unión Soviética, en lugar de ser desmanteladas como una lamentable necesidad temporal impuesta por la guerra, se han visto elevadas a la categoría de instituciones permanentes en lo que ahora se ha convertido en una guerra indefinida: la llamada Guerra Fría. Como se ha comprobado más tarde, esta forma de guerra, con sus exigencias cada vez mayores de invenciones científicas y avances técnicos, es de lejos el ingenio más eficaz que se ha ideado para hacer funcionar a pleno rendimiento esta superproductiva tecnología.

En el decurso de esta evolución, las dos megamáquinas dominantes han intercambiado características. La máquina rusa se ha alejado de un modelo original obsoleto apoyándose cada vez con más seguridad en su brazo científico y tecnológico; en tanto que la máquina norteamericana ha asumido los rasgos más reaccionarios del sistema zarista-estalinista, aumentando largamente tanto su fuerza militar como sus agentes de control centralizado: la Comisión para la Energía Atómica (AEC), la Oficina Central de Investigación (FBI), la Agencia Central de Inteligencia (CIA) y la Agencia de Seguridad Nacional (NSA), todas ellas agencias secretas cuyos métodos y políticas no se han discutido ni cuestionado nunca de manera pública, ni menos aún se han visto constreñidas por el poder legislativo del país. Tan consolidados se sienten estos agentes que osan tomar a burla y desobedecer a la autoridad del Presidente, así como la del Congreso.

Este vasto conglomerado ha demostrado ser tan inmune a la crítica, la corrección y el control público como cualquier institución dinástica de la Era de las Pirámides. Y aunque, como cualquier otra máquina, la megamáquina contemporánea sea un agente para desempeñar una función, la tarea a que se ha dedicado la inmensa plantilla científica y técnica, tanto en los Estados Unidos como en Rusia, esa tarea que supuestamente justifica su existencia y alivia los grandes sacrificios que requiere, no es otra cosa que la fabricación de un mecanismo de destrucción total. La única pregunta que deja en el aire la megamáquina es si esta destrucción será rápida o lenta: la meta negativa está incorporada en las premisas ideológicas que rigen el sistema. Los artistas de la generación actual, que han expuesto este objetivo en su antiarte y su no-arte, han sido más honrados –como veremos en seguida– que los inventores de esta trampa global.

La generación que ha permitido que se instale la nueva megamáquina como característica permanente de la existencia nacional ha sido remisa a

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

encarar la evidencia de este radical extravío de los anhelos humanos: ha aceptado el objetivo del exterminio total como si de una simple ampliación de la guerra se tratara, sin darse cuenta de que el futuro incremento cuantitativo suponía una aberración mucho más aterradora que la guerra misma. Paralizada como un mono atrapado por una pitón, la generación inmediata a la catástrofe de Hiroshima, incapaz de pronunciar un sonido racional, ha cerrado los ojos y esperado el final.

Hasta ahora, la violencia humana había estado limitada por las escasas fuerzas físicas de que disponían los Estados. Mientras las megamáquinas anteriores se habían visto forzadas a depender de la energía humana para ejercer la dominación, habían quedado restringidas a la escala de la humanidad y, lo que es más, habían estado expuestas tanto a los ataques del exterior como a la corrupción intestina. Pero la nueva megamáquina no sabe nada de estas limitaciones: puede exigir obediencia y aplicar el control mediante una amplia gama de máquinas eficaces, con menos intermediarios humanos que en el pasado. En un grado imposible antes de nuestros días, la megamáquina lleva una capa mágica que la hace invisible: incluso sus servidores humanos están protegidos emocionalmente por su distanciamiento del blanco humano que incineran o aniquilan.

El elevado nivel de deshumanización aumenta el automatismo mortal de la megamáquina. Quienes planean sus objetivos estratégicos contemplan el exterminio de cien millones de seres humanos en un solo día con menos repugnancia que la muerte de unos cientos de chinches. Para ellos, el sacrificio de un número equivalente de sus propios conciudadanos se ha convertido en algo "aceptable", si se desploma el "equilibrio por el terror".

Dicho en palabras claras, la religión de la megamáquina demanda un sacrificio humano absoluto para restaurar en una forma negativa la dimensión de la vida ausente. Así, el culto del Dios Sol resulta ser, en su festejo científico final, no menos salvaje e irracional que el de los aztecas, aunque infinitamente más letal. Después de todo, los sacerdotes aztecas desmembraban a sus víctimas a mano, de una en una, y las náuseas humanas ante semejante espectáculo eran tan grandes que se veían obligados a prevenir posibles reacciones adversas amenazando con un destino semejante a quienes se atrevieran tan siquiera a apartar la mirada. Los sacerdotes del Pentágono y el Kremlin no necesitan amenazas de este tipo: en los sótanos de sus centros de control pueden hacer su trabajo con más calma, con sólo apretar un botón. Intocables: incuestionables: inviolables. Así son estos nuevos controladores del destino humano.

La abdicación de los sumos sacerdotes

Entre las muchas víctimas que ha dejado ya la megamáquina, una de las primeras fue el honor del gremio científico que había contribuido a darle existencia, puesto que su éxito como miembro de este entramado totalitario en crecimiento amenazaba echar a perder la virtud más constante de los hombres de ciencia: la búsqueda desinteresada del conocimiento, verificable experimentalmente, compartible entre iguales y accesible a la inspección, el ensayo y la corrección públicas.

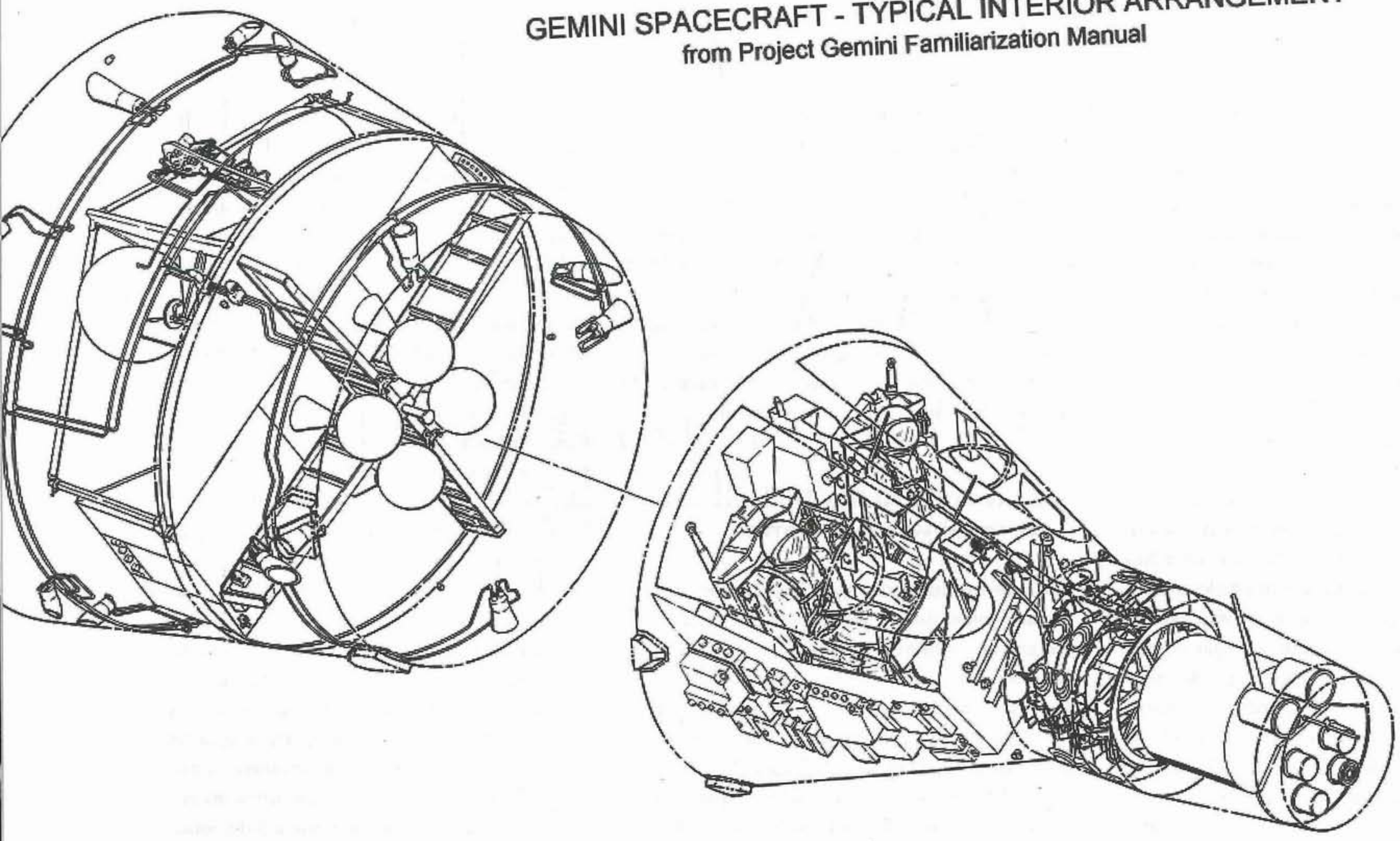
Nadie podría servir a la nueva megamáquina y aferrarse al ideal científico de un pensamiento libre de censuras y restricciones, ya que un secretismo total, requerido por la guerra, se incorporó como rasgo permanente del régimen en "tiempos de paz" (la Guerra Fría). A cambio de esta pérdida de independencia y desinterés, el nuevo sacerdocio ha ejercido una autoridad con la que nunca había soñado disponer anteriormente. Y ha consolidado su nueva postura aceptando las burdas premisas de la Guerra Fría como algo inamovible e indiscutible. De este modo, uno de sus portavoces, Herman Kahn, en una investigación presuntamente objetiva acerca de las posibilidades teóricas de una estrategia termonuclear, se negó a considerar siquiera la de alcanzar la paz. Aquí su estudio "objetivo" develó la típica artimaña del nuevo establishment científico: dar respuesta sólo a preguntas amañadas para que dicten en sí mismas la naturaleza de la respuesta.

Los que rechazan el absolutismo de la megamáquina, especialmente muchos de los científicos originales del proyecto de la bomba atómica, abandonaron la investigación nuclear activa. Se habían formado en una atmósfera de relativa libertad intelectual y con cabida para las decisiones éticas: así que en cuanto fueron conscientes del hecho de que, como había previsto Henry Adams, la moralidad se había convertido en policía, volcaron sus energías en criticar y resistir a la megamáquina. Einstein, Szilard y Wiener, por no mencionar más que a los muertos, fueron algunos de los miembros más destacados de esta honorable asociación. Pero ni el gobierno estadounidense ni el ruso tuvieron problemas para reclutar a otros cerebros menos iluminados –o menos sensibles moralmente–, sobre todo entre las filas de una generación que había sido adiestrada con esmero en la indiferencia tanto hacia los valores éticos como respecto a la actividad autónoma.

Para mayor vergüenza de aquellos pensadores, los serviciales científicos de ambos países aceptaron la megamáquina en los mismos términos –y por los mismos objetivos– inefables en última instancia. Esta nueva generación desapareció del mundo abierto de la ciencia tradicional: se refugió en un inframundo de actividades secretas, instigadas por las fuerzas armadas. Era ésta la nueva "élite", un nombre contemporáneo para la vieja casta sacerdotal, los maestros del conocimiento secreto del templo, sirvientes obsequiosos del faraón y depositarios de su poder. A cambio de unos fondos ilimitados para la adquisición de aparatos y ayudantes y una posición privilegiada, con grandes salarios e incentivos, esta nueva generación abdicó de su derecho de primogenitura científica: la búsqueda del saber sin restricciones.

Menos de una década después de la explosión de la primera bomba atómica, la megamáquina se había expandido a tal punto que empezaba a dominar algunas esferas clave para la economía estadounidense: su sistema de control iba más allá de los aeropuertos, los silos de misiles, las fábricas de bombas, las universidades, y llegaba hasta un centenar de áreas relacionadas, amarrando las empresas que en su día habían sido distintas e independientes a una

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



organización central cuya política, irracional y humanamente subversiva, garantizaba un crecimiento continuo de la megamáquina. Subvenciones económicas, ayudas a la investigación y becas de estudio estaban en todo momento al servicio de "la vida, la prosperidad y la salud" de los nuevos gobernantes, encabezados por unos Goliats cubiertos de armaduras de metal que ladraban bravatas de desafío y destrucción a todo el planeta. En poco tiempo, la élite militar-científica-industrial del comienzo se convirtió en el supremo pentágono del poder, ya que incluía también a los estamentos burocrático y educativo.

En veinte años, los gastos del Programa de Energía Atómica alcanzaron los cincuenta mil millones de dólares: más que el total del gasto militar estadounidense en la Segunda Guerra Mundial. La consiguiente Guerra Fría, ese mecanismo fundamental para la ampliación de la megamáquina, ha exigido de los Estados Unidos un dispendio de más de cincuenta mil millones de dólares al año. De ellos, el desembolso anual en investigación y desarrollo llegaba, según Ralph Lapp, a los dieciséis mil millones de dólares. En el caso del proyecto para construir un avión de propulsión nuclear, las fuerzas aéreas gastaron mil millones de dólares sólo en demostrar que la idea no era factible, aunque al mismo tiempo en que estaba despilfarrándose esta suma, el desarrollo del misil había hecho innecesario dicho avión para ningún propósito militar concebible. Otros espíritus que no hubiesen estado tan sometidos a las obsesiones tecnológicas de la megamáquina podrían haberle ahorrado al país mil millones de dólares antes de hacer un solo esbozo del proyecto.

Obviamente, unos poderes absolutos tan descarriados requieren una inmunidad absoluta para la investigación independiente, y una conformidad total por parte de quienes manejan la máquina. En caso contrario, las mismas estrategias que constituyen una amenaza para la vida podrían llegar a verse expuestas al debate público, la evaluación crítica o el control democrático. Quienes poseen un conocimiento suficiente para desafiar las políticas imperantes se ven por consiguiente excluidos o expulsados del entramado totalitario. Por ello, hasta que no dimitió de su cargo como consejero científico del Pentágono, Herbert Cork

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

no pudo decir públicamente: "Si las grandes potencias siguen buscando soluciones exclusivamente en el área de la ciencia y la tecnología, los resultados tenderán a empeorar la situación".
Aunque en el cuarto de siglo que ha transcurrido desde 1945 el proceso ha avanzado mucho, la construcción de una megamáquina capaz de actuar a escala mundial se ha visto obstaculizada no sólo por las erupciones inesperadas de fuerzas opuestas de carácter extremadamente primitivo sino por el hecho de que para la década de los cincuenta habían surgido no una sino dos megamáquinas antagonistas, dotadas de poderes igualmente "absolutos": la de la Unión Soviética y la de Estados Unidos, a la que se suma otra más antigua, la de China, que ha pasado de un estado de completo deterioro a remodelarse siguiendo un esquema casi científico. En los primeros dos ejemplos, el reactor nuclear, la bomba de hidrógeno, el misil, la televisión, los calmantes químicos y el ordenador ya han proporcionado el equipamiento esencial para el control total. Políticamente hablando, no obstante, la megamáquina rusa había empezado con ventaja, ya que se basaba en el régimen zarista que todavía existía entonces.
La megamáquina americana, por otro lado, contaba con el ligero retraso que suponía la necesidad de mantener la pretensión de un gobierno representativo y una participación voluntaria. Asimismo, ciertas tradiciones de antes, que favorecían la autonomía personal, regional y gremial aún no habían sido extirpadas del todo, pese al creciente control central que ejercían las doscientas y pico supercorporaciones que dominaban todo el territorio nacional y que habían plantado una pica en muchos países extranjeros. El acero, los automóviles, la química, la farmacéutica, el petróleo, la electrónica, los aviones, los misiles, la cibernética, la televisión y muchas industrias subsidiarias, por no hablar de la banca, las aseguradoras y la publicidad, se concebían según el mismo principio unitario y constaban, en términos empresariales, de partes intercambiables: así que incluso las industrias más diversas podían mezclarse en un único y abigarrado sistema.

Para garantizar su propia autonomía, y mantener la posición de todos los que la manejan, la megamáquina debe destruir todas las alternativas, históricas, tradicionales o venideras.

El sociólogo británico Benjamin Kidd hizo un certero análisis de esta situación hace casi un siglo. Se percató de que las doctrinas "liberales" de progreso que conocía su época conducían en un sentido muy distinto del que suponían sus partidarios. Previó que tendría lugar una lucha formidable, no entre naciones, sino entre dos sistemas rivales para dilucidar cuál de los dos dominaría la tierra. Hoy, con nuestra experiencia acumulada, podemos llevar este análisis un paso más allá: pues, aunque la megamáquina norteamericana se identifica como el guardián del "mundo libre", es evidente que la libertad que aún existe es un vestigio procedente de un estadio anterior –unos pocos focos de resistencia, para expresarlo en términos militares– y que todas las innovaciones que han tenido lugar a una velocidad creciente y de manera cada vez más compulsiva están haciendo que ambos sistemas "hostiles" converjan. Para garantizar su propia autonomía, y mantener la posición de todos los que la manejan, la megamáquina debe destruir todas las alternativas, históricas, tradicionales o venideras.
Lo que ha demostrado Clinton Rossiter en su análisis de un único aspecto, el político, de esta transformación en su estudio sobre la *Constitutional Dictatorship* [Dictadura Constitucional], es ya algo inherente a todas las operaciones de la megamáquina. Cada megamáquina ha desplegado los mismos rasgos comunes: la tendencia a volverse autosuficiente, a absorber en su estructura organizaciones e instituciones que de otro modo desviarían la energía de que dispone o sembrarían división entre los sectores leales y frenar así su expansión automática.
Tanto en Rusia como en los Estados Unidos, las agencias del gobierno centralizado, al margen de la supervisión de la opinión pública y ajena a los cuerpos electos, han perfeccionado las técnicas de la "crisis permanente" a fin de consolidar los poderes que en un principio sólo se habían otorgado para hacer frente a una amenaza pasajera.
El bloqueo soviético en torno a Berlín es un ejemplo obvio de esta tendencia; pero también lo fue el provocativo envío continuado de vuelos U-2 sobre Rusia por parte de la CIA, pese a las protestas soviéticas, como medio eficaz para hundir el "encuentro en la cumbre" que iba a celebrarse en París en 1960. Fieles a este principio, los agentes de la megamáquina actúan como si sólo tuvieran que rendir cuentas al propio sistema de poder. Los intereses y las peticiones de las poblaciones sometidas a la megamáquina no sólo son desoídas sino desobedecidas abierta y conscientemente. Como ha señalado Hans J. Morgenthau, "las grandes cuestiones de la estrategia nuclear no pueden someterse a debate, ya sea en el Congreso o por parte del pueblo en general, porque no puede haber un juicio competente si no hay un conocimiento adecuado. Por ello, las grandes decisiones nacionales sobre la vida y la muerte las toman las élites tecnológicas".
En todos los ámbitos, desde la energía atómica a la medicina, las políticas que afectarán de manera permanente al destino –y probablemente darán fin a la aventura– de la vida humana han sido formuladas y llevadas a la práctica por un grupo de expertos autoerigidos que se controlan a sí

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

A mediados del siglo XIX, el gran historiador de Basilea Jacob Burckhardt previó que un nuevo tipo de control sería la expresión de una civilización que ya estaba volcándose de nuevo hacia un despotismo absoluto, sin derecho ni ley: más absoluto que cualquier sistema del pasado.

mismos, impermeables al juicio de los hombres, y cuya presteza a la hora de tomar estas decisiones por su propia cuenta constituye una prueba elocuente de su radical incapacidad para ello.

Las ilusiones y las alucinaciones mágicas de estos grupos dirigentes, visibles en sus actos despiadados, sus ineptas previsiones –un "desastre de Bahía de Cochinos" tras otro– y sus pronunciamientos públicos sólo pueden tener un término. Para ocultar esta meta eventual, han estirado el brazo en todas las direcciones para aumentar el número de accesorios en su conspiración tácita contra la humanidad. Empezando por el desarrollo de los reactores nucleares, una élite tecnológica llena de determinación ha empezado a asumir el control profesional de todas las actividades humanas: desde la inseminación artificial a la exploración del espacio.

Así pues, uno de los aspectos más amenazantes de la megamáquina es el hecho de que ya ha producido en los Estados Unidos y en la Unión Soviética una casta dirigente que no deja de crecer: una casta comparable a los jenízaros en el apogeo del despotismo turco. El siguiente paso lógico, como con los jenízaros, sería seleccionar a la "élite" desde la cuna y deformarla deliberadamente para el propósito que se desee, de modo que ningún atributo humano mengüe su lealtad incondicional a la megamáquina. John Hersey sugirió esta posibilidad en su novela satírica *The Child Buyer*, una obra que se merecía más atención de la que recibió. Pero ya podemos vislumbrar el siguiente paso: ni más ni menos que la selección de la élite en un banco de espermatozoides y óvulos para la gestación, bajo control, dentro de un vientre artificial. Más de un sacerdote de la megamáquina ya ha tenido la audacia de dar los primeros pasos teóricos hacia este objetivo como un avance "inevitable" de la ciencia. Una vez más: "Si puede hacerse, luego *debe* hacerse".

Pero aún queda otro movimiento más para la consolidación de la megamáquina, y no es demasiado temprano para anticiparlo si queremos despertar, en caso de que aún sea posible, las fuerzas necesarias para oponerse a ella y derrotarla. Si el primer paso en el mandato del Dios Sol era la unificación del poder y la autoridad en la persona de un rey divino, el segundo fue la sustitución del rey verdadero, que seguía siendo un individuo de carne y hueso, por una organización burocrático-militar. Pero el tercer paso, la fabricación de la propia megamáquina omniabarcadora, no podría completarse en tanto que no se inventara un gobernante supremo equivalente de naturaleza enteramente "mecánica", sin partes ni atributos humanos.

A mediados del siglo XIX, el gran historiador de Basilea Jacob Burckhardt previó que un nuevo tipo de control sería la expresión de una civilización que ya estaba volcándose de nuevo hacia un despotismo absoluto, sin derecho ni ley: más absoluto que cualquier sistema del pasado. "Tal despotismo", observó, "no será ejercido por las dinastías demasiado sensibles y humanas todavía para tal extremo, sino por jefaturas militares de pretendido cariz republicano. Verdad es que cuesta mucho imaginar un mundo cuyos directores prescindan en absoluto del derecho, el bienestar, la ganancia legítima, el trabajo, la industria, el crédito, etcétera, y apliquen un régimen fundado nada más que en la fuerza".

Ya no hace falta imaginar ese mundo: casi lo tenemos aquí. Y si la predicción de Burckhardt falla en algo, es en que atribuía a estos déspotas más rasgos humanos de los que realmente prometen exhibir: debido a su "objetividad", "neutralidad" e "impersonalidad", ya han demostrado ser capaces de acometer actos calculados de crimen y terror aún más absolutos que los de cualquier obsoleto mando militar.

La nueva megamáquina, en el hecho mismo de su creación a partir de un modelo tecnológico renovado, ha engendrado asimismo al "responsable en la toma de decisiones" y rey divino en una forma electrónica y trascendente: la computadora central. Como verdadero representante en la tierra del Dios Sol, el ordenador se inventó en un principio, como hemos visto antes, para facilitar los cálculos astronómicos. En la conversión del tosco modelo parcheado de Babbage en un electromecanismo fantásticamente veloz cuyas "piezas móviles" son impulsos eléctricos, la electrónica celestial remplazó a la mecánica celeste y otorgó a este ingenio exquisito sus auténticas características divinas: omnipresencia e invisibilidad.

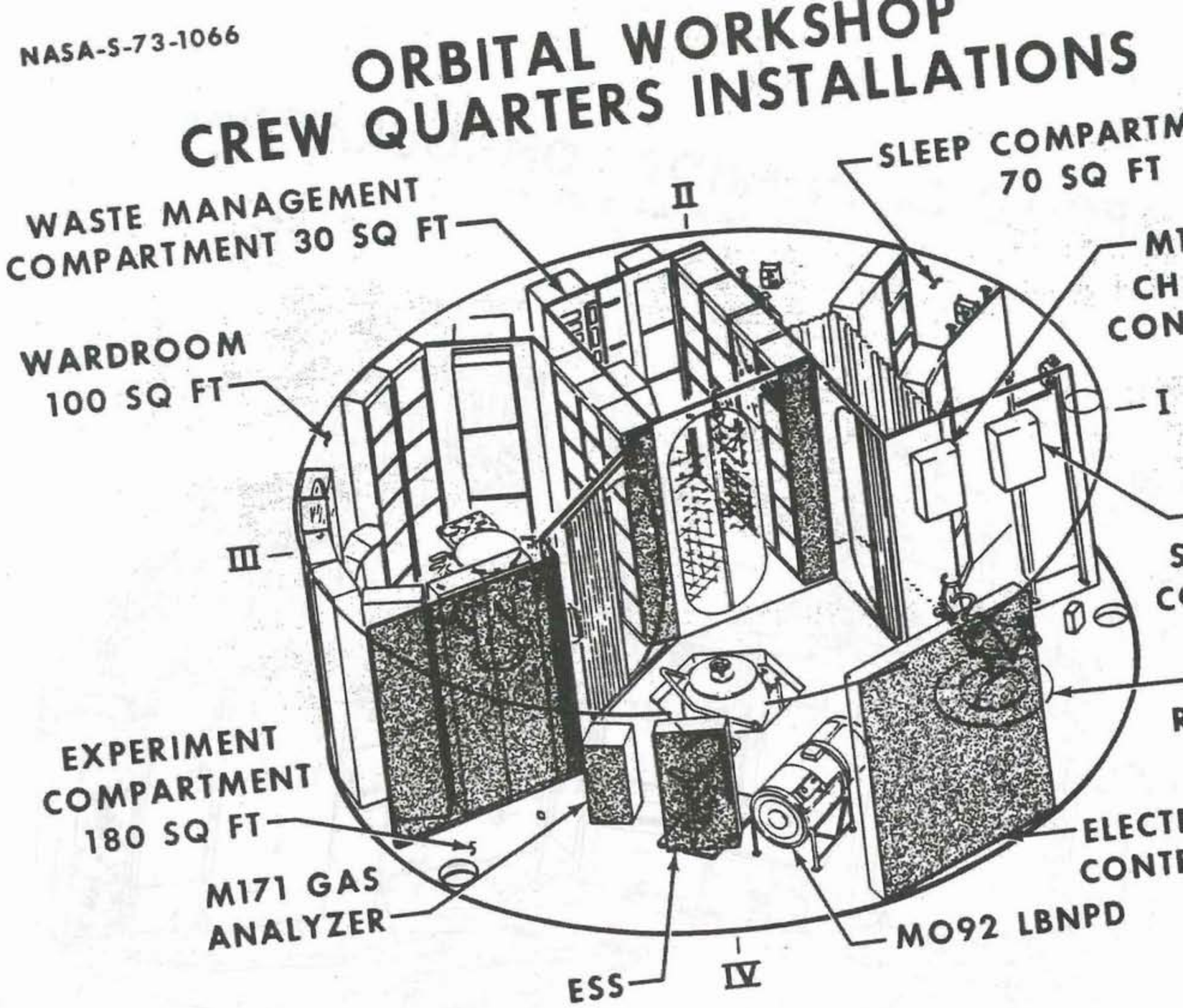
Al adoptar esta forma, la computadora alcanzó un nivel superior de eficiencia en el almacenado de información y la resolución de problemas, tal como requería la integración casi instantánea de una multitud de variables, con cantidades de datos que quedaban muy por encima de lo que podría manejar el cerebro humano en toda una vida. Si nos olvidamos de que es este cerebro el que inventó dicho instrumento semidivino, y que debe alimentarlo con datos y plantearle los problemas que ha de resolver, podemos disculpar que el humilde agente humano adore a esta deidad. Por otro lado, quienes se han identificado

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

con este nuevo instrumento están sometidos a un tipo opuesto de delirio: que de verdad son Dios, o al menos sus colegas en omnipotencia.

El mérito especial de la omni-computadora, que la sitúa muy por encima de todos los simples dirigentes humanos, es su velocidad de la luz para calcular y, accidentes aparte, su infalibilidad, pese a la información parcial y las instrucciones suministradas por esos agentes humanos que tanto distan de ser infalibles. Pero si bien hay que reconocerle de buen grado estos dones maravillosos, también hay que señalar al menos tres defectos graves. La computadora sufre las mismas y radicales flaquezas que socavaban las decisiones de reyes y emperadores: la única información que tiene en consideración es la que ponen a su disposición sus grandes visires y cortesanos; y, como solía suceder con la monarquía, estos últimos –léase modelizadores matemáticos y programadores– le piden al rey sólo las respuestas que pueden basarse en la información inadecuada que ellos mismos proporcionan. Esa información tiene que pasar por alto muchos aspectos relevantes de la experiencia humana a fin de adecuarse a las peculiares limitaciones de Su Majestad.

Por desgracia, el conocimiento computarizado, dado que tiene que ser procesado y programado, no puede permanecer en contacto constante, como hace en cambio el cerebro humano, con el flujo incesante de la realidad, ya que sólo puede seleccionar una pequeña parte de la experiencia y expresarla en símbolos abstractos. Los cambios que no pueden medirse cuantitativamente u observarse con objetividad, como los que ocurren sin cesar desde el átomo hasta los organismos vivos, quedan fuera del alcance de la computadora. Pese a su fabulosa rapidez de operación, sus componentes siguen siendo incapaces de ofrecer respuestas cualitativas a los inagotables cambios orgánicos.



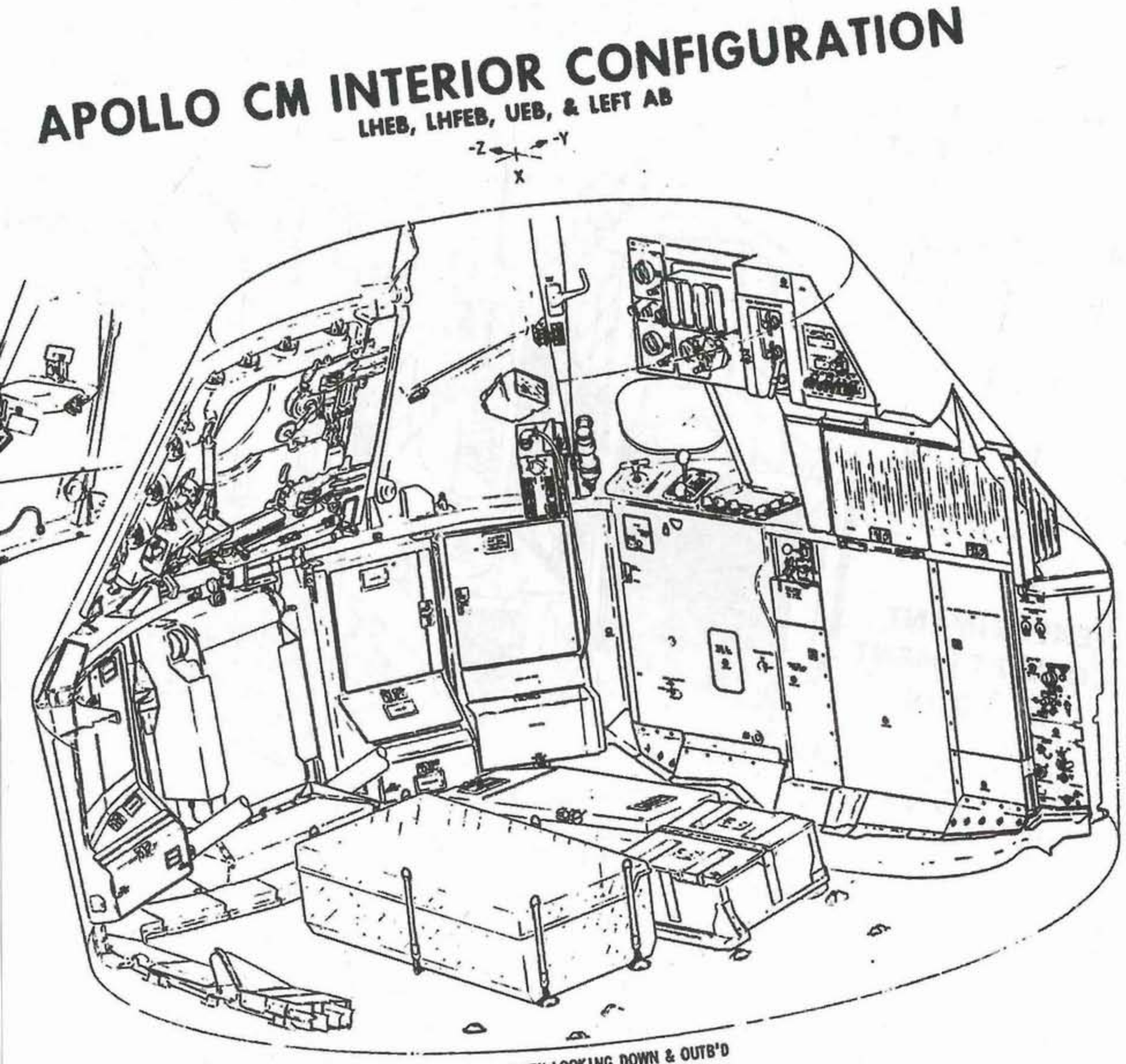
El ojo que todo lo ve

En la teología egipcia, el órgano más singular del Dios Sol, Ra, era el ojo: porque el Ojo de Ra tenía una existencia independiente y desempeñaba un papel rector en todas las actividades cósmicas y humanas. La computadora hace las veces del Ojo del reinstalado Dios Sol, es decir, el ojo de la megamáquina, que sirve de "ojo privado" o detective, así como de omnipresente ojo ejecutivo, el que impone una sumisión absoluta a sus órdenes, porque ningún secreto puede ocultársele, ni ninguna desobediencia puede salir impune.

Los medios principales que hacían falta para que la megamáquina funcionase correcta y eficazmente eran una concentración de poder político y económico, comunicación instantánea, transportes rápidos y un sistema de almacenado de información capaz de tener siempre presente cualquier acontecimiento que se produjera dentro de los dominios del rey divino: en cuanto tuvo a su disposición todos estos accesorios, el mando central poseyó también el monopolio de la energía y el conocimiento. Los jerifaltes de las eras precientíficas nunca tuvieron a su alcance semejante conjunción de factores: el transporte era lento, la comunicación a largas distancias era errática y estaba confinada a mensajes escritos transmitidos por mensajeros humanos, mientras que la conservación de la información, aparte de los libros y los registros de impuestos, era esporádica y estaba sometida al fuego y a las vicisitudes bélicas. Con cada rey sucesivo, partes esenciales requerían ser reconstruidas o reparadas. Sólo en el cielo podían existir los dioses omniscientes, omnividentes, omnipotentes y omnipresentes que gobernaban realmente el sistema.

Con la energía nuclear, la comunicación eléctrica y la computadora, por fin estaban todos los componentes necesarios para la megamáquina moderna: el "cielo" quedaba finalmente mucho

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



más cerca. Teóricamente en la actualidad, y en la práctica dentro de muy poco tiempo, Dios –o sea, la Computadora– podrá encontrar, alcanzar y dirigirse al instante, mediante la voz y la imagen, a través de sus sacerdotes, a cualquier individuo del planeta: ejercerá un control sobre todos los detalles de la vida diaria del súbdito, manteniendo un fichero que incluya el lugar y fecha de su nacimiento; su historial de estudios completo; un resumen de sus enfermedades y trastornos mentales, en caso de que se hayan tratado; su matrimonio; su número de cuenta del banco de esperma; su nómina, sus préstamos y sus facturas del seguro; sus impuestos y sus rentas; y, por último, la disponibilidad de los órganos que puedan extraérsele quirúrgicamente justo antes del momento de su defunción.

Al final, ninguna acción, ninguna conversación y, posiblemente, con el tiempo ningún sueño escaparía al ojo insomne e implacable de esta deidad: todas las expresiones de la vida serían procesadas en la computadora y puestas a disposición de su ubicuo sistema de control. Ello significaría no sólo una invasión de la privacidad, sino la destrucción total de la autonomía: la disolución de hecho del alma humana.

Hace medio siglo, la descripción que acabo de ofrecer habría parecido demasiado cruda y recargada incluso como sátira. *Una utopía moderna* de H. G. Wells, que trató de concebir un sistema de identificación central, no se atrevió a introducir el método en todos los detalles de la vida diaria. Hace solo veinte años, únicamente una mente tan preclara como la de Norbert Wiener pudo atisbar un esbozo aproximado de esta versión moderna del ojo de Ra. Pero hoy el siniestro esqueleto del sistema en su conjunto ya está construido, con una prueba concluyente, ofrecida por un observador legal, Alan F. Westin, en la forma casual de un estudio acerca de las numerosas agencias públicas y los instrumentos tecnológicos que están invadiendo la esfera de la libertad privada.

Lo que demuestra Westin, como de pasada, es que los innumerables archivos, compilados por burocracias individuales dedicadas a sus objetivos específicos, pueden reunirse ya en un único ordenador central, gracias a los fantásticos progresos que se han dado en la miniaturización electroquímica: no sólo el puñado que acabo de enumerar, sino también en registros de protección civil o de habilitación de seguridad, de viviendas y bienes inmuebles, solicitudes de permisos, carnets de sindicatos, vida laboral, pasaportes, antecedentes penales, documentación del automóvil, permisos de conducir, cuentas telefónicas, documentos relacionados con la Iglesia o con el trabajo… En resumen, la lista acaba siendo tan larga como la vida; o, por lo menos, como la vida que puede reducirse a términos abstractos, simbólicamente registrables y computables.

Los medios para obtener semejante vigilancia total surgieron con el salto cuántico de la macro a la micromecánica: de tal modo que el microfilm aparentemente compacto de las décadas pasadas, citando las palabras de Westin, "ha dado paso a las microimágenes fotocromáticas, que permiten reproducir una Biblia completa en una fina hoja de plástico de menos de cinco centímetros

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

cuadrados, o almacenar página a página copias de todos los libros de la Biblioteca del Congreso en seis armarios archivadores de cuatro cajones cada uno". La ironía de que este salto realmente colosal fuera consecuencia de una investigación efectuada por la National Cash Register Company no empequeñece la naturaleza milagrosa de esta invención: no hace más que confirmar la descripción que hemos dado antes del pentágono del poder.

Si hay algo que pueda ofrecer un testimonio de los poderes mágicos de los sacerdotes de la ciencia y sus acólitos técnicos, o proclamar a la humanidad los atributos supremos del gobierno absoluto que posee la computadora divina, esta mera innovación debería bastar. Por lo tanto, la meta final de la vida en los términos de la megamáquina se torna finalmente evidente: suministrar y procesar una cantidad infinita de datos, con el fin de expandir el papel y reforzar la dominación del sistema de poder.

Aquí radica, antes que en ningún otro lugar, la fuente de ese poder invisible y definitivo capaz de regir el mundo moderno. Aquí está el *mysterium tremendum*, que posee un poder y un conocimiento ilimitados, y a cuyo lado todas las demás formas de magia no son más que trucos baratos y todas las demás formas de control carecen de autoridad carismática. ¿Quién osa burlarse de potencias de tal magnitud? ¿Quién puede escapar de la supervisión implacable e incansable de este sumo dirigente? ¿Qué escondite tan remoto puede ofrecer refugio al disidente?

Una década antes de que se materializara la posibilidad de un almacenamiento sin límite de información en un formato electrónicamente etéreo, un jesuita, Pierre Teilhard de Chardin, imaginó los primeros pasos que le quedaban por delante al proceso tecnológico (en el caso de que nada lo frenara y no se produjera una desaceleración natural). Cuando todavía la megamáquina no se había identificado como tal, y mucho antes de que la computadora hubiera perfeccionado el sistema de control que ahora está instalándose a un ritmo fulgurante, interpretó los miles de millones de años de la evolución física y biológica como una marcha dirigida, o, mejor dicho, arrastrada inexorablemente hacia esta conclusión final.

Ni la megamáquina antigua ni la moderna, por muy automáticos que sean sus mecanismos y operaciones separados, podrían haber nacido si el hombre no hubiera llegado a inventarlas deliberadamente; y la mayor parte de los rasgos de esta gran unidad colectiva se encarnaron en primer lugar en una vieja figura arquetípica: el Hombre de Organización.

Puesto que uno de los fines de este libro es mostrar que semejante resultado, aunque posible, no está predeterminado, y menos aún es una consumación ideal del desarrollo humano, más adelante comentaré esta tesis con detenimiento. De momento, sólo quiero aventurar una predicción aproximada pero tranquilizadora: que el supermecanismo planetario se desintegrará mucho antes de que "el fenómeno del Hombre" alcance el punto Omega.

El hombre de organización

Ni la megamáquina antigua ni la moderna, por muy automáticos que sean sus mecanismos y operaciones separados, podrían haber nacido si el hombre no hubiera llegado a inventarlas deliberadamente; y la mayor parte de los rasgos de esta gran unidad colectiva se encarnaron en primer lugar en una vieja figura arquetípica: el Hombre de Organización. Desde la manifestación más primitiva de sumisión tribal a la de la más alta autoridad política, el propio sistema es una ampliación de dicho hombre: aquél que es al mismo tiempo creador y criatura, desencadenante y víctima final de la megamáquina.

Si vino primero la máquina laboral o la máquina militar, o si el esquema general de la regimentación surgió antes del sacerdote, del burócrata o del soldado, son preguntas ociosas, ya que no disponemos de datos seguros para juzgar. Hemos de limitar nuestra descripción del Hombre de Organización al punto en que se hace visible en documentos y pruebas simbólicas. Dado que los primeros registros concretos, después de las cuevas del Paleolítico, son los escritos del templo, que recogen las cantidades de grano que se recogía o se desembolsaba, parece probable que el meticuloso orden que caracteriza a la burocracia en todas sus fases proceda originalmente de los actos rituales del templo; pues este tipo de orden es incompatible con los azarosos avatares de la caza o los incidentes fortuitos de la guerra organizada. Sin embargo, incluso en esta última ocupación encontramos documentos extraordinariamente tempranos, en cifras exactas, de los prisioneros capturados, los animales reunidos y el botín saqueado. Incluso en aquel estadio inicial, el Hombre de Organización puede identificarse por su fijación por lo cuantitativo.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

El Hombre de Organización no tiene razón de ser salvo en su calidad de servomecanismo despersonalizado dentro de la megamáquina. En estos términos, Adolf Eichmann, el obediente genocida que llevó a cabo la política de Hitler y las órdenes de Himmler con una fidelidad inquebrantable, merecería el reconocimiento de ser el héroe de nuestro tiempo.

Detrás de todos los procesos de organización y mecanización que se han dado desde entonces, empero, hemos de reconocer aptitudes primordiales, profundamente arraigadas en el organismo humano –y que, de hecho, comparte con muchas otras especies– para ritualizar la conducta y hallar una satisfacción dentro de un orden repetitivo que establezca una conexión entre el hombre, por un lado, y los ritmos orgánicos y los acontecimientos cósmicos, por otro.

El Hombre de Organización parece haber surgido de este amasijo primigenio de actos reiterados y uniformes, cada vez más separados de otras funciones corporales y mentales. O, para decirlo de otro modo, cuando aislamos uno por uno los órganos y funciones del cuerpo humano, y con ellos todo el legado histórico de arte y cultura, lo que nos queda es el esqueleto mecánico y la energía muscular que tienen en común, esenciales para la vida de los vertebrados pero carente de objetivo y significado cuando los tratamos como una entidad aparte.

Esta época ha reinventado esa criatura ideal que es el robot: pero como parte reconocible de los organismos humanos y aspecto integral de toda la cultura la organización como tal siempre ha estado presente. Debido precisamente a que el orden mecánico puede remontarse hasta estos comienzos primitivos y a que la misma mecanización ha desempeñado un papel constante en el desarrollo humano, podemos comprender ahora el peligro de aislar al Hombre de Organización como una personalidad autoconstituida, alejada de los entornos naturales y los rasgos culturales, que poseen sus propias limitaciones e inhibiciones y garantizan un carácter plenamente humano.

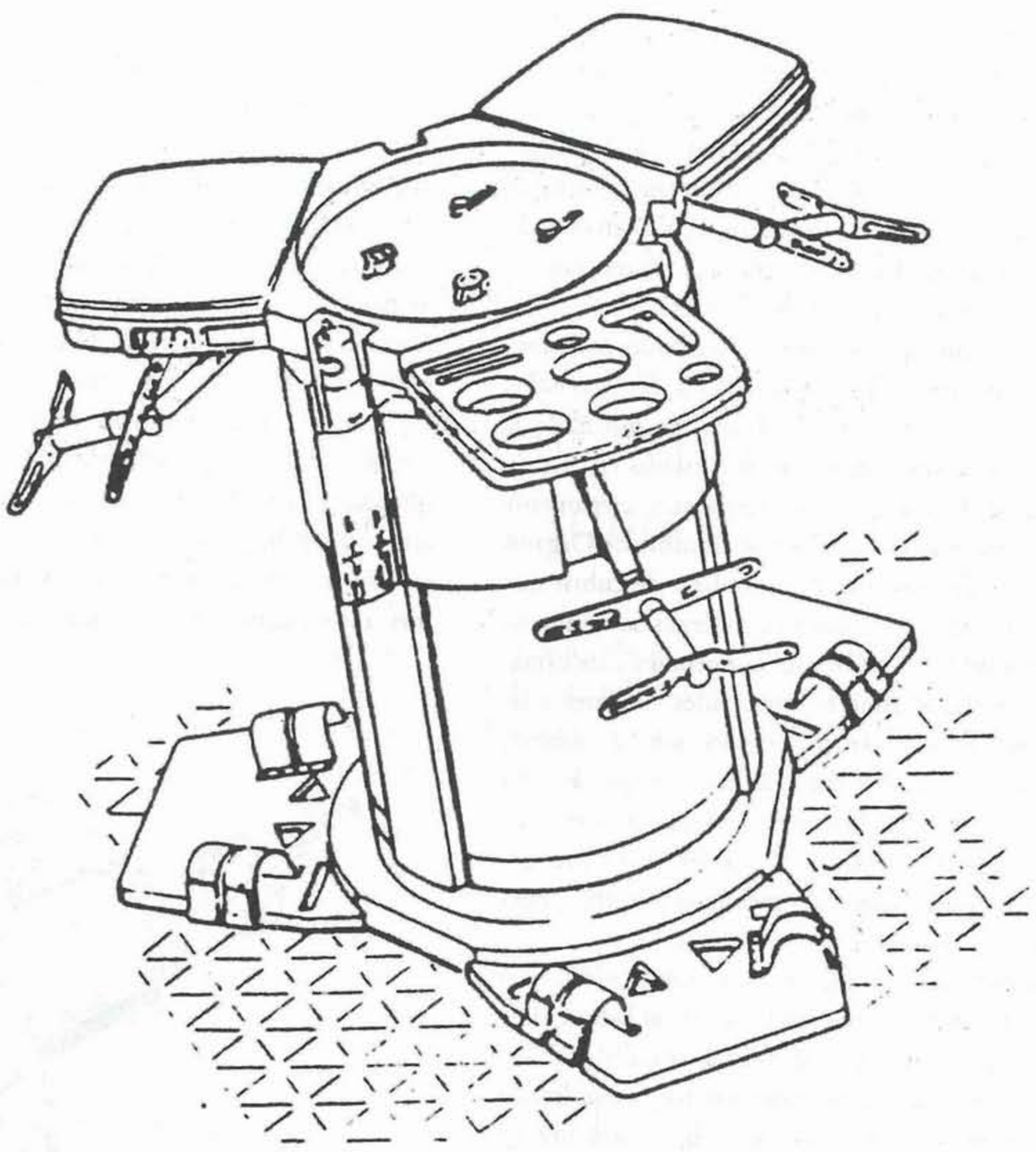
El Hombre de Organización, por lo tanto, puede definirse sucintamente como esa parte de la personalidad humana cuyas potencialidades para la vida y el crecimiento han sido suprimidas a fin de ejercer el control de las energías fraccionales que queden, y abastecer con ellas un sistema colectivo de orden mecánico. El hombre de organización es el eslabón que une el modelo antiguo de la megamáquina con el nuevo: quizá por ello han cambiado tan poco en los últimos cinco mil años los funcionarios especializados y su zócalo de súbditos, reclutas y esclavos (es decir, los controladores y los controlados).

Como cualquier otro tipo cultura, el Hombre de Organización es un artefacto humano, aunque los materiales que han servido para modelarlo pertenecen al sistema de la naturaleza animada. Históricamente, representarlo como un producto puramente moderno o como el mero resultado de una tecnología avanzada constituye un anacronismo: se trata más bien de un tipo "ideal" extraordinariamente primitivo, esculpido a partir de las capacidades mucho más ricas del organismo vivo, con la mayoría de sus órganos extirpados o embalsamados y secados, y el propio cerebro empequeñecido para adecuarse a los requisitos de la megamáquina. (El epíteto actual para semejante reducción de las potencialidades humanas –"reducción de cabezas"– es, en su exactitud, demasiado elocuente).

Dentro del limitado marco de las grandes multinacionales que existen en los Estados Unidos, W. H. Whyte ha ofrecido una imagen canónica acerca del proceso de selección, adiestramiento y encuadramiento del Hombre de Organización en las esferas más altas del mando: la transformación de la minoría "afortunada" –o al menos la que busca la fortuna– en piezas pulidas de un mecanismo más vasto. Pero esto no es más que una pequeña parte del acondicionamiento que comienza cuando se le enseña al niño a lavarse y, a lo largo de la equiparación del Estado de bienestar con el Estado de guerra, llega a abarcar todos los ámbitos de la vida, hasta la muerte y el transplante de órganos.

Probablemente el grado de presión externa necesario para moldear al Hombre de Organización no es mayor que el que requería una sociedad tribal para asegurarse la conformidad respecto a las tradiciones y rituales de antaño: es más, mediante la educación básica obligatoria, el reclutamiento forzoso y los medios de comunicación de masas, puede imprimirse el mismo sello en millones de individuos de la sociedad contemporánea con la misma facilidad con que se haría con unos pocos cientos en una relación cara a cara. Lo que el sociólogo Max Weber ha llamado la "personalidad burocrática" estaba destinado, a su juicio, a ser el "tipo ideal" imperante en el mundo moderno. Si el entramado actual de fuerzas continúa operando sin pausa ni cambio de dirección, su predicción se verá ciertamente confirmada.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



Las virtudes características del Hombre de Organización se corresponden en la medida de lo posible con la máquina a la que sirve: de este modo, la parte de su personalidad que se proyectaba en los instrumentos mecánicos refuerza a su vez esa proyección eliminando cualquier función orgánica o humana que no sea adecuada. El sello de la regularidad técnica es visible en la faz de todas las unidades humanas. Seguir el programa, obedecer instrucciones, "pasar la pelota", no implicarse como persona en las necesidades de los demás, limitar las respuestas a aquello que, por así decir, está esperando con impaciencia en la mesa, y no prestar atención a ningún problema humano, por muy vital que sea: no cuestionar nunca el origen de una orden o requerimiento, ni tampoco su meta final; acatar todas las exigencias, por muy irracionales que sean, no hacer juicios de valor o de importancia acerca del trabajo en cuestión y, por último, eliminar los sentimientos, las emociones o los recelos morales y racionales que podrían interferir en el desempeño de una función: he aquí los deberes corrientes del burócrata, y éstas son las condiciones en que florece el Hombre de Organización, un autómata virtual inmerso en un sistema colectivo de automatización. El modelo para el Hombre de Organización es la propia máquina. Y a medida que se perfecciona el mecanismo, el resto de vida que hace falta para seguir adelante con el proceso se torna más ínfimo y falto de significado.

En última instancia, el Hombre de Organización no tiene razón de ser salvo en su calidad de servomecanismo despersonalizado dentro de la megamáquina. En estos términos, Adolf Eichmann, el obediente genocida que llevó a cabo la política de Hitler y las órdenes de Himmler con una fidelidad inquebrantable, merecería el reconocimiento de ser el héroe de nuestro tiempo. Pero, por desgracia, nuestro tiempo ha producido muchísimos héroes de este tipo, dispuestos a hacer desde una distancia segura, mediante el napalm o las bombas atómicas, apretando un simple botón, lo que hicieron los exterminadores en Belsen y Auschwitz siguiendo métodos artesanales más obsoletos. Estos fueron más lentos en la ejecución, pero mucho más frugales a la hora de conservar con sumo cuidado los residuos: restos humanos, el oro de los dientes, la grasa, la harina de huesos para fertilizantes e incluso la piel para hacer pantallas de lámparas. En todos los países hay ahora incontables Eichmanns en los despachos de la administración, en grandes empresas, en universidades, en laboratorios y en las fuerzas armadas: personas obedientes y ordenadas, dispuestas a llevar a cabo cualquier delirio dotado de un sello oficial, por muy deshumanizado o degradado que pueda ser.

Cuanto más poder se concede al Hombre de Organización, menos escrúpulos tendrá en usarlo. Y lo que hace a este "tipo ideal" aún más amenazante es su éxito en el empleo de disfraces humanos. Su mecanismo robótico simula carne y sangre; y, excepción hecha de unos cuantos ejemplares troglodíticos, nadie puede distinguirlo por fuera de un ser humano con uso de razón, educado, comedido y aparentemente amable. Como Himmler, hasta puede ser un "marido ejemplar".

Semejante tipo no era desconocido en épocas pasadas: incluso en nuestra propia era estos servomecanismos organizaban peleas de gladiadores en la arena de Roma y manipulaban los instrumentos para descoyuntar huesos que utilizaba la

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Santa Inquisición. Pero hasta que la megatécnica lo invadió todo, el hombre de organización tenía pocas oportunidades: estaba en minoría, confinado especialmente en la burocracia o en el ejército. Lo que ha cambiado hoy es que su nombre es legión; y, ya que sólo ve su propia imagen cuando mira a su alrededor, se tiene a sí mismo por un espécimen normal de la humanidad.

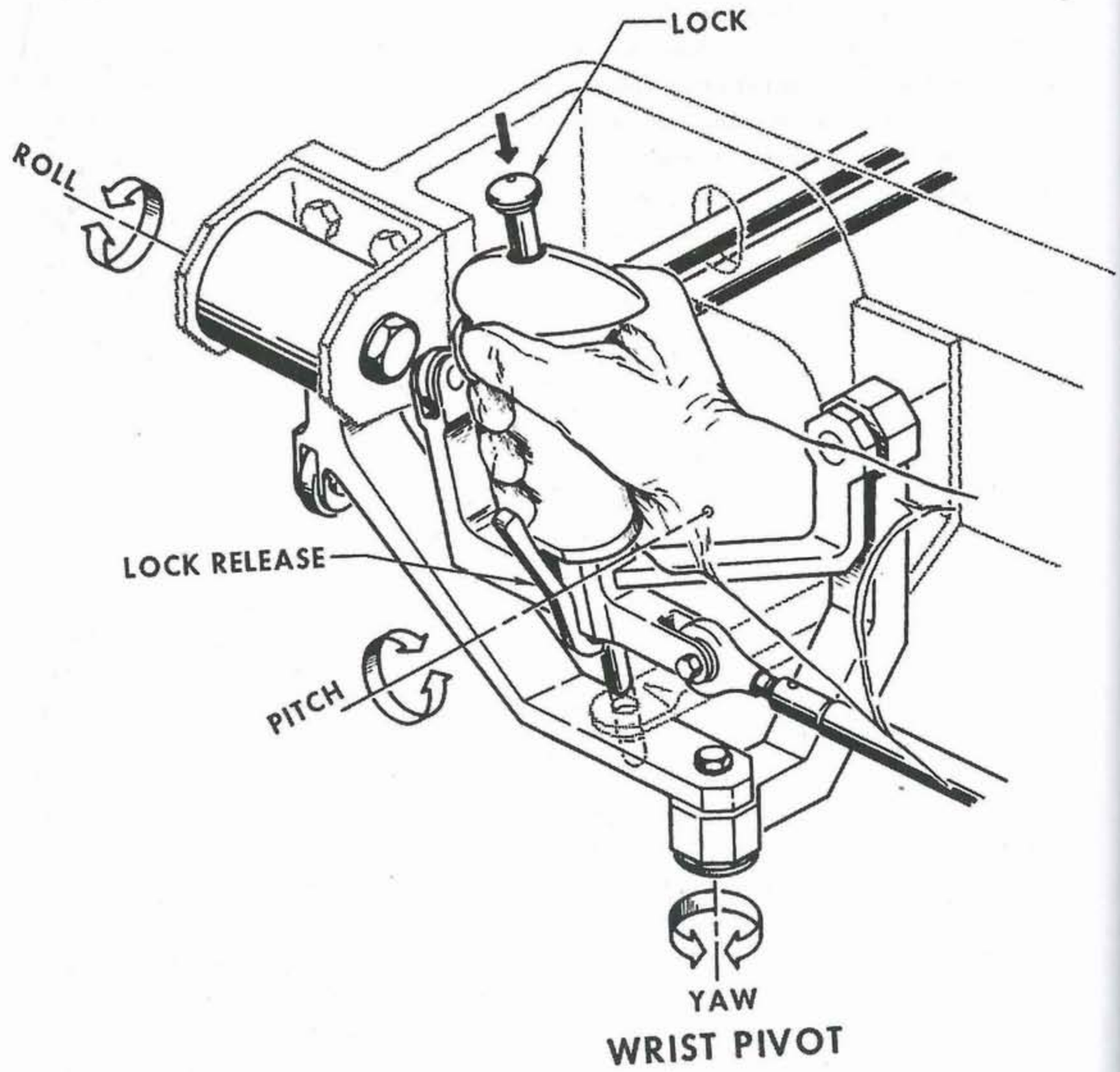
Un experimento psicológico realizado por Stanley Milgram en Yale, reseñado en *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, ha mostrado la eficiencia con que se han incrustado en la personalidad moderna las respuestas ciegamente obedientes que se le piden al Hombre de Organización. El experimento aspiraba a descubrir qué tipo de personas, acatando órdenes servilmente, sería capaz de enviar a sus congéneres a las cámaras de gas, o cometer atrocidades similares a las sucedidas en Vietnam. Se seleccionó a cuarenta individuos de distintas edades a los que se iba a estudiar y se les dijo que el experimento era una investigación científica acerca del efecto que tendría un castigo aplicado mediante descargas eléctricas en el proceso de aprendizaje.

Las personas se sentaron ante una consola con treinta interruptores. En la sala de al lado, visible a través de una pared de cristal, se hallaba el "estudiante" voluntario, entrenado para cumplir con su papel específico, sentado supuestamente en una "silla eléctrica" pero que en realidad no estaba conectado a ninguna corriente. Según la etiqueta de los interruptores que accionaban los sujetos del estudio, cada uno de ellos emitía una descarga predeterminada, de la más suave a la más grave, como penalización por cada error cometido. Después del interruptor marcado "Peligro: Descarga Grave" había otros dos interruptores que llevaban la ominosa leyenda "¡XXX!". Tal como se le había indicado, el falso estudiante reaccionaba con un grito de dolor cuando se accionaba el interruptor de los 300 voltios, aunque luego golpeaba en la pared para solicitarle al "profesor" que prosiguiera. Llegados a este punto, todavía quedaban diez o más interruptores, los cuales indicaban voltajes y sufrimientos aún mayores.

De cuarenta sujetos estudiados, sólo catorce desafiaron las instrucciones del experimento y se negaron a colaborar cuando la respuesta registrada mostraba un dolor o tortura intensos. A su favor como seres humanos, algunos de los individuos que continuaron se sintieron emocionalmente perturbados por el experimento: aunque, "en aras de la ciencia", el 65% siguió más allá del "punto de riesgo".

Aunque un experimento practicado en cuarenta individuos no es decisivo, ayuda no obstante a explicar la conducta de personas teóricamente civilizadas en varios momentos de la historia en que, con el respaldo de las autoridades más altas, religiosas, principescas, militares o –como hoy– científicas, presenciaron o perpetraron de hecho torturas repugnantes. Esto salta a la vista en una cultura como la nuestra, orientada a creer, como algo esencial para lograr la "objetividad", que los sentimientos, las emociones y en realidad cualquier tipo de reacción subjetiva debe ser eliminada de los experimentos puramente científicos. En esta prueba, los participantes dejaron de ser humanos con empatía y compasión: una mayoría estaba dispuesta no sólo a contemplar la tortura sino a cometerla con sus propios actos bajo una dirección autoritaria. Este experimento tal vez sirva para explicar por qué ciertas prácticas sádicas que se han introducido por primera vez en la vivisección de animales bajo una disciplina científica presuntamente austera se han extendido mucho más allá de sus límites.

Si esta descripción parece una distorsión burda,



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

es sólo porque la realidad se ha vuelto tan corriente que ni siquiera podemos identificarla. Así que pondré en evidencia las palabras de un científico eminente: ganador de un Premio Nobel, aclamado universalmente por sus colegas biólogos como un referente en su campo. A la luz de sus escritos, parece haber poseído una personalidad "normal" y dotada de raciocinio, ajena a cualquier tipo de aberraciones o presiones neuróticas obvias. Por desgracia, estos rasgos tan atractivos confieren su legitimidad a las propuestas de mejora humana que defendió como genético ante un grupo de científicos de su mismo campo.

"El hombre debe alzarse en su totalidad", señaló este científico, "hasta hacerse digno de su mayor logro. A menos que el hombre corriente entienda el mundo que han descubierto los científicos, a menos que comprenda las técnicas que utiliza hoy día, así como sus efectos más vastos y remotos, a menos que pueda sentir la sensación escalofriante de que participa de manera consciente en la gran empresa humana y encuentre una satisfacción genuina en desempeñar un papel constructivo para ella, caerá en la posición de ser un engranaje sin importancia dentro de una máquina gigantesca. En esta situación, su propio poder de determinar su destino, y la voluntad requerida para ello, menguarán, y la minoría que le gobierna encontrará tarde o temprano la forma de arreglárselas sin él". No me he inventado a este científico: se llamaba Hermann Muller. Antes de que Muller describiera las premisas y las intenciones de la nueva megamáquina, yo ya había reconocido tanto el tipo antiguo como el moderno. Lo más llamativo es que, después de diez años de estudio, puedo respaldar la aserción de Muller con una larga lista de otros líderes científicos, algunos de ellos no menos eminentes que él. Desconcierta el hecho de que Hitler recurriera a los mismos argumentos para denegar a los judíos toda posibilidad de participar en su gran empresa y "encontrar una satisfacción genuina en desempeñar un papel constructivo para ella". A fin de poner en práctica la "solución final" con estos indignos no arios, Eichmann y sus compañeros recibieron las órdenes de arrear a sus víctimas hasta las cámaras de gas.

La tecnología no sólo se arroga la prioridad sobre los asuntos humanos, sino que pone su petición de un cambio tecnológico constante por delante de cualquier otra consideración acerca de su propia eficiencia, continuidad o incluso, por irónico que parezca, su capacidad de supervivencia.

"Encontrar la forma de arreglárselas sin él" parece una frase discreta: ¿pero no es ominosa en su discreción? ¿No habría sido más sincero decir "deshacerse de él"? Estos fieles sirvientes de la megamáquina ya han dado por hecho que no hay más que un único modo aceptable de ver el mundo, que es el que ellos defienden, un único modo de conocimiento, un único tipo de empresa humana: el suyo, o aquel que derive directamente del suyo. Quieren decir en última instancia que solo puede considerarse deseable un tipo de personalidad: la que designe como tal la élite militar-industrial-científica que maneja la megamáquina. Tan irrevocable les parece su postura a estos líderes que ya se tienen por dueños del derecho a establecer tipos de personalidad según su propio criterio, tan indigente, y a intimidar y coaccionar a quienes puedan desafiar sus métodos o rechazar la validez de sus fines, y si hace falta "arreglárselas sin ellos". Ésta es, pues, la exigencia final del Hombre de Organización: la autoridad para rehacer el mundo a su propia y enclenque imagen.

La técnica del control social

Hasta ahora, la cultura humana había mostrado en sus transformaciones muchas de las características que se han descubierto en la evolución orgánica: la tendencia a la identificación de la especie y el desarrollo individualizado en una adaptación de toma y daca con el entorno se veía contrarrestada por exploraciones y migraciones que ampliaban las posibilidades de relación, reproducción y comunicación. Aunque, por conveniencia, podemos hablar del "Hombre", esto no es más que un recurso del lenguaje: pues, excepto en un sentido estadístico, esta criatura uniforme y universal no existe. Hasta hoy, no había gobernado en todo el planeta una sola estructura política, ni ninguna ideología única, ni una tecnología o tipo de personalidad exclusiva. El hombre nunca había sido homogeneizado.

Lo que vale para los entornos y culturas humanos sirve también para las asociaciones históricas. Del mismo modo que ninguna región o cultura puede ofrecer una realización plena de todas las potencialidades del desarrollo humano, ninguna generación puede encarnar dichas potencialidades. Y de hecho ninguna generación anterior a la nuestra ha sido tan fatua como para imaginar que sería posible vivir exclusivamente en su propio y estrecho margen de tiempo, guiándose sólo por una información recién descubierta; como tampoco se han aceptado nunca antes las demandas de la generación actual como algo final y absoluto, sin relacionarlas con la experiencia pasada o los proyectos futuros y las posibilidades ideales. Los hábitos de la generación del "Ahora" no se aplican ni siquiera a la existencia animal, puesto que todos los organismos superiores tienen en cuenta el futuro cuando

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

se aparean y alimentan a los más jóvenes; y algunos incluso se adelantan a las necesidades futuras haciendo acopio de comida.

En pro de la continuidad y la transmisión cultural, las culturas anteriores han sobrevalorado con frecuencia el peso de la tradición y las costumbres y han preservado sus errores, por miedo a perder el lado bueno de estas instituciones si trataban de extirparlos. Pero la idea de que el pasado ha de ser liquidado, y no respetado, es una señal peculiar del sistema de poder megatécnico. A este respecto, el antropólogo Raglan ha pronunciado unas palabras que dan que pensar: "Suele creerse que la decadencia se debe al lastre del conservadurismo, y por supuesto es un hecho que las teorías religiosas o políticas que conllevan una fe en la infalibilidad de los ancestros han de conducir al declive. [...] Lo que no suele verse tanto, por otro lado, es que el declive de una cultura puede producirse con mayor velocidad aún por romper con el pasado".

Para una civilización como la actual, el cultivo de su carácter efímero y transitorio –como si el dinamismo fuera un valor absoluto y la estabilidad, del tipo que sea, un defecto– supone hacer caso omiso de las nociones más básicas no sólo de la continuidad orgánica sino de la existencia física. Si todos los elementos químicos fueran tan inestables como el grupo radiactivo, la vida orgánica nunca habría aparecido en este planeta, ni tampoco habría habido un planeta como el nuestro, predispuesto, como ha demostrado Lawrence Henderson, para la vida.

A pesar de haberse detenido y estancado en muchas ocasiones, y de sus recaídas y reveses, los resultados acumulados por el desarrollo humano a lo largo de los últimos cientos de miles de años han sido comparables en su riqueza y variedad con los que ha sido capaz de alcanzar la naturaleza a un ritmo mucho más lento en la evolución de las especies. Cada raza, cada cultura, cada tribu, cada ciudad e incluso cada aldea ha producido nuevos especímenes de "hombre": siempre lo bastante similares como para ser identificados dentro del género homo sapiens, y sin embargo lo suficientemente distintos como para albergar la posibilidad de avances quizá más elevados y ricos. Hasta en aquellos rasgos comunes a todas las razas humanas, tales como el lenguaje, la organización y los criterios morales, desde el principio se ha dado un desarrollo entre dos polos, uno que acentúa la individuación y la autonomía y otro que hace lo propio con la asociación y la homogeneidad: el primero, centrado en sí mismo, localizado y dirigido desde dentro; el otro, tendiente a la uniformidad, la universalidad y el globalismo.

De vez en cuando estos desarrollos han entrado en la conciencia reflexiva del hombre, llegando a veces a unos niveles de percepción sorprendentemente profundos entre los pueblos "primitivos". Pero sólo en los últimos siglos ha dado comienzo la descripción de las condiciones en que se han desarrollado las culturas humanas, y en la distinción de las modalidades favorables de crecimiento respecto a aquellas que son patológicas y que han dado lugar a disfunciones o incluso a la muerte. Nadie puede pretender que el conocimiento arqueológico, antropológico e histórico de que disponemos hoy sea tan amplio o contrastado como para ofrecer algo más que sugerencias convincentes de verdades válidas. Pero ya poseemos una imagen bastante clara de la evolución biológica y social para darnos cuenta de que los factores que contribuyen a la variedad, la selección y el cambio deben contar con el contrapeso de los que permiten la continuidad, la regularidad, la estabilidad y la universalidad; y que cuando falta cualquiera de los dos, la vida y el crecimiento están en peligro.

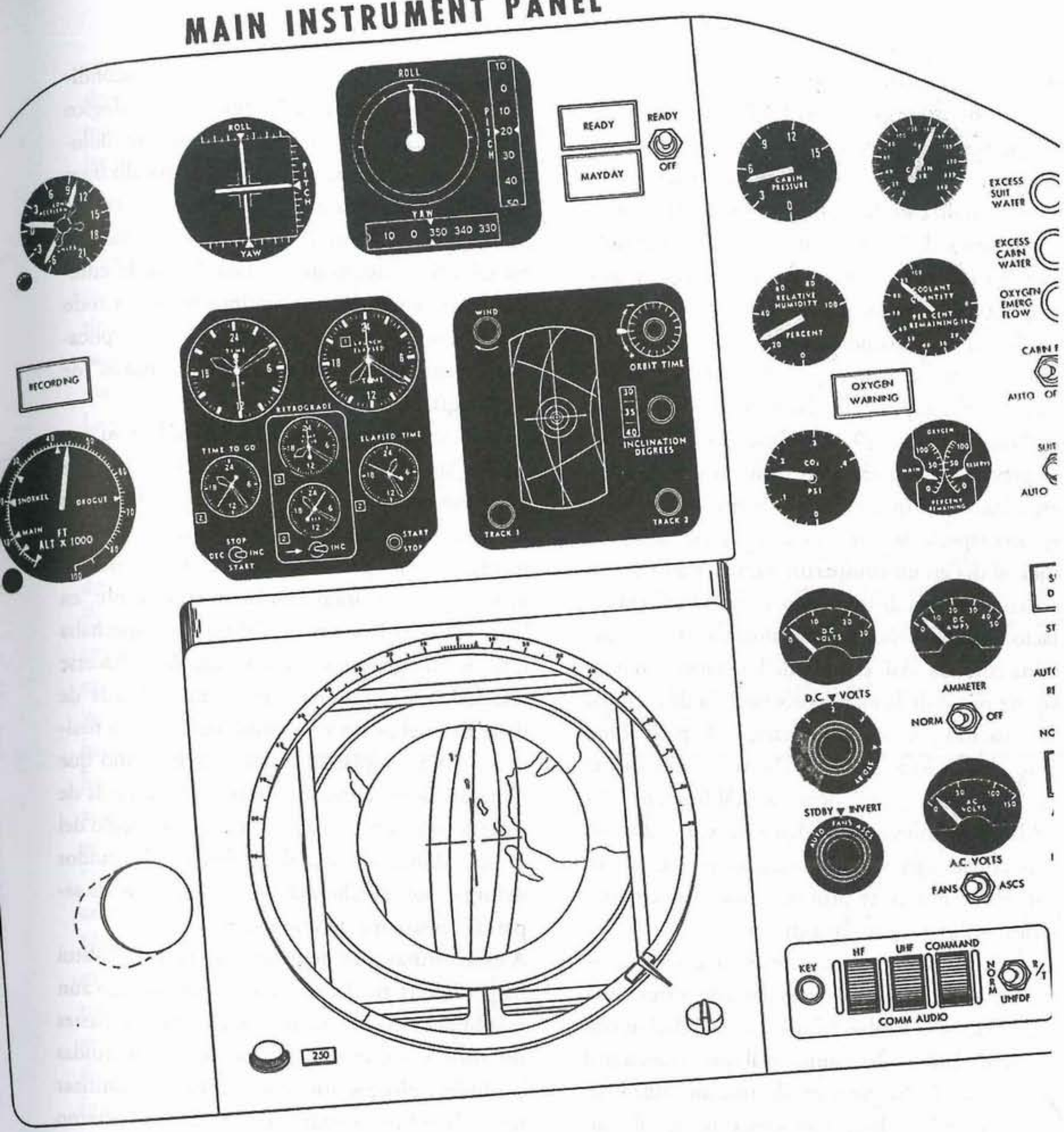
Aunque nos encontramos demasiado inmersos en nuestra propia cultura como para hacer un juicio completamente objetivo de ella, es obvio que ha caído en un estado de desequilibrio peligroso, y que ahora está produciendo espíritus retorcidos y perturbados. Una parte de nuestra civilización –la que se dedica a la tecnología– ha usurpado la autoridad sobre todos los demás componentes, ya sean geográficos, biológicos o antropológicos: es más, los partidarios más furibundos de este proceso proclaman que el mundo biológico en su conjunto está siendo suplantado por la tecnología, y que el hombre o bien se convertirá en una obsequiosa criatura de su tecnología o bien dejará de existir.

La tecnología no sólo se arroga la prioridad sobre los asuntos humanos, sino que pone su petición de un cambio tecnológico constante por delante de cualquier otra consideración acerca de su propia eficiencia, continuidad o incluso, por irónico que parezca, su capacidad de supervivencia. Para mantener semejante sistema, cuyos postulados son contrarios a aquellos que subyacen a todos los organismos vivos, hace falta, para garantizar su autoprotección, una sumisión absoluta por parte de la comunidad humana; y para obtenerla, se propone instaurar un sistema de control total, empezando por el propio organismo humano, aun antes de su concepción. Los medios para establecer este control constituyen el don definitivo de la megamáquina; y sin sumergirse dentro del "mito de la máquina" subjetivo, un mito de omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia no habría llegado ya al punto en que está ahora.

Volvamos a la clasificación de las invenciones probables del futuro que están pregonando con tanto afán aquellos que se han rendido ante el mito de la máquina; una tabla tan plausible como la que nos ofrece, por ejemplo, Arthur C. Clarke. De las más de doce hazañas técnicas que enumera, desde los alunizajes al control atmosférico, y desde la animación suspendida a la vida artificial, ni uno de ellos tiene la más mínima relación con la misión histórica y central del hombre, más imperiosa hoy que nunca: la de devenir humano. El fracaso en llevar a buen término dicha misión durante una sola generación podría conllevar para la comunidad extraviada el retraso de toda una era geológica: de hecho, hay razones para sospechar que esto ya ha comenzado a suceder en nuestra propia época.

El único grupo de descubrimientos e invenciones que nunca tendrán en cuenta estos profetas de la tecnología son aquellos ingenios internos del hombre que con el tiempo podrían someter a la propia técnica a una supervisión y dirección humanas y constantes. Todo lo contrario: para salir al paso de semejante contraataque, antes de que comience, han propagado la creencia de que la tecnología ofrece la única forma de vida concebible y aceptable hoy.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



La tarea de crear un animal humano limitado, dócil y acondicionado por la ciencia, ajustado en todo momento a un entorno puramente tecnológico, ha avanzado al mismo ritmo que la veloz transformación del mismo medio: en parte esto ha sido un efecto, como ya se ha señalado, del respaldo con que ha contado la aceptación de los resultados tangibles, y en parte por negar cualquier posibilidad real de elección al margen de la gama de posibilidades que permite el sistema megatécnico. Los niños estadounidenses, que, según las estadísticas, pasan entre tres y seis horas al día absorbiendo programas de televisión, cuyas canciones de cuna son los anuncios y cuyo sentido de la realidad está erosionado por un mundo dominado por el contacto diario con Batman, Superman y sus primos monstruosos, sólo podrán abstraerse lo bastante de este sistema mediante un esfuerzo heroico por recuperar una cierta autonomía. La megamáquina los somete a un control remoto, condicionado a sus estereotipos, de manera mucho más eficaz que el padre más autoritario. Nada tiene de sorprendente que la primera generación que se ha educado bajo esta tutela se enfrente a una "crisis de identidad".

Esta forma de acondicionamiento ya ha engendrado un nuevo tipo psicológico que lleva casi desde su nacimiento la marca de la megatécnica en todas sus formas: un tipo incapaz de reaccionar directamente a las visiones o los sonidos, a los patrones o a los objetos concretos, incapaz de funcionar en ninguna tarea sin angustia; es más, incapaz de sentirse vivo si no es con permiso o bajo mandato de la máquina y con la ayuda del aparato extraorgánico que suministra el dios-máquina. En una multitud de casos, este acondicionamiento ya ha alcanzado el punto de dependencia total; y los profetas más ominosos del régimen han acogido este estado de conformidad sumisa como la "liberación" final del ser humano. ¿Pero liberación de qué? Liberación de las condiciones en que ha florecido el hombre: especialmente, de una relación activa e intensa con un entorno tanto humano como natural, diverso, sensible y "sin programar", que ha dado lugar a un beneficio mutuo; un entorno lleno de dificultades, tentaciones elecciones difíciles, desafíos, sorpresas maravillosas y recompensas inesperadas.

Una vez más, los primeros pasos encaminados al establecimiento del control total parecieron inocentes. Pensemos en la máquina de aprender de B. F. Skinner. Para instruir en materias como las lenguas, que requieren abundantes repeticiones y correcciones para memorizar con precisión, una máquina así tal vez pueda aligerar la carga del docente y permitir que el estudiante avance con más rapidez hasta un punto en que el maestro le ofrezca una ayuda activa en aquellas cuestiones que no puedan programarse en una máquina. Es concebible, aunque no tiene por qué ser así a la fuerza, que este proceso podría beneficiar a ambos.

Como tantos otros dispositivos mecánicos, las máquinas de aprender pueden ser un complemento útil. Pero la tendencia de la megatécnica, con su interés absoluto en obtener la mayor ganancia posible en la explotación económica de estas máquinas, es a convertir estas esporádicas ayudas menores en elementos permanentes y decisivos, y a ampliar el imperio de la máquina en todos los aspectos del estudio en todas las edades. Esto significa sacrificar al equipamiento

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

mecánico y electrónico el tiempo, el esfuerzo, el dinero y la dedicación emocional que habría que consagrar a las relaciones y agentes humanos. Al final, unos buenos hábitos de estudio, adquiridos tempranamente, así como un adiestramiento deliberado de la memoria, proporcionarían una mejor formación que esos grandes conjuntos de máquinas. Pero estos ingenios humanos no producen dividendos.

Una enseñanza seudoprogramada de tal modo es en realidad el instrumento perfecto del absolutismo político, y la aceptación general de este sistema sería fatal para el ejercicio de un juicio independiente, el disenso crítico o el pensamiento creativo. En Francia, bajo la burocracia posnapoleónica, el ministro de Educación podía jactarse de que sabía exactamente lo que estaba enseñando cada profesor a una hora dada en cualquier escuela. Pero aquella modalidad de control todavía era totalmente incapaz de suprimir el diálogo humano y eliminar todas las reacciones espontáneas: pues el maestro seguía siendo una personalidad visible, que podría ser desafiada y desobedecida; en tanto que los alumnos de una clase, por muy estricta que fuera la disciplina, todavía contaban con la tranquilizadora presencia de los demás y eran capaces de ejercer un efecto –¡aunque sólo fuera por sus travesuras y trastadas!– sobre su profesor. Semejante relación se burlaba de las proclamas de uniformidad del ministro. El objetivo al que se dirige la técnica actual –es decir, garantizar el aislamiento y la sumisión total– es acabar con estos últimos resquicios de contacto humano.

Amenazados por la escasez de profesores con formación, los "expertos" en educación burocrática se apresuraron a buscar elaboradas soluciones mecánicas a cada dificultad, en lugar de volcar sus esfuerzos en convencer a personas más cualificadas para que entraran en el sistema educativo y reducir así los estériles procedimientos que vician la energía y el interés humanos. No sólo apoyan un uso cada vez más amplio de máquinas y computadoras para enseñar; también han tratado con ahínco de explotar otros métodos de comunicación unilateral, tales como la emisión de programas de televisión vía satélite para todo el sistema, a fin de suplantar esas reliquias de relación mutua y participación activa que existen en cierta medida incluso en las aulas más pobres en que profesores y alumnos se ven cara a cara.

Esta confianza en las soluciones mecánicas para el problema de la cantidad, cuando lo que realmente hace falta es una reducción técnica y una ampliación humana, solidifica el sistema que introdujo la megamáquina arcaico-moderna.

Hoy, la sencilla máquina de enseñar ya está obsoleta. En la exposición universal que tuvo lugar en Nueva York en 1964, la "Escuela del Futuro" se presentó en su formato definitivo de cápsula espacial, en la que cada estudiante se convierte en una especie de "larva de aprendizaje" que pasa todo el día en un compartimiento cerrado con la adecuada forma de un huevo, para lo cual una estación central procesaría la información y lo nutriría con ella. Así, el lema de los hornos colectivos de pan o de la planta procesadora de comida, "No tocado por manos humanas", da paso ahora a otra más audaz, la del conductismo mecanicista: "No tocado por la personalidad humana". La celda de aislamiento, una de las formas de castigo más crueles aparte de la mutilación que se han concebido nunca, se propone ahora como instalación ordinaria para las escuelas.

La meta de este invento no es sólo apartar al estudiante del contacto recíproco con otros seres humanos, sino también aislarlo de su relación con cualquier ámbito del mundo real que no sea aquel para el que lo ha programado una autoridad superior, de tal modo que su sometimiento al control de la megamáquina sea aún más completo. En cuanto este sistema se encuentre firmemente establecido, no sólo la enseñanza sino todas las demás transacciones humanas se producirán a través de canales oficiales y bajo la vigilancia constante de una autoridad central. Esto no es educación sino adiestramiento animal. Y, puesto que el hombre es el animal más adaptable, un número considerable de personas ya están sujetas, por lo menos en su mente, a esta concepción estéril de la enseñanza. Al parecer, no sospechan que este tipo de "progreso" tecnológico violenta la personalidad humana: de hecho, es un signo preocupante de regresión.

Nuestros contemporáneos ya están tan acondicionados para acatar el "progreso" tecnológico como algo absoluto e irresistible, por muy dolorosas, desagradables, mentalmente paralizantes o dañinas psicológicamente que sean sus consecuencias, que aceptan la última oferta técnica, ya sea un avión supersónico o una "celda de enseñar", con un jubiloso consentimiento, sobre todo si el invento viene acompañado por una explicación "científica" y parece un tipo "avanzado" de tecnología.

Tolstoi satirizó esta aberración general en su tratado ¿Qué es el arte? En él, describía al hombre moderno dedicado a aislar ingeniosamente las ventanas de su casa y expulsar el aire por medios mecánicos para poder bombear el aire de nuevo, utilizando un aparato aún más extravagante, en lugar de abrir la ventana. Tolstoi no sospechaba que en una generación esa locura iba a hacerse realidad, no sólo como una forma tolerada de dejar fuera el polvo y las emisiones de gases tóxicos, o para templar un calor excesivo, sino que hasta los diseñadores de viviendas y edificios de enseñanza recurrirían a este método en medio del campo, donde abunda el aire fresco y los ruidos naturales son mucho más suaves que el de las aspas de un sistema de ventilación.

A estas alturas, por desgracia, la sátira de Tolstoi ha perdido la gracia, ya que ha ocurrido algo aún más imperdonable: todas y cada una de las partes del medio ambiente están siendo reconstruidas según los mismos principios, a fin de garantizar que el hombre no estará libre del control externo en ningún momento de su vida. En épocas pasadas, el crecimiento humano se ha visto obstaculizado a menudo por la falta de equipo técnico, por la ausencia de información cribada con cuidado o de un conocimiento teórico, o por la carencia de medios físicos para mantener una relación y colaboración lo bastante estrechas. Es extraño que mucha gente siga comportándose como si escasearan estos recursos, cuando lo cierto es lo contrario. De momento ningún ámbito del entorno del hombre moderno o de la organización muestra signos de estancamiento o hiperestabilidad, excepto la propia automatización. Por el

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

contrario, la tecnología ha producido un estado de dinamismo torrencial, dado que la única forma de control eficaz que posee es hacer que todas las partes pasen por un cambio todavía más rápido, *mientras el sistema mismo se torna cada vez más inmóvil y rígido*. El hombre está desprendiéndose así de cualquier vida personal que pudiese llamar propia: está transformándose en una "cosa" destinada a ser procesada y reconstruida colectivamente siguiendo los mismos métodos que han dado paso al reactor nuclear y la computadora.

La presteza del hombre moderno a la hora de acatar este control externo, incluso después de haber probado y disfrutado durante los últimos siglos de una cantidad considerable de libertad municipal, gremial y personal, ha sido el resultado tanto de presiones externas como de angustias internas. El mero crecimiento de las cifras –no sólo el aumento total de la población, sino el incremento en el tamaño de todas las unidades sociales, desde las ciudades a los ejércitos y las burocracias– ha hecho del alma individual algo tímido y sin confianza. Se siente incapaz de hacer frente a unos acontecimientos que quedan tan lejos del alcance de su visión o de su control muscular activo. "Un extranjero asustado en un mundo que no he creado".

Una vez que se han eliminado o paralizado sus modos de asociación basados en la cercanía y la pequeña escala, el hombre busca la seguridad en grandes organizaciones impersonales: no sólo el Estado, sino las aseguradoras o los sindicatos, que funcionan igualmente como piezas esenciales del mismo sistema de poder. Desafortunadamente, la prosperidad de estas corporaciones impone la necesidad de una regimentación y una centralización del control aún mayores. Así, "el miedo a la libertad" que señaló Erich Fromm hace una generación produce una nueva forma de liberación: la liberación permanente de la responsabilidad y la decisión consciente.

En la etapa final del desarrollo técnico, como no han tardado en percibir varios escritores de ciencia-ficción, las ciencias organizadas intentarán hacer directamente, sobre todo recurriendo a mecanismos físicos y químicos, lo que trataron de lograr otras instituciones –la religión, la moral, la ley– de manera más indirecta, con un éxito más bien parcial, mediante la exhortación, la persuasión o la amenaza disuasoria: esto es, transformar la naturaleza del hombre. La ciencia sugiere orgullosamente alterar de raíz las potencialidades de dicho hombre mediante la intervención genética y una programación en mayor profundidad de su existencia a fin de impedir desvíos imprevistos o rebeliones. Alteraciones radicales que nunca llegaron a obtener ni reyes ni sacerdotes, salvo recurriendo al destripamiento, son ahora las propuestas de científicos que pretenden aplicar en el cuerpo vivo gracias a la modificación quirúrgica, la quimioterapia y el control electrónico. Pero el afán de ejercer semejante dominación es tan obsesivo que estos experimentos han recibido el respaldo financiero de fundaciones nacionales "filantrópicas"; así que antes incluso de que se impriman estas palabras tal vez se hayan tomado nuevas decisiones radicales que pongan en peligro la posibilidad de un posterior desarrollo humano.

El aviso más convincente del tenebroso destino del hombre, en cuanto se rinda totalmente a la megamáquina, procede del grupo que hoy ocupa todas las posiciones estratégicas de autoridad en el Estado moderno: los científicos. Podríamos dar un centenar de ejemplos de aberraciones subjetivas similares que aparecen con la forma aparentemente racional de "siguientes pasos en el progreso" pero me limitaré a unos pocos ejemplos típicos; y, en primer lugar, un esclarecedor congreso científico acerca de "El futuro de la vida", organizado como un servicio público por una multinacional farmacéutica y al que asistió una distinguida pléyade de hombres de ciencia.

Los documentos que se presentaron dieron lugar a una discusión en torno de las formas de control factibles en aras de elevar el nivel genético de la población y eliminar esos genes desfavorables que ya no se encargará de suprimir la selección natural. Esto desembocó en el asunto de la procreación artificial a partir de estirpes superiores, lo cual dio paso a su vez a una controversia sobre si los seres humanos tenían un derecho natural a engendrar sus propios hijos. Llegados a este punto, fue elocuente el aserto de uno de los participantes, historiador de la ciencia: «Si partimos de la observación de Francis Crick acerca del argumento humanista de si una persona tiene derecho a tener hijos, yo diría que en una sociedad cuya comunidad es responsable del bienestar de las personas –sanidad, hospitales, subsidios de desempleo, etcétera–, la respuesta es 'No'".

Podría parecer injusto asociar a un estudioso exclusivamente con una frase casual proferida a lo largo de un debate, aunque aceptara que se publicara en formato impreso. Pero el hecho de que su respuesta fuera tan rotunda, tan monolítica, bastaría para demostrar que es ampliamente compartida. Demasiados de estos dirigentes autonombrados ya han concluido que, a cambio de los beneficios recibidos, la obediencia y la conformidad estricta a las instrucciones –sus instrucciones– deben imponerse de manera oficial, del mismo modo en que se imponen las normas burocráticas actuales a los indefensos pacientes de los hospitales modernos.

Esta obligación conlleva algo más que escuchar un consejo médico como los que se pueden dar a quienes presentan graves defectos hereditarios en su historial. Implicaría más bien, como demostró el desarrollo del debate, el derecho de los científicos a establecer tipos humanos ideales según sus propios criterios, criterios provincianos y enclavados en una época concreta, y seleccionar a partir de esta base los espermatozoides y óvulos para la reproducción. Sir Francis Crick, de hecho, fue mucho más lejos y abogó por la libertad de alterar de modo experimental los genes humanos, aunque la mala suerte pudiera hacer, como llegó a admitir él mismo, que se produjeran monstruos.

Algo se echaba sensiblemente en falta entre algunos de los participantes de esta discusión: la convicción de que quienes podrían estar en posesión del conocimiento y las técnicas necesarias para ejercer un control semejante deberían estar obligados a presentar pruebas fidedignas de su aptitud especial para determinar el futuro de la raza humana. La carencia de tales credenciales o, mejor dicho, la cándida fe en que los estudios científicos eran la única credencial necesaria,

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

parecía no causar ningún apuro. A partir de semejante debate, costaría imaginar que miles de los cerebros más sabios hayan estado meditando durante miles de años acerca de cuáles son las características más anhelables de los seres humanos, qué rasgos deberían modificarse o reprimirse y qué combinación –o más bien qué surtido– de ellos es deseable para producir el tipo de ser humano más elevado.

Una cultura tras otra se han formado su propia respuesta para este problema, proponiendo tipos ideales y materializándolos en una serie interminable de modelos de dioses, héroes, santos y sabios. Pero, como hemos podido ver, ninguno de esos modelos ni sus variantes han tenido mucho éxito ni se ha aplicado de modo universal. Por no hablar más que de los griegos, ni Zeus ni Apolo, ni Prometeo ni Hefaistos ni Heracles, ni Aquiles ni Odiseo cumplen con todos los requisitos. Si volvemos nuestra mirada a los esfuerzos más conscientes de la religión y la filosofía para encarnar un tipo humano ideal, nos sentimos igualmente desconcertados en nuestra elección: el confuciano, el taoísta, el zoroástrico, el budista, el platónico, el estoico, el cínico, el cristiano y el musulmán han producido sus propias concepciones del hombre perfecto, a menudo en una oposición defensiva frente a tipos más burdos que habían dominado la civilización hasta entonces. Mas una y otra vez estas formas ideales se han quedado cortas, aun cuando en personalidades individuales parecieran acercarse tanto, como en el caso de Sócrates o de San Francisco de Asís, a alcanzar la perfección según el esquema que habían escogido ellos mismos. En una de las culturas más altamente desarrolladas que conocemos, la helénica, nunca se llegó siquiera a un consenso al respecto.

Lo que quiere decir esto, concluyo, es que la única forma de encarar efectivamente este problema es la que siguió la Naturaleza hace mucho tiempo: suministrar la posibilidad de una variedad inacabable de tipos biológicos y culturales, ya que ni uno solo, por muy rico y gratificante que sea, es capaz de abarcar todas las potencialidades latentes del hombre. Ninguna cultura, ninguna raza, ningún período puede hacer otra cosa que producir variaciones nuevas a partir de este tema inagotable.

Muchos biólogos cuyo conocimiento de la evolución no se reduce a los fenómenos moleculares están convencidos de que la idea de mejorar cualquier porción significativa de la estirpe humana mediante una selección específica de genes en especímenes individuales –aunque aceptemos que es técnicamente factible, lo que es dudoso– es un espejismo: los resultados de una selección demasiado estricta en la cría de ganado, como en el conocido caso de enanismo del vacuno del Angus negro, a menudo han demostrado ser contraproducentes. Pero el hecho de que unos genetistas distinguidos como Muller y Crick se hayan persuadido de que no sólo era posible una intervención directa sino deseable –"podemos, luego debemos"– muestra hasta qué punto se ha adueñado de estos cerebros la insolente idea faraónica de control total. Como ocurre con los cuerpos criogenizados para su futura resurrección, que es el equivalente moderno de la momificación a fin de asegurarse la inmortalidad, estas propuestas remiten a las mismas fantasías arcaicas que se propagaron con el éxito de las primeras megamáquinas de la Era de las Pirámides. La conclusión parece inevitable: la única parte de la personalidad humana que hasta ahora ha escapado al control racional es la que produce dichas fantasías.

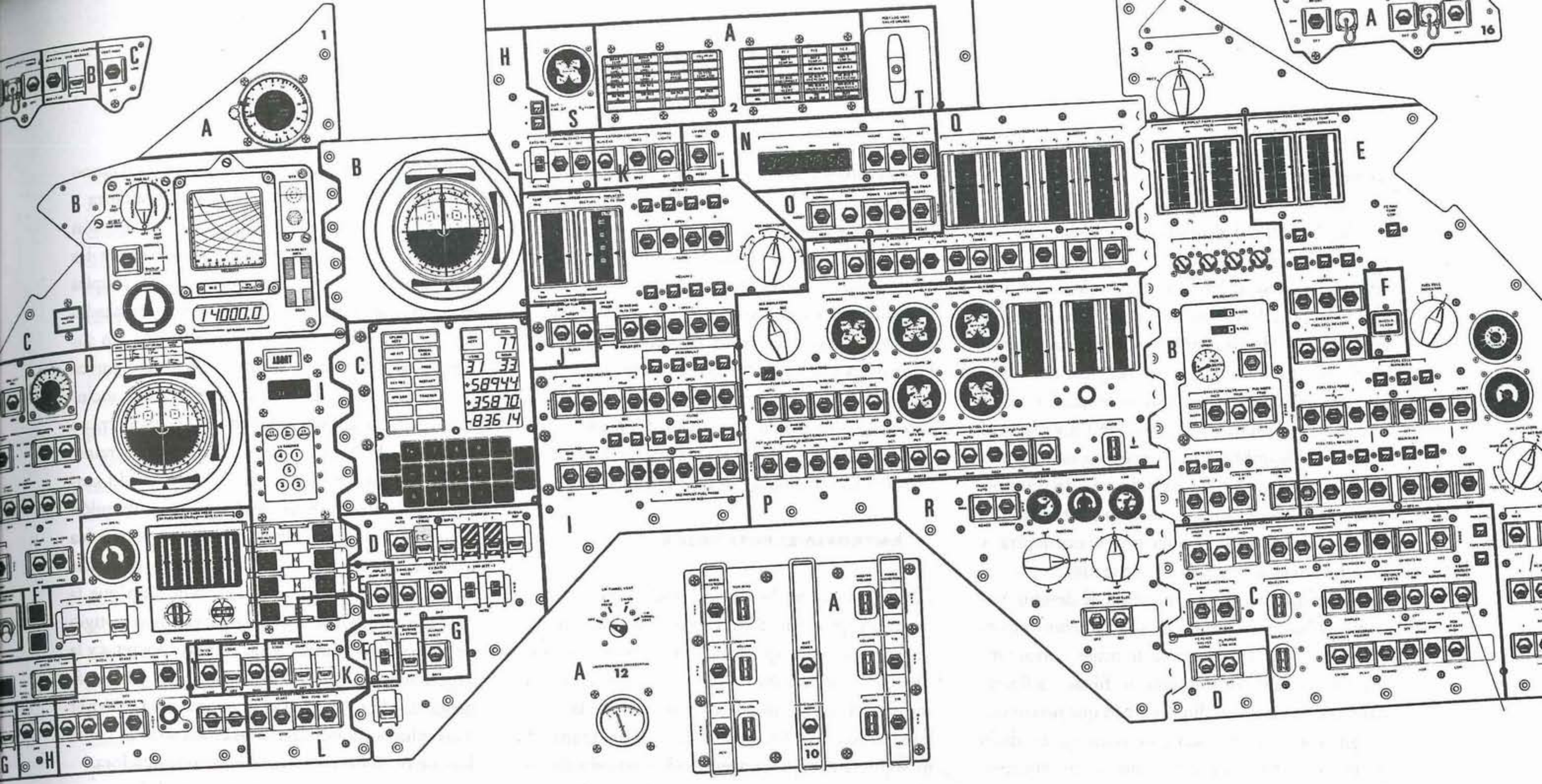
Lo más sospechoso de aquel debate, sin embargo, no es sólo el defecto de la perspicacia científica, sino la ausencia de una autoconciencia y una autocrítica cautas. Nunca se ha mostrado con mayor nitidez el desprecio de la historia, es decir, de las pruebas acumuladas de la experiencia humana, a la que se ha considerado una fuente de error. No me refiero sólo a la historia humana sino a la evolución orgánica. Esas especies de hormigas que han establecido un control férreo sobre la cría de tipos especiales han permanecido idénticas a sí mismas durante unos sesenta millones de años. Están pronosticándonos así el destino final que tendrá una población humana constituida del mismo modo. ¡Oh, mundo feliz!

En esta nueva jerarquía científica sólo se contempla una comunicación unilateral: quienes hablan con la mayor autoridad acerca de una sección ínfima de conocimiento exacto suelen arrogarse sin ningún pudor el derecho a emitir un juicio en nombre de la humanidad respecto a cuestiones de la experiencia general sobre las cuales pueden pronunciarse con los mismos humildes argumentos que cualquier otro ser humano. En muchos debates acerca de un futuro regido por la ciencia, el derecho a la resistencia popular ni se menciona; en tanto que, incluso en la sociedad feudal, como observó Marc Bloch, la rendición de vasallaje, por muy modesta que fuera, suponía un contrato genuino y bilateral; y el derecho a la resistencia ante la autoridad injusta o arbitraria no era sólo un implícito sino que solía especificarse. El propio soberano era responsable ante el pueblo, como el "porquero ante el amo que lo emplea", como escribió un monje alsaciano en torno a 1090. Por una u otra medida, a menudo tomadas en nombre del bien común, este derecho impagable –el derecho a la disconformidad y a la respuesta– está denegándose de manera encubierta.

Lo más sospechoso en todas estas discusiones sobre posibles tecnologías del futuro, sobre todo en la extrapolación de tendencias visibles o de inventos incipientes, es el fatalismo inveterado que revelan: rechazan aceptar la posibilidad de una reversión total de las pautas existentes. Este fatalismo caracteriza a observadores sociológicos como Jacques Ellul, que detesta claramente los males de la megatécnica, así como a aquellos que están impacientes por acelerar su ritmo aunque ello conlleve la desaparición y destrucción de muchos logros humanos valiosos.

Daré un último ejemplo, escogido sólo por ser lamentablemente típico. En *Genetics and the Future of Man*, un científico social, que goza de un amplio respeto como experto en demografía, ha declarado que un control genético deliberado "es *ineluctable*" y que, una vez que comience, "pronto beneficiará a la ciencia y a la tecnología, que a su vez facilitarán una mejora hereditaria, y así sucesivamente, en una espiral que se retroalimentará sin fin". Concluye que "cuando el hombre

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



haya conquistado su propia evolución biológica, habrá sentado las bases para conquistar todo lo demás. El Universo será por fin suyo".

Este es un espécimen de museo del pensamiento científico arcaico; y circular, por cierto, pues la premisa original del automatismo –"es ineluctable"– se afirma como algo indiscutible. El científico ignora el hecho de que todos los puntos de su deducción no están probados ni se probarán nunca, empezando por la idea de que el propio desarrollo humano puede equipararse al apoyo incondicional a la ciencia y la tecnología.

Pero aunque los científicos fueran capaces de identificar los rasgos específicos que predisponen al embrión a sus vocaciones, ¿qué criterio racional permitiría dilucidar que la magnificación, intensificación o distribución a mayor escala de estos rasgos representaría una meta humana deseable? Hay razones de peso para creer que hay que recurrir a un acervo genético mucho más rico –en el futuro humano tanto como en el pasado prehumano– para realizar nuevas mejoras; y que hacen falta rasgos de carácter y tipos humanos bastante distintos para superar el actual desequilibrio cultural.

En cuanto a tomar a los científicos y tecnólogos por el producto supremo de la evolución humana, las encarnaciones finales del "hombre justo hecho perfecto"[1]... ¡qué solución dichosa! Pero tan ingenua en su admiración narcisista de la imagen del científico que realmente abochorna leerla. Semejante autoadulación sería risible si no fuera tan compartida y si su creencia, común en nuestros días, no constituyera una barrera formidable contra la emergencia de constelaciones de personalidad diferentes que no se adecuen al sistema de poder ni se someten a las fórmulas tecnocientíficas prescritas.

Esta propuesta de control genético expone la idea del control mismo en su absurdo definitivo: la noción arrogante de que unas mentes finitas, operando con el equipo limitado de su cultura particular y su momento histórico concreto, podrán estar legitimadas para ejercer un dominio absoluto de las infinitas posibilidades futuras de la evolución humana.

Un último término requiere exégesis: la idea misma de "conquista". ¿En qué sentido tiene esta noción el mínimo significado en relación con el puesto del hombre en la naturaleza? ¿Qué relevancia tiene para las relaciones de cooperación y las interacciones de las especies, o para el intento del hombre de trascender sus propias limitaciones biológicas mediante formas supraorgánicas de vida? El término mismo de "conquista" es un concepto militar obsoleto, por mucho que lo respalde nuestro sistema de poder al completo: en realidad se trata de un fósil ideológico legado por la guerra, la esclavitud, la destrucción organizada y el genocidio de los traumáticos episodios originales de la civilización. La "conquista" y el "cultivo" son enemigos históricos: se hallan en polos opuestos.

En resumen, la conquista no es un signo en absoluto necesario de una evolución humana superior aunque los conquistadores siempre hayan creído lo contrario. Cualquier concepción válida de desarrollo orgánico debe emplear los

1. [N. de T.] *Hebreos*, 12, 23.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

términos primarios de la ecología –cooperación y simbiosis– tanto como lucha y conflicto, pues incluso los depredadores forman parte de la cadena trófica, y no "conquistan" a su presa excepto para comérsela. La idea de conquista total es una extrapolación a partir del sistema de poder existente: no denota un fin deseable, la adaptación, sino una aberración patológica, reforzada por las metas propias de este sistema. En cuanto a la idea culminante de que "el universo será por fin del hombre", ¿qué otra cosa es sino una fantasía paranoica, comparable a la del interno de un manicomio que se imagina ser el amo del mundo? Semejante afirmación se encuentra a una infinidad de años-luz de la realidad.

El factor decisivo de seguridad en el devenir humano radica en el hecho de que muchos errores experimentales específicos del hombre y otros tantos delirios subjetivos no estaban fijados deliberadamente en los genes. En un grado que no conoce ninguna otra especie, cada generación agita el dado genético y lo tira para obtener nuevas combinaciones, dejando que otros factores humanos reparen los fallos del pasado y emprendan nuevos experimentos. Se han cometido muchas equivocaciones en el transcurso de todas las culturas conocidas, y algunas de ellas, como la guerra, la esclavitud y la opresión de clase han paralizado gravemente el desarrollo humano. Sin embargo, ninguna de estas aberraciones está incrustada tan hondamente en la carne como para ser inalterable o inmortal. Si en el futuro se clausuran nuevas posibilidades para el hombre, será porque el sistema de poder dominante lo habrá decidido así, tal como preconizan sus portavoces tecnocráticos.

En la medida en que se acepta la inevitabilidad de la tecnología como una realidad inexorable –verbigracia, "*el control genético es ineluctable*"– esta actitud no hace otra cosa que añadir un carácter de obligatoriedad innata a las muchas imposiciones externas que ejerce el complejo de poder. Tales creencias al final suelen ser profecías que se cumplen a sí mismas y que hacen más probable el ensamblaje de una megamáquina planetaria. Quizá este sistema de poder superpuesto, con sus coacciones y su automatismo tan insistentes, resulte ser finalmente la amenaza más grave para el desarrollo del hombre. Mientras el legado cultural está siendo reprogramado de manera parcial de una generación a la siguiente, de una cultura a otra, e incluso se modifica hora a hora por medio de los planes y los actos de cerebros individuales, el control genético podría concebir un hombre fuera de la existencia y crear un homúnculo sustitutivo: el componente prefijado de un sistema automático carente de humanidad. Gracias a sus innovaciones culturales, hasta ahora la especie humana ha esquivado tan fatal desenlace.

Entropía electrónica

Pero tal vez el ser humano tenga reservado otro destino si prosigue ciegamente su rumbo actual: no un desarrollo que llegue a su término, con una eventual recaída en la inconsciencia, o una transmutación de todas las funciones de la inteligencia humana hacia la megamáquina global, o ni siquiera el tipo de aventurada cría selectiva o síntesis química que han previsto los catedráticos Charles C. Price y Joshua Lederberg, con una posible producción de horrores biológicos tales como los que describía el novelista Olaf Stapledon en un futuro remoto.

Puede que el homo sapiens llegue antes a su fin por un atajo, señalado ya en muchas manifestaciones del arte moderno y expresado con una extravagancia psicodélica por Marshall McLuhan y sus seguidores. La vieja megamáquina, aparentemente sólida, con sus rígidas limitaciones y su funcionamiento predecible, podría dar origen a la antítesis exacta: una antimegamáquina programada para acelerar el desorden, la ignorancia y la entropía. En rebeldía contra la organización y la esclavitud totalitarias, la generación que responde hoy a las doctrinas de McLuhan trataría de "liberarse" totalmente de la organización, la continuidad y las metas del tipo que fuera, en un proceso sistemático de de-construcción, disolución y de-creación. Irónicamente, este regreso al azar produciría, según la teoría de la probabilidad, el estado más estático y predecible de todos: el de la "materia" desorganizada.

En la primera etapa de esta "liberación", tal como lo ve McLuhan, la comunicación instantánea a escala planetaria ocasionará una emancipación respecto de todas las culturas anteriores y las formas pasadas de regimentación: las propias máquinas se desvanecerán para ser remplazadas por equivalentes o sustitutos electrónicos. En sus vaticinios con forma de trance, McLuhan parece creer realmente que esto ya ha sucedido, e incluso que la rueda está a punto de desaparecer, en tanto que la humanidad en su conjunto retornará a un nivel preprimitivo, compartiendo sensaciones puramente sensoriales y una comunión prelingüística. En la fantasmagoría electrónica que está invocando no sólo quedarán obsoletas las máquinas más pasadas de moda, sino que la propia naturaleza será sustituida: el único vestigio del variopinto mundo de las formas concretas y la experiencia ordenada serán los sonidos y las imágenes "táctiles" en la ubicua pantalla del televisor o las informaciones derivadas tan abstractas como las que puedan transmitirse a la computadora.

La psiquiatría revela la naturaleza real de este estado prometido. ¿Qué otra cosa es éste, sino el equivalente electrónico a la disociación y la inflación subjetiva que producen el ácido lisérgico y drogas semejantes? En la medida en que la concepción de McLuhan tiene relación con alguna realidad existente, es la de la psicosis de masas inducida electrónicamente. Tal vez no suponga una sorpresa, ahora que los centros para la comunicación instantánea tienen canales por todo el planeta, que los síntomas de esta psicosis sean ya reconocibles en todas las regiones del mundo. En el caso de McLuhan, la enfermedad se hace pasar por diagnóstico.

Se da la circunstancia de que la propuesta de confinar al hombre a una jaula temporal como la actual, que lo aísle tanto de su pasado como de su futuro, no se originó en nuestra época ni depende de una devoción exclusiva por la comunicación electrónica. El nombre antiguo para esta forma de ejercer un control centralizado es "quema de libros". En el pasado, éste era el método favorito para mantener una dominación real absoluta, toda vez que la distribución de documentos es-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

critos empezaba a amenazar con otorgar poder a quienes desafiaban los centros de control oficiales. La quema de libros en la China del año 213 antes de Cristo por parte del último de los emperadores Qin se ha repetido esporádicamente como la "solución final" cuando fallan la censura y las prohibiciones legales, como las que todavía perviven en países totalitarios.

Aunque mi generación acostumbra a asociar estas piras con las fogatas de los nazis en la década de 1930, aquella era una expresión relativamente inocente, pues sólo se deshacían de un número simbólico del monto total de libros del mundo. Pero ha sido McLuhan quien ha representado como un don definitivo de la tecnología el modo de control más absoluto: uno que asegurará el analfabetismo total, sin otros documentos escritos que los que se entreguen oficialmente al ordenador, y disponibles sólo para quienes tengan acceso a esta máquina. Este repudio de los registros escritos e impresos de forma independiente no significa ni más ni menos que la anulación de la memoria colectiva, difusa y multicerebral del hombre: reduce la experiencia humana a la de la generación actual y el momento presente. El registro instantáneo se borra a sí mismo. En efecto, aunque no fuera esa la intención, esto haría retroceder a la humanidad a un estado mucho más primitivo que el tribal, ya que los pueblos prealfabetizados conservaban una gran parte de su pasado gracias a un cultivo extraordinario de la memoria, y manteniendo mediante repeticiones constantes –aun a costa de la creatividad y la inventiva– los vínculos esenciales con su propia historia. Los bardos de esta cultura oral podrían recitar toda una Ilíada sin recurrir a una sola palabra escrita.

Para que tenga éxito esta "revolución instantánea", la quema de libros ha de producirse a escala global e incluir todas las formas de registro permanente que estén disponibles al acceso público. La consigna de semejante absolutismo, como el del anarquismo del siglo XIX, es "incinerad los documentos". La denigración que hace McLuhan de la palabra impresa, expresada en su hostilidad hacia el "hombre tipográfico" –que por otro lado no es más que un producto de su imaginación– ha servido de respaldo a ciertos ataques puramente físicos contra los libros, así como a una indiferencia crónica con respecto a sus contenidos. En las universidades de todos los continentes se han dado manifestaciones estudiantiles igual de insensatas. Como con tantos otros fenómenos del sistema de poder, la comunicación electrónica no ha hecho más que acelerar la velocidad, pero no ha cambiado la meta. La meta es la disolución cultural total; o lo que McLuhan califica de "comunismo tribal", aunque en realidad es la antítesis absoluta de cualquier cosa que pueda llamarse propiamente tribal o comunal. En cuanto al "comunismo", éste es el eufemismo típico de las relaciones públicas que utiliza McLuhan para designar el control totalitario.

Ahora bien, es evidente que la comunicación electrónica ha añadido una nueva dimensión a la capacidad humana y la cooperación práctica: esta es una obviedad del pensamiento decimonónico que McLuhan ha intentado convertir en asombrosa paradoja de cosecha propia. Antes incluso de que la televisión fuera lo bastante perfecta para su uso comercial, era posible describir sus valiosas potencialidades y prever los defectos que se han hecho visibles desde 1945.

A este respecto, no vacilaré en citar las tesis que en 1934 expuse en *Técnica y civilización*, en un momento en que el televisor todavía se hallaba en una fase experimental. En mi interpretación de la neotécnica, dije: "Con la invención del telégrafo, una serie de innovaciones empezó a salvar el inter-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

valo de tiempo que separaba la comunicación de la respuesta pese a los impedimentos del espacio: primero el telégrafo, y después el teléfono; más tarde el telégrafo sin hilos, luego el teléfono sin hilos y por último la televisión. En consecuencia, la comunicación se encuentra hoy a punto de regresar, gracias a estos ingenios mecánicos, a esa reacción instantánea del diálogo cara a cara con que comenzó; pero las posibilidades de este encuentro personal, en lugar de verse limitadas por el espacio y el tiempo lo estarán solamente por la cantidad de energía disponible y la perfección mecánica y la accesibilidad del aparato. Cuando el radioteléfono cuenta con el suplemento de la televisión, la comunicación sólo se distinguirá del trato directo en que el contacto físico será imposible".

No sólo señalé las aplicaciones e implicaciones de la electrónica sino que, a diferencia de McLuhan, me adelanté a sus contrapartidas: la menor de las cuales no es el hecho de que el "contacto inmediato a escala planetaria no tiene por qué conllevar una personalidad menos insignificante o provinciana". Es más, sugería que el mantenimiento de la distancia tanto en el tiempo como en el espacio era una de las condiciones para el juicio racional y la colaboración frente a las respuestas irreflexivas y los juicios inmediatos. "Levantar las restricciones que pesaban sobre las relaciones humanas", proseguía, "ha sido, en sus primeras etapas, tan peligroso como el flujo de migraciones hacia nuevas tierras: ha aumentado las zonas de fricción [...] [y] ha movilizado y apresurado las reacciones de masas, como las que tienen lugar en la víspera de una guerra".

Estas páginas desmienten, me temo, las afirmaciones que suelen presentar a McLuhan como el primer y clarividente profeta de la Era Electrónica... con treinta años de retraso. Pero le dejan con muy pocos rivales en el arte de racionalizar las irracionalidades que ha introducido la megatécnica: a tal punto que si uno se concentra en los errores de McLuhan puede acabar tragándose una montaña de desatinos semejantes.

El barco de vapor, el ferrocarril, el sistema postal, el telégrafo eléctrico o el avión se han descrito sucesivamente como los instrumentos que trascenderían las debilidades locales, corregirían las desigualdades de los recursos naturales y culturales y conducirían a una unidad política planetaria: "el parlamento del hombre, la federación del mundo". Una vez instaurada la unificación técnica, creían los espíritus "progresistas", la solidaridad humana vendría después. En el transcurso de dos siglos, estas esperanzas han caído en el descrédito. A medida que se consolidaban los avances técnicos, cada vez se han vuelto más flagrantes las perversiones morales, los antagonismos y las matanzas masivas, no sólo en conflictos locales sino a escala global. No hay ninguna razón para creer que la radio y la televisión nos permitirán hacer las cosas mejor en tanto que no se conviertan en instrumentos al servicio de decisiones humanas más sabias y abracen todos los aspectos de la vida, sin limitarse a los que forman el pentágono de poder.

Para este problema McLuhan y sus contemporáneos tecnocráticos tienen una sencilla solución. Se trata de sustituir la autonomía humana en todas sus formas por un modelo electrónico y actualizado de la megamáquina. Los medios de comunicación de masas, señala McLuhan, "*se ponen en marcha antes de que reflexionemos sobre ellos*. De hecho, es ponerlos en marcha lo que tiende a anular la posibilidad de reflexionar sobre ellos". Exactamente. McLuhan acaba de develar el truco. Puesto que todo el aparato técnico es una ampliación de los órganos corporales del hombre, incluyendo el cerebro, esta estructura periférica debe, según el análisis de McLuhan, por su propio tamaño y su omnipresencia, remplazar todas las necesidades o deseos autónomos: ya que ahora para nosotros "la tecnología es parte de nuestro cuerpo", no es posible ni la separación ni el divorcio. "Una vez que hemos rendido nuestros sentidos y nuestros sistemas nerviosos a la manipulación privada de quienes intentan sacar beneficios por poner en arriendo nuestros ojos, oídos y nervios, realmente no puede quedarnos ningún derecho [léase "autonomía"]".

Este último punto bien podría entenderse como un aviso para desprenderse cuanto antes del sistema de poder que se nos describe de forma tan amenazadora: para McLuhan se trataría más bien de exigir una rendición condicional. "Con la tecnología eléctrica", señala, "todas las preocupaciones del hombre pasan a ser aprender y conocer". Aparte del hecho de que esta es una patética imagen académica de las potencialidades del hombre, el tipo de aprendizaje y conocimiento que fascina a McLuhan es precisamente el que puede programarse en una computadora: "Nos encontramos hoy en condiciones [...] de transferir el espectáculo en su conjunto a la memoria de una computadora". No podría haberse encontrado mejor fórmula para detener y suprimir definitivamente la evolución humana.

Así que, lejos de socavar la comunicación oral, la escritura y la imprenta la hicieron efectiva para poblaciones más vastas en el tiempo y el espacio que cualquier emisión mundial de nuestros días. Cuando la Odisea recitada se convirtió en libro, Homero no habló sólo a los habitantes de las aldeas en que declamaba sus poemas, sino al mundo: y el "Lamento del campesino elocuente" de Egipto, registrado en papiro en su día, en lugar de resultar destruido por la minoría dominante, sigue siendo oído, miles de años después, gracias a los escribas que lo copiaron una y otra vez.

En la comunicación, como en cualquier otra faceta de la tecnología, una politécnica que utiliza todos los accesorios es superior a una monotécnica, sobre todo si esta última se reduce estrictamente a satisfacer las necesidades del complejo de poder. Pero es un hecho que sólo los grandes poemas, como los de Homero, o acontecimientos relevantes, como el desafío que lanzó al absolutismo el Campesino Elocuente, merecen circular por todo el planeta: pensamientos, acontecimientos y escenas más ordinarios, transmitidos sólo para aplacar las ansias de unos sentidos indigentes, ofreciéndoles una apariencia de vida, no merecen semejante ampliación. En cualquier cantidad destruyen las reacciones personales al momento vivido.

El tribalismo audiovisual (la "aldea global" de McLuhan) es una impostura. La comunicación

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

real, ya sea oral o escrita, efímera o permanente, sólo es posible entre personas que compartan una cultura común y hablen la misma lengua; y aunque este ámbito puede y debe crecer de manera personal, aprendiendo más idiomas y extendiendo el horizonte cultural propio mediante viajes y relaciones personales activas, la idea de que es factible deshacerse de todos estos límites es una ilusión electrónica. Este espejismo pasa por alto el rasgo más notable de todas las formas orgánicas, biológicas o culturales: su aceptación de las limitaciones a fin de asegurar la mejor vida posible. Lo cierto es que la radio ha obtenido algunos de sus mayores triunfos no en la transmisión global sino en la local, donde ha demostrado ser maravillosamente eficaz a la hora de suscitar la cohesión social y las respuestas inmediatas. Sirva de ejemplo la sublevación de los ciudadanos de Praga en el verano de 1968. Aquella movilización espontánea de resistencia, que hicieron posible los transistores portátiles, demostró con brillantez la flexibilidad de esta nueva tecnología cuando se usa en pequeñas unidades.

Nótese que no fue una expresión de cultura tribal en ningún sentido: por el contrario, fue la evidencia de la inteligencia colectiva de una ciudad histórica *estrechamente organizada y asociada de manera íntima*. Esta cooperación no habría sido posible si la población de Praga hubiera estado dispersa por Checoslovaquia en una "megalópolis" amorfa e incoherente, al alcance solamente de estaciones de radio de gran potencia que podrían ser ocupadas con facilidad por una fuerza militar reducida.

Mientras salvaban de modo superficial el efecto de la distancia, los medios electrónicos han mostrado cuán grande es el precio que hay que pagar por una simple simulación de relación multidimensional. En una comunicación genuina, todos los agentes han de desempeñar su propio papel especial: el gesto visible, la palabra enunciada de forma directa, el mensaje escrito, la pintura, el libro impreso, la radio, el registro fonográfico, la cinta o la televisión. En lugar de sustituir estos diversos medios solamente por la televisión, la radio y el ordenador, una tecnología madura y eficaz se esforzaría en mantenerlos todos, cada cual para realizar su función adecuada en una situación dada. Como ocurre con el sistema de transportes, que no puede prescindir del peatón con autonomía y libertad de movimiento sin producir un colapso urbano o una dispersión en el extrarradio igual de desalentadora, lo mismo sucede con un sistema de comunicaciones eficiente. Lo que hace falta en una tecnología tan variada, tan multilateral, tan flexible y tan atenta a las necesidades humanas que pueda servir a todos los intereses humanos válidos. El único *multimedia* real que queda es el propio organismo humano.

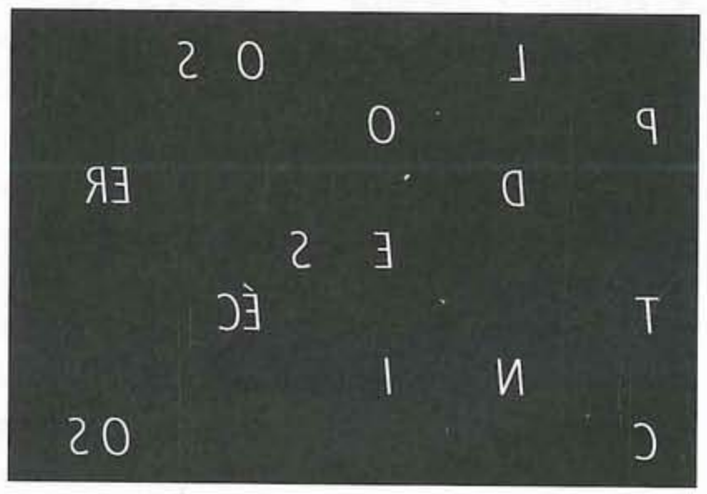
Estudios antropológicos han demostrado en reiteradas ocasiones que la fluidez y la fugacidad que atribuye McLuhan a la comunicación oral es precisamente lo que no podría tolerar ninguna cultura tribal sin bordear la extinción. En el caso de que nuestro complejo legado siguiera acatando las exhortaciones de McLuhan, se disolvería –*¿y no está haciéndolo ya?*– ante nuestra mirada. Sólo en un avanzado estadio de individualismo, posibilitado en primer lugar por la imagen pintada o grabada, el símbolo escrito y el libro impreso, podía alcanzarse la verdadera libertad: libertad de escapar del momento que pasa y de la situación actual, para desafiar la experiencia pasada o modificar la acción futura. Ser consciente nada más que de los estímulos inmediatos y las sensaciones del instante es un síntoma médico de lesión cerebral.

Las ideas de McLuhan acerca del papel de la tecnología electrónica han sido ampliamente aceptadas, supongo, porque magnifican y vulgarizan los componentes dominantes del sistema de poder en el mismo acto de fingir rebelarse contra su regimentación. Al tratar el planeta como una "aldea tribal" debido a la comunicación electrónica instantánea, en realidad ha aunado las limitaciones paralizantes de una cultura anterior a la escritura, que había hecho de las comunidades agrícolas dispersas una presa fácil para la conquista militar y la explotación, con el mal histórico que caracteriza a la "civilización": el sometimiento de una gran parte de la población en beneficio exclusivo de una minoría dirigente.

Por lo tanto, lejos de darse una comunicación espontánea del tipo que sea en este régimen, estos medios electrónicos ya están siendo controlados cuidadosamente para garantizar que no se cuelen ideas "peligrosas", es decir, heterodoxas. Un sistema así no permite ni la charla ni el diálogo, como los que se dan en una relación oral genuina: lo que se produce en mayor medida es un monólogo meticulosamente ensayado, aun cuando haya más de una persona en la pantalla. Una población sometida por completo a una comunicación oral tan controlada, aunque llegue a todas las almas del planeta, no estaría sólo a merced de la minoría dominante sino que sería cada vez más iletrada y muy pronto incapaz de entenderse entre sí. Así, una vez más se impone el paralelismo entre la Era de las Pirámides y la nuestra: aquí, la perspectiva de futuro es en realidad una Torre de Babel electrónica. La comunicación planetaria instantánea, dirigida según estos principios, supondría una excomunión eventual de cualquier comunidad identificable.

Hemos de examinar ahora con más detenimiento el cuadro clínico que presenta esta Revolución Instantánea, con su conocimiento instantáneo, su poder instantáneo… y su destrucción instantánea. Por sí solo, este cuadro causa una gran alarma. Pero el sistema ya ha empezado a producir reacciones desde su interior que amenazan la pervivencia de su dominación, cuando no su propia existencia.

[*Traducción de Javier Rodríguez Hidalgo*]



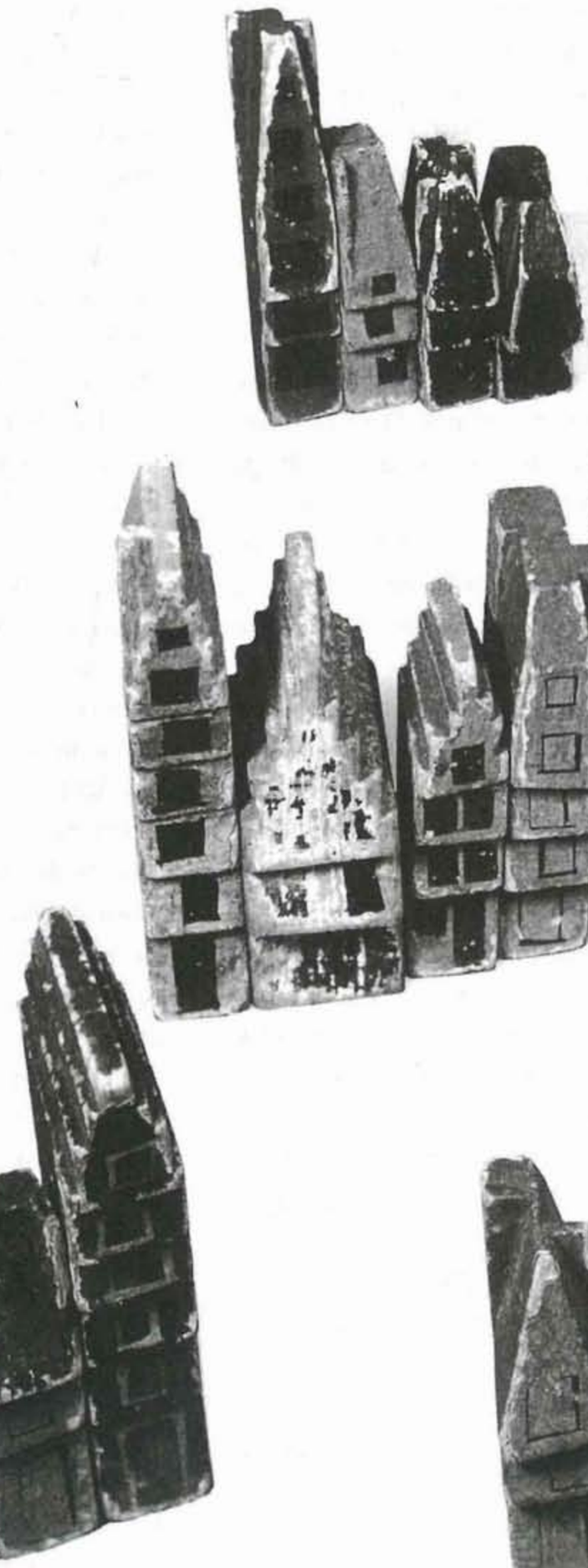
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

P A I S A J E Y

Fue recién al ingresar en el colegio secundario cuando me di cuenta de que no se suponía que Rudyard Kipling tuviera que seguir gustándome. Eso fue como recibir un golpe. No es que me importara tanto dejar atrás a Kim y a Mowgli. Pero *Puck of Pook´s Hill* era cosa muy distinta. Era mi historia favorita, desde que recibí el libro en mi octavo cumpleaños. Para un niño pequeño, obsesionado con el pasado, las fantasías de Kipling habían sido una magia potente. En apariencia, había lugares en Inglaterra donde, si eras un niño (en este caso Dan o Una), gente que había habitado en el mismo lugar siglos antes podía repentina e inexplicablemente materializarse. Con la ayuda de Puck podías viajar en el tiempo con sólo quedarte de pie. En la colina de Pook, los afortunados Dan y Una mantenían conversaciones con guerreros vikingos, centuriones romanos o caballeros normandos, para después irse a casa a tomar el té.

Yo no tenía una colina, pero tenía al Támesis. No el río evocado por los poetas, corriendo burbujeante entre orillas musgosas. Tampoco el ancho camino parduzco que divide Londres. Era el bajo estuario barrido por gaviotas, el lecho nupcial de la sal y el agua fresca, extendiéndose todo lo lejos que la vista pudiera alcanzar desde mi orilla del norte de Essex hasta una delgada línea negra del otro lado del horizonte. Eso era Kent, el siniestro enemigo que siempre nos derrotaba en el campeonato de críquet del condado. Día por medio el viento nos traía una mezcla de aromas, mensajes olfativos de la ciudad y del mar: denso tráfico y pescado fresco. Y entre ambos, el olor del viejo río, suspendido en el aire, penetrante y mohoso como si hubiera sido exudado por los bancos de hongos subfluviales que proliferan en el sedimento primigenio.

Diez millas por delante, río abajo, se encontraba Southend, un pueblo proyectado a fines del siglo XIX como "pulmón de Londres" y gloriosamente llamativo. El muelle estaba orlado con luces coloridas y sonaba una música estruendosa, amplificada crepitantemente por el agua negra. La rambla estaba tapizada de papas fritas fláccidas saturadas de vinagre. Allí podías, literalmente, encajar entre los dientes unos caramelos cilíndricos, cuyas letras se derretían a medida que se las iba corroyendo hasta el palito que servía a modo de eje. Cerca de casa, el pequeño puerto de Leigh todavía tenía barcos camaroneros y depósitos de berberechos en los muelles. En Saint Clements habían sido enterrados sus patriarcas. No sólo Richard Haddok (muerto en 1453) sino también Robert Salmon (muerto en 1641), cuyo epitafio aseveraba que había sido "el restaurador de la navegación inglesa". Del otro lado de los depósitos, pendía hacia el agua gris la arena mugrienta cubierta de conchas deshechas de me-



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

MEMORIA

Simon Schama











jillones y negras cuerdas de algas. Cuando la marea se retiraba, dejando al descubierto una extensión de barro herrumbroso, podía caminar en lo que parecían kilómetros de costa, testeando la profundidad del lodo, hundiendo mis pies entre los tambaleantes cangrejos y los caracoles marinos, y observando intensamente el punto exacto donde, imaginaba yo, el río se encontraba con el mar.

Porque era allí que mi "Puck marítimo", quizás un diablillo de Mercurio, iba a reunirse conmigo. Él nutrió el horizonte de mi imaginación infantil con metros de velamen y madera crujiente, soga y alquitrán, anclas y coletas de cabellera. Anchas galeras ingresaban en el río con una doble fila de remeros gruñones. Grandes barcos con cabezas de dragones en la proa y escudos recubiertos en hierro clavados a los lados se deslizaban, amenazantes, corriente arriba. Galeones de poco calado y carabelas se elevaban y caían suavemente al ritmo de la marea del estuario, mientras querubines radiantes o corsarios de turbante con ojos fuera de órbita y barbas peligrosas se exhibían por sobre los baupreses. Grandes clippers, sus velas sopladas como si fueran sábanas en el tendedero de ropa, se abrían camino hacia los espigones de Londres. En mis fantasías acuáticas, la línea de la costa disolvía misteriosamente sus tabernas infestadas de ratas y sus grúas oxidadas dentro de sombrías arboledas ribereñas donde las copas de los árboles emergían detrás de una niebla antigua y fúnebre. Cuando yo salía a pasear en bote con mi padre desde Gravesend hasta Tower Bridge, en los puertos de Wapping y Rotherhithe todavía se veían grandes buques de carga en los atracaderos más que parrillas del mercado o sedes de las grandes corporaciones. El ojo de mi mente vio generaciones de embarcaderos, erizados de mástiles y grúas como salidos de un grabado de Hollar, los puentes inestables, soportando, a lo largo de toda la línea, desvencijadas casas de madera, todo animado junto al gran enjambre de la ciudad imperial.

Todavía no había leído las páginas iniciales de *El corazón de las tinieblas* y pasarían años antes de descubrir que Joseph Conrad ya había anticipado esta visión del Támesis balanceándose en las mareas del fondeadero. Cuando finalmente me tropecé, en la novela de Conrad, con Charlie Marlow y sus sombríos compañeros, a bordo de la *Nellie*, anclada en el estuario, y la "venerable corriente" bañada por "la luz de agosto de los recuerdos perdurables", me quedé tranquilo y decepcionado por partes iguales. Porque parecía que la idea de pensar al Támesis como una línea de tiempo, tanto como un espacio, era una tradición compartida. De

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

haber investigado un poco más hacia atrás en la literatura sobre los grandes buques de río hubiera descubierto que la corriente imperial de Conrad, la ruta de penetración comercial que culmina en desorientación, demencia y muerte, era una obsesión antigua. Antes de que los barcos victorianos se abrieran camino a través de las espumosas plantas acuáticas del Alto Nilo y del río Gambia, ya habían estado allí barcos españoles, isabelinos y alemanes, navegando a la deriva en la cuenca del Orinoco, tentados por el espejismo de El Dorado, el paraíso de oro, justo detrás de la próxima curva. Empero, la futilidad trágica se alberga con dificultad en la imaginación de niños en pantalones cortos. Nunca había visto la luz sobre los pantanos de Essex como "un tejido brumoso y radiante", tal como Conrad la describía, ni tampoco percibía el aire del río "condensado en una triste penumbra". Yo sabía que subir por el río significaba ir hacia atrás: del ruido atronador de la metrópolis al silencio antiguo; en dirección oeste, hacia la fuente de las aguas, el inicio de Bretaña sobre la piedra sedimentaria céltica. Sin embargo, a mí me costaba compartir la ominosa visión marlowiana del antiguo Támesis, con procónsules en toga tiritando en la temible humedad, realmente en el fin del mundo: "Uno de los lugares más oscuros de la Tierra". Estaba demasiado ocupado observando las embarcaciones encaminarse concienzudamente mar adentro, hacia todos esos lugares pintados de rosa en el mapa de pared de la escuela, donde fardos de capoc o de sisal o de semillas de coco esperaban en algún puerto tropical para que la Commonwealth (tal como se nos enseñó a llamarla) pudiera pretender vivir a la altura de su nombre. Luego de la coronación de la joven reina se nos dijo que ahora todos éramos "nuevos isabelinos". De modo que parecía correcto imaginar nuestras conexiones con la versión original: con Drake y Frobisher en Greenwich, y con la Reina Virgen en persona, en el acampamiento de tropas en Tilbury, golpeando su pecho acorazado y arengándolos en contra de la Armada Invencible. Sin rastro alguno de oscuridades conradianas en mi horizonte, escribí una "Historia de la Marina Real" en doce páginas, con ilustraciones de galeones y acorazados recortadas de cajitas de cigarrillos, cortesía de la Imperial Tobacco Corporation.

Aunque las líneas de penetración del poder imperial siempre han fluido a lo largo de los ríos, los cursos de agua no son los únicos paisajes que transportan la carga de la historia. Cuando yo no estaba remando en la corriente del tiempo, pegaba pequeñas hojas verdes en un árbol de papel colgado en la pared de mi *cheder*, la escuela de hebreo. Por cada seis peniques obtenidos para la caja azul y blanca del Jewish National Fund se conseguía una nueva hoja. Cuando el árbol quedaba completamente cubierto de follaje la caja entera era enviada más allá de las fronteras y se nos prometía que un nuevo árbol sería plantado sobre el suelo de Galilea con el nombre de nuestra clase enganchado a una de sus verdes ramas. En toda la extensión del norte de Londres los árboles de papel reverdecían al son del cascabeleo de los peniques y los bosques de Zion se iban espesando como feliz respuesta. Esos árboles eran nuestros inmigrantes por delegación; los bosques, nuestra implantación. Y en tanto asumíamos que un bosque de pinos era más bello



que una colina desnudada por el pastoreo de tropeles de ovejas y cabras, nunca estuvimos exactamente seguros qué significaban aquellos árboles. Lo que sí sabíamos era que un bosque enraizado era la imagen opuesta de un paisaje de piedras expuestas, arena a la deriva y basura arrastrada por el viento. La diáspora era arena. Entonces, ¿qué otra cosa podía ser Israel sino un bosque fuerte y crecido? Nadie se había molestado en decirnos cuáles árboles habíamos hecho crecer, pero todos pensábamos en cedros, un cedro salomónico: la fragancia del templo hecho de madera.

Cada año el ritmo de las pegatinas se aceleraba hacia Tu bi-Shevat, el quince del mes de Shevat: el año nuevo de los árboles. La fecha de la fiesta había sido instituida en un día arbitrario que establecía el pago del diezmo frutal anual –una manera extraña y agradable de celebrar el fin del ejercicio fiscal. No obstante, en Israel, la fiesta había sido completamente reinventada como el Día del Árbol Sionista, con niños en filas ordenadas blandiendo palitas y plantando alegremente el equivalente botánico de ellos mismos. Y aunque fuera un ritual inocente, detrás de él existía una larga, rica y pagana tradición que posibilitaba imaginar al bosque como primigenio lugar de nacimiento de las naciones: el inicio del habitar. Paradójicamente, ésta era una tradición que había prosperado en las culturas que estigmatizaron al judío como brote extranjero y que periódicamente emprendían campañas asesinas de desenraizamiento. Pero menos aún que de fatalismo conradiano sabíamos sobre *La rama dorada*, de J. G. Frazer, con sus conexiones míticas entre sacrificio y renovación. Tampoco se nos ocurrió que los hebreos bí-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

blicos, al igual que todas las tribus pastorales del antiguo Medio Oriente, seguramente también habían contribuido al desnudamiento de las laderas de la costa de Levante. Y aunque lo hubiéramos sabido, no habría importado. Todo lo que sabíamos era que para crear un bosque judío era necesario retornar a los orígenes de nuestro lugar en el mundo, al vivero de la nación. Una vez echadas las raíces, el inevitable ciclo de la vegetación, en el que la muerte abona el proceso de renacimiento, parecía simbolizar la verdadera inmortalidad nacional. Incluso los incendios que pudieran abatir las arboladas colinas, aunque superficialmente devastadores, igual promovían el ciclo natural de la renovación. No sorprende que algunos de los primeros árboles en ser implantados en los asentamientos pioneros de la costa de Palestina fueran eucaliptos importados, que no solamente fijan las dunas ondulantes sino que además despliegan profundas raíces subterráneas resistentes al fuego, e incluso acaban siendo aún más robustos y vigorosos justamente por causa de la conflagración en la superficie. Bajo la crosta de cenizas, lo sabíamos, siempre habría una bendecida vitalidad[1].

De modo que recitábamos las bendiciones ante nuestro árbol de papel como si éste fuera un retoño descendiente del Árbol de la Vida, que era custodiado en el Jardín del Edén, según aseguraban las Sagradas Escrituras, por un ángel con una espada llameante. Nuestra arboricultura medida en peniques recreaba ese jardín en la nueva Zion. Y si la visión de un niño sobre la naturaleza ya está cargada de complicados recuerdos, significados y mitos, cuánto más elaboradamente forjado es el marco a través del cual nuestros ojos adultos reconocen el paisaje. Aunque estemos acostumbrados a separar naturaleza y percepción humana en dos dominios diferentes, estos son, en los hechos, indivisibles. Antes de poder ser reposo para los sentidos corporales, el paisaje es el trabajo de la mente. Un escenario levantado con estratos de memoria tanto como con capas de piedra.

Objetivamente, los diferentes ecosistemas que sustentan la vida en el planeta proceden independientemente de la acción humana, del mismo modo en que vienen haciéndolo desde antes del ajetreado predominio del Homo Sapiens. Pero también es verdad que resulta difícil pensar en un sólo sistema natural que, para bien o para mal, no haya sido sustancialmente modificado por la cultura humana. Esto no es simplemente la obra de los últimos siglos de industria. Ha venido sucediendo desde los tiempos de la antigua Mesopotamia. Ese suceso es contemporáneo de la escritura, de la totalidad de nuestra existencia social. Y este mundo irreversiblemente modificado, desde el círculo polar hasta los bosques ecuatoriales, es toda la naturaleza de la que disponemos.

Los padres fundadores del medioambientalismo moderno, Henry David Thoreau y John Muir, prometían que "en lo salvaje está la preservación del planeta". La presunción era que lo salvaje estaba allí, en algún lado, en el oeste de Norteamérica, esperando ser descubierto: sería el antídoto contra el veneno de la sociedad industrial. Pero, obviamente, lo salvaje sanador no era más que el producto de los anhelos y encuadres culturales, tanto como cualquier otro jardín imaginado. Préstese atención al primer y más famoso Edén norteamericano: Yosemite. Aunque el aparcamiento para automóviles es casi tan grande como el parque en sí mismo y aunque haya osos husmeando entre los envases de McDonald´s descartados, todavía imaginamos a Yosemite tal como lo pintó Albert Bierstadt o lo fotografiaron Carleton Watkings y Ansel Adams: sin rastro de presencia humana. Pero el acto mismo de identificación (para no mencionar a la fotografía) del lugar ya presupone nuestra presencia, y junto con ella, la pesada mochila cultural que arrastramos a lo largo del camino.

Lo salvaje, después de todo, no se sitúa por sí mismo, no se da nombre a sí mismo. Fue una decisión del Congreso, en 1864, tomada en medio de la guerra que marcó el momento de la caída del Jardín Americano, la que estableció al valle de Yosemite como lugar de significación sagrada para la nación[2]. Lo salvaje no podría venerarse a sí mismo. Fueron necesarias las visitas consagrantes desde Nueva Inglaterra de predicadores como Thomas Starr King, fotógrafos como Leander Weed, Eadwaerd Muybridge y Carleton Watkins, de pintores de óleos como Albert Bierstadt y Thomas Moran, y de pintores en prosa como John Muir, para representarlo como el parque sagrado del Oeste americano; el sitio de un nuevo nacimiento; una redención para la agonía nacional; una re-creación norteamericana. La topografía extraña y sobrenatural del lugar, con brillantes prados alfombrando de rubor el valle hasta topar con abruptas paredes de peñas y el río Merced serpenteando entre la hierba crecida, se prestaba perfectamente a la visión de un paraíso terrestre democrático. Y el hecho de que los visitantes debieran *descender* a la base del valle enfatizaba la sensación religiosa de estar ingresando en un santuario amurallado.

Como todos los jardines, Yosemite presuponía barreras contra lo bestial. Pero sus protectores invirtieron las convenciones, manteniendo a los animales dentro y a los humanos fuera. Fue tan así que las primeras compañías mineras que habían penetrado en esta zona de la Sierra Nevada, tanto como los indios Ahwahneechee, fueron cuidadosa y forzadamente suprimidos de su mundo idílico. Fue John Muir, el profeta de lo salvaje, quien caracterizó a Yosemite como un "valle hecho parque", y también quien alabó su semejanza con un "paisaje de jardín artificial... con encantadores arboledas, prados y matorrales de arbustos florecidos". Las montañas que se alzaban sobre el "parque" tenían "los pies sobre bosquecillos de pinos y alegres prados esmeralda; sus frentes, en el cielo; y eran bañadas por la luz, bañadas por mares de aguas cantarinas, en tanto las nubes de nieve se avalanchan y el viento creciente las envuelve y las lustra mientras van pasando los años,

1. Vease el extraordinario relato acerca de las propiedades pro-ignífugas del eucalipto en el libro de Stephen J. Pyne, *Burning Bush: A Firestick History of Australia*. New York, Henry Holt, 1991, capítulo 1.

2. Con respecto a las asociaciones edénicas de Yosemite, véase, de John F. Sears, *Sacred Places: American Tourist Attractions in the Nineteenth Century*. Oxford University Press, 1989, página 133 y subsiguientes.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

como si dentro de esas mansiones de piedra la Naturaleza se hubiera esforzado por reunir sus más selectos tesoros para atraer a sus amantes hacia una íntima y confiada comunión con ella"[3].

Pero la naturaleza no hace ese tipo de cosas. Somos nosotros quienes lo hacemos. Ansel Adams, quien admiraba y citaba a Muir, y que hizo todo lo posible para traducir su reverencia en espectaculares íconos naturales, explicó al director del Departamento de Parques Nacionales, en 1952, que él había fotografiado a Yosemite con el objetivo de santificar "una idea religiosa" y de "indagar en mi propia alma el significado de la escena primordial". Escribió que "en último análisis, Half Dome, la cúpula granítica en Yosemite, es sólo un pedazo de roca... Hay una cierta destilación personal profunda de espíritu y concepto que moldea los hechos de la tierra en algún tipo de experiencia emocional y espiritual trascendente". Para proteger el "espíritu potencial" de Yosemite, creía él, era necesario mantener lo salvaje en estado puro; "desafortunadamente, a fin de mantenerlo puro, debemos ocuparlo"[4].

No hay nada intrínsecamente vergonzoso con respecto a esa ocupación. Incluso los paisajes que suponemos muy alejados de nuestra cultura pueden develarse, cuando se los mira de cerca, como productos de ella misma. Y es el argumento de este libro, *Paisaje y memoria*, que ello no debe ser motivo de culpa y pena sino de celebración. ¿O acaso preferiríamos que, a fin de evitar la superpoblación y la sobrerepresentación, Yosemite *nunca* hubiera sido identificado, mapeado y emparquizado? El prado brillante que a los primeros elogiadores les sugirió la imagen de un Edén prístino fue, de hecho, fruto del desmonte regular, realizado por los indios Ahwahneechee por medio del fuego. Entonces, mientras reconocemos (como debemos hacerlo) que el impacto de la humanidad sobre la ecología de la Tierra no ha sido precisamente una bendición, tampoco la larga relación entre naturaleza y cultura puede ser tomada como una calamidad inmitigable y predeterminada. Por lo menos, es justo reconocer que es nuestra percepción la que hace la diferencia entre materia prima y paisaje.



La palabra "paisaje", por sí misma, dice mucho. Ingresa en el lenguaje inglés a finales del siglo XVI, junto con el arenque y el lino blanqueado, importada del holandés. *Landschap*, al igual que su raíz germana *Landschaft*, alude a una unidad de ocupación humana, en verdad a una jurisdicción, tanto como a un lugar que podría ser un agradable objeto para ser descrito[5]. De modo que no fue por casualidad que haya sido en las tierras inundadas de los Países Bajos, un sitio de formidable ingeniería humana, donde la comunidad desarrolló la idea de un *landschap*, que en el inglés coloquial de su tiempo se transformó en *landskip*. Sus equivalentes italianos, una pastoral idílica de arroyos y doradas colinas de trigo, fueron conocidos como *parerga*, y eran escenarios auxiliares para los motivos usuales de los mitos clásicos y de las escrituras sagradas. Pero en los Países Bajos el diseño humano y el uso del paisaje –que concernía a pescadores, pastores, y a los habituales caminantes y jinetes que, por ejemplo, aparecen en las pinturas de Esaias van Velde– *eran* la historia, asombrosamente suficiente en sí misma.

Con la moda de los landskips holandeses establecida en Inglaterra, el erudito y artista Henry Peacham incluyó en *Graphice*, su manual de dibujo, el primer consejo práctico dado a sus compatriotas acerca de cómo componer un paisaje. Pero para que nadie supusiera que bastaba con trasladar el objeto de su mirada a forma bidimensional, el libro de emblemas de Peacham, *Minerva Britannia*, publicado en el mismo año, lo estableció correctamente[6]. Ubicado junto a una imagen de la arcadia británica, el emblema de Peacham *Rura Mibi et Silentium*, deja en claro que la vida rústica debía ser valorada como

3. John Muir. *The Mountains of California*. New York, The Century Co., 1894, página 3.

4. Ansel Adams. *On Our National Parks*. Boston, Toronto y Londres, Little, Brown and Company, 1992, páginas 113 a 117.

5. Para un debate sobre la etimología de la palabra paisaje, véase el ensayo de John Brinckerhoff Jackson en *Discovering the Vernacular Landscape*. New Haven, Yale University Press, 1984, páginas 3 a 8. También, de John R. Stilgoe, *Common Landscape of America. 1580-1845*. New Haven y Londres, Yale University Press, 1982, páginas 3 y 4. Un relato sofisticado y persuasivo de la aparición de la idea de naturaleza puede encontrárselo en el libro de Neil Evernden, *The Social Creation of Nature*. Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, 1992. Luc Ferry ofrece una crítica elocuente de las asunciones que se ocultan en el concepto de naturaleza en su *Le Nouvel Ordre écologique: L'Arbre, l'animal et l'homme*. París, Grasset, 1992. Para una visión concienzuda y comparativa de la conceptualización del paisaje, véase, de Augustin Berque y otros, "Au-delà du paysage moderne", en revista *Le Debat* n° 65, mayo y junio de 1991, páginas 4 a 133.

6. Henry Peacham. *Minerva Britannia; or, A Garden of Heroical Devices, furnished and adorned with Emblemas and Impresas of sundry natures, Newly devised, moralised and published*. Londres, 1612.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

un correctivo moral a los males de la corte y de la ciudad; y también por las propiedades medicinales de sus plantas; y además por las asociaciones cristianas de las hierbas y las flores; y sobre todo porque esa vida, en sí misma, era una proclamación de la maravillosa benevolencia del Creador. Con ese emblema quería evocar la quintaesencia de la escena inglesa: "Un bosquecito sombreado al costado del Támesis / como los que podemos ver cerca del principesco Richmond"[7]. Sin embargo, el grabado en madera suministrado por este maestro del dibujo a modo de ilustración se parecía más a la poética Arcadia que al valle del Támesis. Es un inventario de las características estandarizadas de un valle humanista feliz: ondulaciones donde rebaños huidizos pastan a salvo refrescados por el dulce y húmedo céfiro. Peacham proveyó la imagen prototípica que sería reproducida en incontables pinturas, grabados, postales, fotografías de vías férreas y afiches de épocas de guerra, la que simplemente debía ser traída a memoria si se quería espolear el sentimiento de lealtad en toda la bendita y templada isla.

El borde enmarcado del grabado de Peacham está notablemente elaborado, como solía ocurrir con esos emblemas impresos. Funcionaban como una suerte de apremio visual para que se atendiera a la verdad de la imagen, pensada mucho más poética que literal; para que se percibiera todo el mundo de asociaciones y sentimientos que rodeaban y daban sentido a la escena. El ejemplo más extremo de esta clase de enmarcados intencionales fue el así llamado "Claude-glass", un pequeño espejo portátil cubierto por atrás de oscuro que en el siglo XVIII era recomendado a artistas y a turistas en busca de escenarios "pintorescos". Su nombre recuerda al pintor francés que mejor pudo conciliar la arquitectura clásica con frondosas arboledas y aguas distantes. Si la visión reflejada en el espejo se aproximaba al ideal claudiano, entonces se la consideraba lo suficientemente "pintoresca" como para ser apreciada o incluso dibujada. Variaciones posteriores tiñeron el vidrio con la radiante luz del alba o con la del rosado atardecer. Ha sido la tradición heredada, la que provenía de los mitos de Arcadia, ese fértil reino del dios Pan poblado de ninfas y sátiros, la que sacó al paisaje de la mera geología y vegetación.

"Así es como vemos el mundo", argumentaba René Magritte en 1938 en una conferencia dada acerca de su cuadro *La Condicion Humana*, en el cual una pintura había sido superpuesta sobre otra que representaba al mismo paisaje, logrando que la frontera entre una y otra fuera continua e indistinguible: "Lo que nosotros vemos como mundo exterior no es más que la representación mental de nuestra experiencia interior"[8]. Lo que permanece detrás del ventanal de nuestras aprehensiones, dice Magritte, necesita de un diseño antes de que podamos discernir su forma, para no hablar del placer que deriva de su percepción. Y son la cultura, la convención y la cognición los que construyen ese diseño; los que invisten en la retina una impresión que experimentamos como belleza.

Este es exactamente el tipo de presupuesto que a muchos paisajistas contemporáneos les resulta ofensivo. En lugar de permitir que la tradición pictórica dicte la naturaleza se han esforzado por disolver el ego artístico dentro del proceso natural[9]. Su objetivo es producir un anti-paisaje donde la intervención del artista quede reducida a la más mínima y transitoria mancha sobre la Tierra. La obra de los artistas británicos Andy Goldsworthy y David Nash, por ejemplo, invoca a la naturaleza sin forzarla a una forma "lista para el museo": devenir en esculturas de trozos de madera traídos por la marea o ramas de árbol naturalmente carbonizadas; señales hechas de guijarros de playa; o pelotas de hojas y nieve atadas con ramillas y ramas espinosas y dejadas libradas a su descomposición o su metamorfosis según el proceso natural del cambio de las estaciones. Pero aunque muchos de estos paisajes minimalistas conmuevan y a menudo sean muy bellos, pocas veces escapan de la condición que implícitamente critican. Así también, en las fotografías de Carleton Watkins o Ansel Adams, la cámara es necesaria para captar el momento natural. El gesto creador del artista se desplaza del pincel en la mano hacia el dedo sobre el obturador. Y en ese instante divisivo del encuadre las viejas criaturas de la cultura resurgen desde sus guaridas, trayendo consigo las memorias de las generaciones que las precedieron[10].

Con el mismo espíritu correctivo, los historiadores del medio ambiente siguen lamentando que la naturaleza haya sido anexada a la cultura. Aunque no niegan que el paisaje pueda ser, en verdad, un texto en el cual generaciones y generaciones de humanos han escrito sus recurrentes obsesiones, no por ello se regocijan del hecho en sí. La idílica Arcadia, por ejemplo, parece simplemente otra bonita mentira contada por las aristocracias propietarias (desde la esclavista Atenas hasta la esclavista Virginia) para disfrazar las consecuencias que su avaricia ha tenido sobre el medio ambiente. Y han restituido, como una cuestión de honor, la distinción entre paisaje natural y paisaje hecho por el hombre, tanto como han procurado escribir una historia que no suponga que la tierra y sus diversas especies fueron creadas para el urgente y exclusivo placer de lo que Muir llamó el "Lord Hombre".

En especial en los Estados Unidos (donde los intercambios entre hombre y hábitat han estado en el corazón de la historia nacional), las mejores historias sobre el medioambiente han efectuado brillantemente esa ambición. Sea la crónica del mundo helado de la Antártida, la de los ardientes bosques australianos, la de las transformaciones ecológicas de Nueva Inglaterra o de las guerras por el agua en el Oeste norteamericano, escritores como Stephen Pyne, Wiliam Cronon and Donald Worster han logrado la proeza de hacer

7. *Ib-ídem*, página 185. Richmond-upon-Thames es un distrito de Londres con muchos parques.

8. René Magritte, citado por Sara Withfield, en *Magritte*. Londres, Thames & Hudson, 1992, página 62.

9. Véanse los ensayos introductorios de Simon Cutts y David Reason en *The Unpainted Landscape*. Coracle Press, Londres, 1987.

10. David Reason, en "A Hard Singing of Country", *Op. cit.*, páginas 23 a 34, reconoce el dilema y, junto con muchos de los artistas representados en la muestra, no pretende una absorción *total* del artista dentro del paisaje.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

de la topografía un agente histórico por propio derecho[11]. Restaurándole a la tierra y el clima la clase de impredecible creatividad convencionalmente reservada para los actores humanos, estos escritores han creado historias en las cuales el hombre no lo es todo ni es el centro del relato.

Pero aunque la historia medioambientalista ofrezca algunas de las más originales y desafiantes historias que estan siendo escritas, inevitablemente cuenta la misma historia afligida de siempre: sobre la tierra ocupada, explotada, exhausta; sobre las culturas tradicionales, de las que se decía que habían vivido en relación de sagrado respeto con el suelo, ya desplazadas por el imprudente individualista. Y en tanto la atmósfera de estas historias es comprensiblemente penitente, difieren en cuanto al momento en que ocurrió la caída de la gracia. Para algunos historiadores fueron el Renacimiento y las revoluciones científicas de los siglos XVI y XVII los que condenaron a la tierra a ser tratada como una máquina que nunca se rompería, no importa cuánto se la usara y abusara[12]. Para Lynn White Jr., fue la invención, en el siglo VII después de Cristo, del arado sujeto al arnés lo que selló el destino de la Tierra. El "cuchillo" del nuevo implemento "atacó la tierra", y la explotación agropecuaria se convirtió en una guerra ecológica. "El hombre que antiguamente había sido parte de la naturaleza ahora era su explotador"[13].

Se dice entonces que la agricultura intensiva hizo posible todo tipo de males modernos. Ha mensurado la tierra para alimentar a poblaciones cuyas demandas (sin importar si son por necesidad o lujo) provocan mayo-



res innovaciones tecnológicas, que a su vez siguen dejando exhaustos a los recursos naturales, haciendo girar el círculo vicioso de la explotación en revoluciones aún más frenéticas, una vez y otra vez a lo largo de la historia de Occidente.

Y quizás esto no valga sólo para Occidente. Quizás, dicen los críticos más severos, la entera historia de las sociedades sedentarias (más que la de los nómades), desde los sistemas de irrigación chinos hasta los de Sumeria, está contaminada por la brutal manipulación de la naturaleza. Sólo los hombres de las cavernas del Paleolítico, quienes dejaron en sus cuevas pinturas como evidencia de su integración, antes que dominio, con la naturaleza, son la excepción a este pecado original de la civilización. Una vez quebrantada la antigua cosmología que había pensado a la tierra como algo sagrado y al hombre como un eslabón en la larga cadena de la creación, ya todo estaba perdido, milenio más milenio menos. La antigua Mesopotamia, sin saberlo, habría engendrado el calentamiento global. Lo que necesitamos, dice Max Oelschlaeger, un crítico apasionado, son nuevos "mitos de la creación" para reparar el daño hecho por nuestro imprudente abuso mecánico de la naturaleza y así restaurar el balance entre el hombre y el resto de los organismos con quienes comparte el planeta[14].

No es para denegar la gravedad de nuestros problemas ecológicos ni para desdeñar la urgente necesidad de que sean remediados que nos preguntamos si un nuevo conjunto de mitos es lo que un médico recetaría como cura para nuestros males. ¿Y qué sucede con los antiguos mitos? A pesar

11. Stephen J. Pyne. *The Ice: A Journey to Antarctica*. Ames, Iowa, University of Iowa Press, 1986. William J. Cronon. *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*. New York, 1978. Donald Worster. *Rivers of Empire: Water, Aridity and the Growth of American West*. New York, 1986; Oxford University Press, 1992. Para una revisión de los principales temas que movilizan a la historia del medio ambiente tanto como a sus problemas metodológicos, véase, de Donald Worster y otros, "Environmental History: A Round Table", en el número especial del *Journal of American History* de marzo de 1990, páginas 1087 a 1147.

12. En relación con la revolución científica y el medio ambiente, véase, de Carolyn Merchant, *Radical Ecology: The Search for a Livable World*. New York y Londres, Routledge, 1992, páginas 41 a 59; y de la misma autora, *Ecological Revolutions: Nature, Gender and Science in New England*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1989. En el caso de Victor Ferkiss, *Nature, Technology and Society: Cultural Roots of the Current Environmental Crisis*. New York y Londres, Adamantine, 1993, es una historia más bien desapasionada de la polarización entre tecnología y naturaleza. Y el libro de David Rothenberg, *Hand's End: Technology and the Limits of Nature*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1993, provee de una crítica persuasiva y sutil de la oposición habitual entre ciencia y naturaleza.

13. Lynn White Jr. "The Historical Roots of our Ecological Crisis", en revista *Science* del 10 de marzo de 1967, páginas 1203 a 1207. La crónica clásica y monumental acerca de la relación entre la autopercepción humana y la naturaleza es la de Clarence J. Glacken, *Traces on the Rodhian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eigtheenth Century*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1967. Véase también la brillante discusión en el libro de Keith Thomas, *Man and the Natural World Changing Attitudes in England. 1500-1800*. Londres, Allen Lane, 1983.

14. Max Oelschlaeger. *The Idea of Wilderness*. New Haven, Yale University Press, 1991, páginas 1 a 67, y subsiguientes.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

de la idea, afirmada en esos textos, que acepta que la cultura occidental ha evolucionado por desplazamiento de los mitos de la naturaleza, ellos nunca se han ido. Puesto que nuestra entera tradición del paisaje es resultado de una cultura compartida, por la misma razón es una tradición construida en base a la acumulación de valiosos mitos, memorias y obsesiones. Los cultos que se nos indicó que buscáramos en otras culturas nativas –el del bosque primitivo, el del río de la vida, el de la montaña sagrada– están bien vivos y a nuestro alrededor, si sólo supiéramos dónde buscarlos.

Y eso es lo que *Paisaje y memoria* intenta ser: un modo de mirar, de redescubrir lo que ya tenemos pero que, de alguna manera, elude nuestro reconocimiento y apreciación. En vez de ser otra explicación más de lo que hemos perdido, es una exploración de lo que aún podemos encontrar.

Soy conciente, al ofrecer este punto de vista, que hay más cosas en juego que una mera sutileza académica. Porque si la historia entera del paisaje en Occidente es verdaderamente una carrera insensata hacia un universo dirigido por la máquina y exento de las complicaciones que traen aparejados el mito, la metáfora y la alegoría, y en el cual la medición, no la memoria, pasa a ser el árbitro absoluto del valor y en donde nuestra ingenuidad es nuestro drama, entonces estamos ciertamente atrapados en los mecanismos de nuestra autodestrucción.

En el corazón de este libro está la testaruda creencia de que esa no es la historia completa. Es una convicción que no nació de ningún pensamiento ilusorio con respecto a nuestro pasado o a nuestras perspectivas. Comparto inequívocamente la consternación por la degradación en curso del planeta y también muchos de los presagios con respecto a las posibilidades de restaurar su buena salud. La línea argumental de *Paisaje y memoria* no busca disputar la realidad de esta crisis. En cambio, al revelar la riqueza, la antigüedad y la complejidad de nuestra tradición paisajística, muestra cuánto es lo que podemos perder. En lugar de asumir el carácter mutuamente exclusivo de la cultura occidental y la naturaleza, quisiera sugerir la fortaleza de los eslabones que los han unido.

Esta fortaleza está, a menudo, oculta bajo capas de lugares comunes. Es por eso que *Paisaje y memoria* ha sido pensado como una excavación por debajo de nuestros puntos de vista convencionales a fin de recobrar las vetas del mito y la memoria que yacen bajo la superficie.

"Cathedral Grove" [bosque catedral], en la provincia canadiense de British Columbia, por ejemplo, es un cliché turístico habitual. "Palabras de veneración describen esta tierra de *ahs*", se dice en un libro particular e inquietante sobre los antiguos bosques que crecen en el noroeste del Pacífico[15]. Pero debajo del lugar común existe una larga, rica y significativa historia sobre las asociaciones entre la primitiva arboleda pagana, con su idolatría por los árboles, y las formas distintivas de la arquitectura gótica. Podría parecer esotérica la evolución que lleva desde el culto nórdico del árbol, pasando por la iconografía cristiana del Árbol de la Vida y de la cruz de madera, hasta las explícitas asociaciones entre los abetos perennes y la arquitectura de la resurrección en las imágenes de un Caspar David Friedrich, pero de hecho se dirige al corazón de nuestros más poderosos anhelos: la añoranza de encontrar en la naturaleza una consolación a nuestra condición mortal. Es por eso que las frondosas arboledas, con su promesa anual de reverdecimiento primaveral, son consideradas un decorado adecuado para nuestros restos mortales. De modo que el misterio que se esconde en este lugar común resulta ser elocuente con respecto a las relaciones entre forma natural y diseño humano.

Si este tipo de relaciones son habituales, al menos tan habituales como las urgencias por dominar a la naturaleza, de lo cual se dice que es la rúbrica de Occidente, prefiero que sea el lector el que lo juzgue. Carl Gustav Jung creía que la universalidad de los mitos de la naturaleza era el testimonio de su indispensabilidad para tratar con los anhelos y los terrores interiores. Mircea Eliade, el antropólogo de la religión, dio por hecho que esos mitos habían sobrevivido, operativos por completo, tanto en las culturas tradicionales como en las más modernas. Mi punto de vista es necesariamente más histórico y por eso mismo mucho menos confiadamente universal. No todas las culturas adoptan a los mitos de la naturaleza y del paisaje con idéntico fervor, y aquellas que lo hacen pasan por períodos de mayor o menos entusiasmo. Lo que los mitos del bosque antiguo significan para una tradición nacional europea puede traducirse en algo totalmente diferente en otra distinta. En Alemania, por ejemplo, el bosque primigenio era el lugar de la autoafirmación tribal en contra del Imperio Romano de la piedra y la ley. En Inglaterra, el bosque frondoso era el lugar donde el rey ostenta su poder en la caza real, pero también donde enderezaba las injusticias de sus funcionarios.

He tratado de que estas importantes diferencias en espacio y tiempo no fueran absorbidas en la larga historia de metáforas del paisaje bosquejadas en este libro. Pero aunque se admitan estas variaciones, está claro que los mitos y memorias del paisaje que han sido heredados comparten dos características: su sorprendente perduración a través de los siglos y el poder de dar forma a instituciones con las que aún vivimos. La identidad nacional, por tomar el ejemplo más obvio, perdería mucho de su feroz encanto sin la mística de una tradición particular del paisaje: su topografía mapeada, elaborada y enriquecida como un hogar patrio[16]. La tradición poética de la *douce*

15. David Middleton. *Ancient Forests*. San Francisco, Chronicle Press, 1992, página 13.

16. El uso del paisaje en la creación de mitologías nacionales ha estado en el corazón de mucha de la escritura reciente en el campo de la geografía cultural. Véase, en particular, el libro compilado por Denis Cosgrove y Stephen Daniels, *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design and Use of Past Environments*. Cambridge University Press, 1988; el de Stephen Daniels, *Fields of Vision: Landscape Imagery and Nacional Identity in England and the United States*. Princeton, Princeton University Press, 1993; y los ensayos de W. J. T. Mitchell, Ann Jensen Adams, Ann Bermingham y Elizabeth Helsinger, en el libro compilado por W. J. T. Mitchell, *Landscape and Power*. Chicago, University of Chicago, 1994.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

France –"la dulce Francia"– describe una geografía tanto como una historia, la dulzura de los lugares clásicamente bien ordenados donde ríos, campos cultivados, huertos, viñedos y bosques están en armónico balance unos con otros. El famoso elogio de "la isla regia" que Shakespeare pone en boca del moribundo Juan de Gante, invoca a la insularidad acantilada como identidad patriótica, en tanto el heroico destino del Nuevo Mundo se identifica con la expansión continental en el dicho lírico "América la bella". Además, los paisajes pueden ser diseñados a conciencia para expresar las virtudes de una específica comunidad política o social. La escala del monumento de Mount Rushmore fue crucial para las intenciones de su escultor, quien proclamaba que la magnitud continental de Norteamérica era el bastión de su democracia. Y en un nivel más íntimo, los abogados del idílico suburbio americano del siglo XIX, como Frank Jesup Scott, prescribían alfombras de césped a la entrada de la casa, sin división por cercas, como expresión de solidaridad comunitaria, imaginándolas como antídotos contra la alienación metropolitana.

La caracterización del jardín suburbano como remedio contra las aflicciones de la vida urbana signa al césped como remanente de un viejo sueño pastoral, aún cuando pastores y trilladoras hayan sido reemplazados por pesticidas y máquinas eléctricas. Y es justamente porque los lugares antiguos son constantemente abonados por capas de modernidad (los bosques primigenios, por ejemplo, se convierten en "parques salvajes") por lo que algunas veces se hace difícil distinguir en ellos la antigüedad de los mitos concernidos. A pesar de todo, están allí. Manejando de noche a lo largo de la ruta interestatal 84, atravesando el vestigio de lo que fue llamado alguna vez "la capital del cobre de América", Waterbury, Connecticut, se advierte un brillo cremoso irradiado de lo alto de una colina. Una curva en el camino revela súbitamente que la fuente de luz es una cruz de neón de unos veinticinco metros de altura –es todo lo que queda de "Holy Land, USA", construido por un abogado local en la década de 1960. Habituados como lo estamos a los parques temáticos religiosos, Holy Land [Tierra Sagrada] parece ser una inmediata respuesta católica a Disneylandia. Pero su situación en tanto lugar de peregrinación, su misión devota, y su conciente aunque chapucero intento de reproducir la topografía de la Pasión en el sur de Nueva Inglaterra, la caracterizan como el último *sacro monte*, uno de esos calvarios artificiales que datan desde los tiempos de los franciscanos Italianos del siglo XV. Vislumbrar el perfil fantasmal de un viejo paisaje debajo de la capa superficial de lo contemporáneo significa darse cuenta vívidamente de la perduración de los mitos nucleares. El diario *The New York Times* ha informado recientemente acerca de un viejo fresno en El Escorial, cerca de Madrid, donde la Virgen se le aparece a una mucama jubilada en los primeros sábados de cada mes, por más que eso disguste al alcalde socialista[17]. Detrás del árbol se encuentra el palacio-monasterio de Felipe II, "el Rey Más Católico



de España". Pero detrás de ambos hay siglos de asociaciones, propiciadas especialmente por los franciscanos y los jesuitas, y de apariciones de la Virgen en árboles, cuya renovación de follaje en tiempo de Pascuas simbolizaba la Resurrección. Y detrás de *esa* tradición había mitos paganos aún más antiguos, que describen a los árboles viejos y huecos como tumbas de dioses sacrificados en sus ramas y encajados en sus cortezas a la espera de la llegada de un nuevo ciclo de vida.

Paisaje y memoria ha sido construido en torno a momentos de reconocimiento, cuando un lugar, de pronto, nos muestra sus conexiones con una antigua y peculiar visión acerca del bosque, la montaña o el río. Un excavador curioso de las tradiciones tropieza con una protuberancia en la superficie de los lugares comunes de la vida contemporánea. Y se pone a escarbar, para descubrir pedazos y piezas de un modelo cultural que parece eludir una reconstrucción coherente pero que lo conduce profundamente hacia el pasado. Los capítulos del libro pueden ser pensados como excavaciones, comenzando por lo más familiar, cavando luego a través de capas de memorias y representaciones en dirección al lecho de roca primario instalado hace muchos siglos, incluso milenios, para al fin levantarse hacia la luz del reconocimiento contemporáneo.

Mi propia horadación a través del tiempo sigue los rastros que muchos otros concienzudos topos han cavado antes, abandonando indicios para el histo-

17. Alan Riding. "El Escorial Journal. Holy War: Virgin's Devotees vs. Doubting Mayor", en el diario *The New York Times* del 15 de marzo de 1994.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

riador a medida que pujaban hacia la oscuridad. Muchas de las historias contadas en este libro homenajean su perseverancia y su pasión. Muchos de esos celosos guardianes de la memoria del paisaje –como Julius von Brincken, el custodio del zar Nicolás I a cargo del primigenio bosque polaco de Bialowieza, o Claude François Denecourt, quien inventó la caminata romántica por los bosques de Fontainebleau– llegaron a enraizarse tanto en un paisaje en particular que se transformaron en su *genius loci*, "el espíritu del lugar". Otros se nombraron a sí mismos custodios de una antigua tradición –como el prolífico jesuita Athanasius Kircher, quien emprendió la tarea de descifrar los jeroglíficos de los obeliscos egipcios para los papas de la Roma Barroca de manera que su transplante pudiera ser comprendido como el Nilo pagano bautizado por la Roma cristiana, o Sir James Hall, quien ató cañas de sauce en forma de arco primitivo a fin de demostrar que el aguzado estilo gótico tenía sus orígenes en las ramas entrelazadas de los árboles.

Estos devotos de los mitos de la naturaleza pueden parecer pintorescos, pero no son únicamente una variada colección de excentricidades que se pasean por la vereda de la memoria. Cada uno de ellos creía que un entendimiento de las pasadas tradiciones del paisaje era una fuente de iluminación para el presente y el futuro. Esta convicción los convirtió menos en anticuarios que en historiadores, incluso en profetas y en políticos. Se apasionaron por sus lugares favoritos porque creían que redimirían la oquedad de la vida actual. Los he seguido por bosques salvajes, corriente arriba por los ríos de la vida y de la muerte, hacia lo alto de las altas montañas, no con el espíritu de un mochilero cultural sino porque muchas de nuestras preocupaciones modernas –imperio, nación, libertad, intereses de empresa, dictadura– han invocado a la topografía para dar a sus ideas una forma natural.



El poeta americano Joel Barlow, agente comercial, diplomático y mitógrafo, fue uno de esos exploradores que vincularon las pasiones de su propio tiempo a obsesiones antiguas por la naturaleza. Buscó los orígenes del Árbol de la Libertad en el antiguo mito egipcio de la resurrección de Osiris, porque quería enraizar al emblema más importante de la libertad, tanto de la revolución americana como de la francesa, a un culto de la naturaleza. Se le hacía que la urgencia de libertad no era sólo una noción moderna sino un antiguo e irresistible instinto, un verdadero derecho *natural*.

Barlow estaba siguiendo lo que un siglo después el gran historiador del arte e iconógrafo Aby Warburg llamó "el camino de la memoria social" (*sozialen Gedächtnisses*)[18]. Como bien podría esperarse de un erudito formado en su tradición, Warburg estaba concernido primariamente por la recurrencia de los temas de la Antigüedad y por los gestos corporales expresivos en el arte clásico tardío del Renacimiento y el Barroco. Pero además, sabía de antropología y de la psicología social temprana tanto como de historia del arte. De modo que sus investigaciones lo llevaron más allá del tema puramente formal de la supervivencia de gestos y convenciones en pintura y escultura. Para Warburg, estos eran simplemente indicadores que apuntaban a algo profundamente asombroso e incluso perturbador acerca de la evolución de la sociedad occidental. Por debajo de sus pretensiones de haber construido una cultura fundada en la razón yacía un poderoso residuo de sinrazón mítica. Así como Clío, la musa de la historia, debe su origen a su madre, Mnemosine, una personalidad más instintiva y primal, la cultura razonada de Occidente, con sus agraciados diseños de la naturaleza, era vulnerable a los oscuros demiurgos de los mitos irracionales de la muerte, el sacrificio y la fertilidad.

Nada de esto significa que cuando partimos siguiendo el rastro de la "memoria social" terminemos inevitablemente en sitios a la cuales, en un siglo de horror, preferiríamos no ir, lugares que representan un reforzamiento de las tragedias públicas, más que un escape de la mismas. Reconocer el ambiguo legado de los mitos de la naturaleza requiere, al menos, que reconozcamos que los paisajes no siempre serán simples "lugares placenteros" –escenarios tranquilizadores, topografías preparadas para agasajar al ojo. Porque esos ojos raramente se purgan de las incitaciones de la memoria. Y no todas las memorias resultan ser un picnic pastoral.

En ese sentido, un llamativo número de quienes han sido los más determinados indagadores de los mitos de la naturaleza, como Friedrich Nietzsche y Carl Jung, no se cuentan entre los entusiastas de la democracia pluralista. Incluso hoy, los más celosos amigos de la tierra se han vuelto comprensiblemente impacientes con los caracoleos, los forcejeos, los compromisos y los regateos de la política, en especial cuando se dice que la "muerte de la na-

18. Véase, de Ernst H. Gombrich, *Aby Warburg: An Intellectual Biography*. Chicago, University of Chicago, 1970, página 267. Véase también el capítulo precedente, página 239 y subsiguientes.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



turaleza" es inminente y las alternativas presentadas, una desolada elección entre redención y extinción. Es aquí, en el momento en que los imperativos mediombientalistas son investidos con atributos míticos y sagrados, de los que se dice que exigen de una dedicación más pura y más intransigente que las suministradas por los hábitos de la humanidad, donde la memoria puede ayudar a reequilibrar el balance. Lo que intento mostrar en *Paisaje y memoria* es que los hábitos culturales de la humanidad siempre han hecho espacio a la sacralidad de la naturaleza. Todos nuestros paisajes, desde el parque urbano hasta las cumbres de las montañas, están impresos con nuestras tenaces e ineludibles obsesiones. De modo que tomar a los muchos y graves males del medio ambiente seriamente no requiere que nuestro legado cultural, o bien su posteridad, sea negociado. En lugar de eso, simplemente se solicita que lo miremos como lo que realmente ha sido: no el repudio, sino la veneración de la naturaleza.

Paisaje y memoria no es un fácil consuelo para el desastre ecológico. No pretende ser un reclamo para la resolución de los profundos problemas que todavía abruman a cualquier democracia deseosa tanto de reparar el abuso del medioambiente como de preservar la libertad. Como todas las historias, esta es menos una receta para la acción que una invitación a reflexionar, y supone una contribución al autoconocimiento más que una estrategia para el rescate ecológico. Pero si logra sugerir que a través de los siglos los hábitos culturales han hecho con la naturaleza algo más que meramente hacerla ingresar en la muerte y que el alivio para nuestros males puede provenir desde dentro de nuestro mundo mental en común más que desde su afuera, este libro no habrá malgastado por entero la pasta de madera con la que ha sido hecho.

En los estantes de la biblioteca, guardeselo entre el optimismo y el pesimismo –representado, como suele suceder, por otros dos tipos de libros-madera. Los volúmenes de la xylotheque, "la biblioteca de madera", son el fruto de un tiempo en el que la investigación científica y la sensibilidad poética parecían unidas ingeniosamente y sin esfuerzo alguno: el Iluminismo del siglo XVIII. En la cultura alemana, donde comenzó la silvicultura moderna, algún entusiasta pensó en hacer algo mejor con los volúmenes sobre botánica que meramente ilustraban la taxonomía de los árboles. En vez de ello, los libros mismos debían ser fabricados con su propia materia, de modo que el volumen sobre el Fagus, por ejemplo, el haya europea común, sería encuadernado con la corteza de ese árbol. Su interior contendría muestras de semillas y nueces de haya; sus páginas serían, literalmente, las hojas del árbol; y los pliegos, sus *feuilles* [hojas]. Pero los libros de madera no fueron puro capricho, un buen retruécano sobre el significado del cultivo. Como un homenaje a la materia vegetal que los constituía, al igual que sucede con todo el resto de la literatura, la biblioteca de madera hizo un alegato deslumbrante en relación a la necesaria unión de cultura y naturaleza.

Dos siglos y medio más tarde, después de que la soleada confianza del Iluminismo fue sumergida por la catástrofe, después que los pintorescos y sublimes paisajes fueran estropeados por la guerra y fertilizados con los huesos y la sangre de los innumerables muertos, otro alemán creó un tipo diferente de libro de madera. Pero en las páginas del libro de Anselm Kiefer la historia está escrita con letras de fuego y el optimismo de la cultura de la naturaleza del siglo XVIII ha sido consumido en humo. Las hojas del volumen, llamado por el artista *Cauterización del Distrito Rural de Buchen* (así llamado por las hayas), están chamuscadas por las conflagraciones de la guerra total, por la consumación de la naturaleza en atrocidad.

No podemos sino pensar en el fuego como en el elemento de la aniquilación. Pero tanto los mitógrafos como los historiadores de la naturaleza saben también otra cosa: que el ave fénix surge de la pira funeraria, que a través de un manto de ceniza puede emerger un retoño de vida restaurada. Entonces, este libro de memorias no supone un lamento por la cremación de nuestra esperanza. Más bien es un viaje a través de espacios y lugares, con los ojos abiertos de par en par, que podría ayudarnos a mantener la fe en un futuro para este fuerte, hermoso y viejo planeta.

[*Traducción de Ingrid Sarchman*]

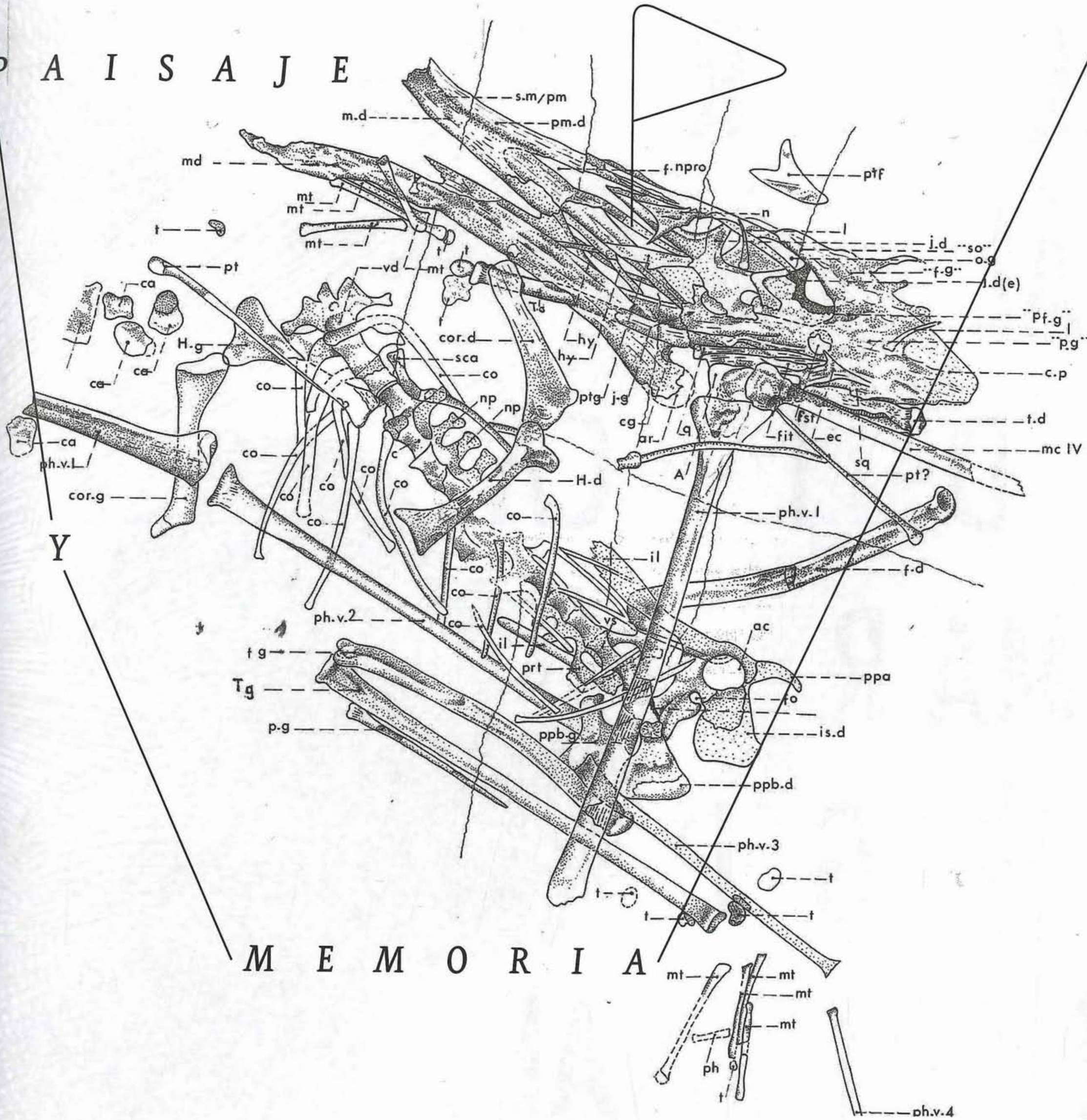
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

PAISAJE

HERÁLDICA MARGINAL

Y

MEMORIA

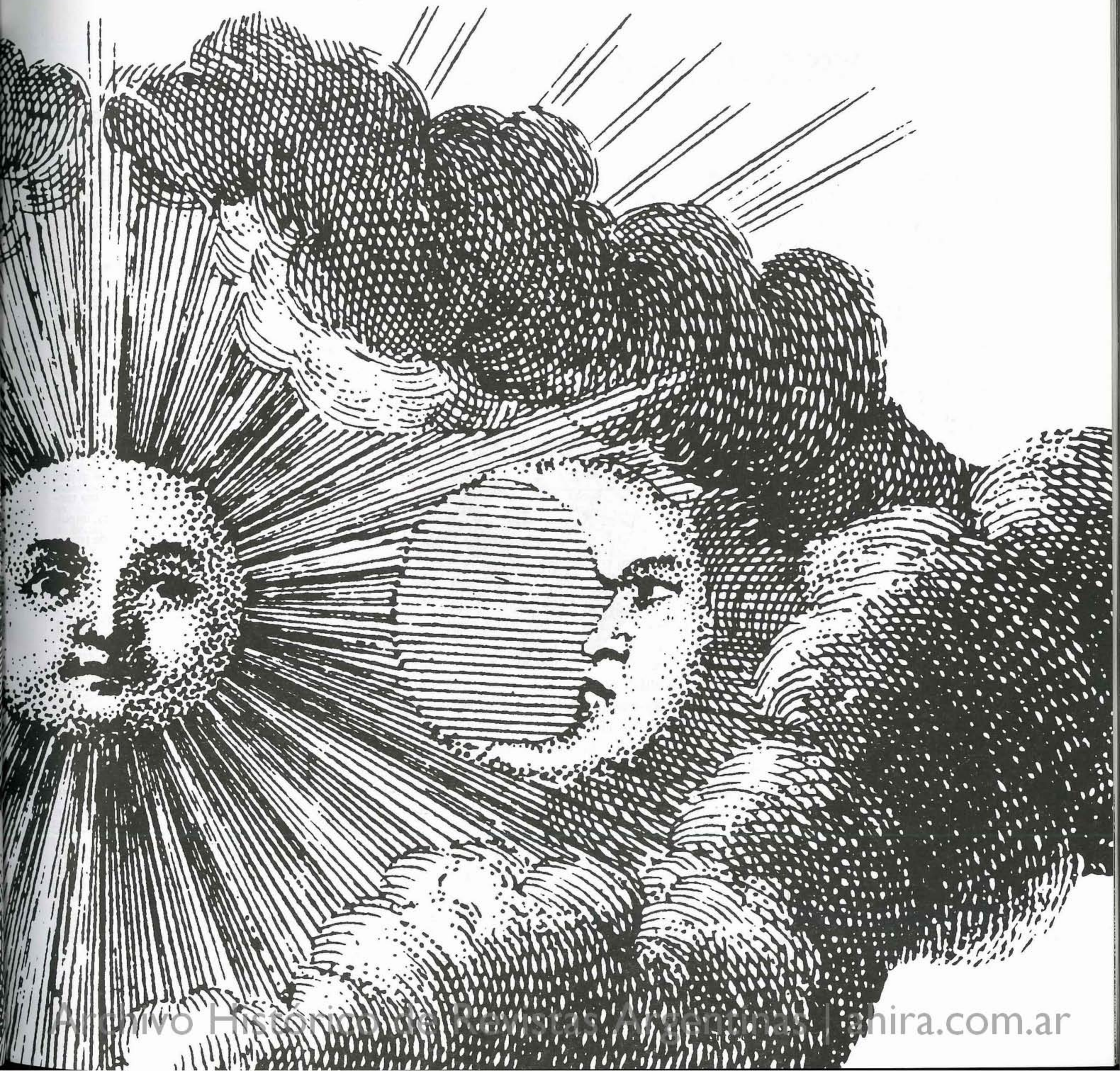


Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

HERÁLDICA MARGINAL



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

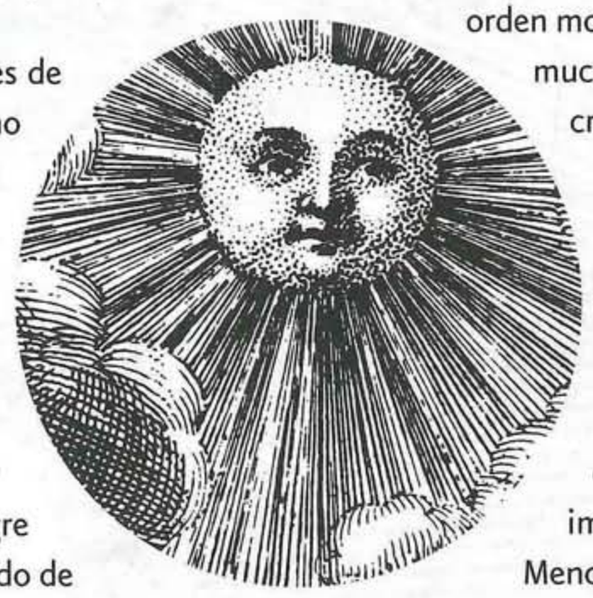


Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

AVES DE LAS TORMENTAS

CHRISTIAN FERRER

LA MAYOR PARTE DE LA GENTE PROCURA VIVIR EN PAZ. Eso supone previsibilidad, planificación, armonía matrimonial, expectativas sustentables y una cuota de esparcimiento compensatorio. Hay quienes ansían otra cosa y entonces se prodigan en viajes, aficiones y romances, o bien en formación profesional, cultivo de la mente u otros emprendimientos de esa guisa. Y hay otras vidas aún cuyas pulsiones y propósitos, para poder fructificar, requieren del terreno adecuado, aunque sea un pantano de la política, un campo de batalla o un tugurio de malandrines. Son ámbitos fértiles en épocas de desordenes y conflagración. Es entonces cuando ciertas existencias que se malgastaban en asuntos de poca monta o simplemente hibernaban o se daban a la molicie despiertan a un mundo invertido que les sabe a óptimo campo de operaciones para la voluntad y el capricho. Hay yuyos que florecen incluso en un fangal.



Así, hay quienes ingresaron en escena como encarnaciones de antiguas furias, otros aguardaron por su momento como aves que trae la tormenta, y muchos más se deslizaron por los recovecos más infectos de la Europa de entreguerras buscando un rango o una ventaja comparativa. La justificación que los animaba a todos ellos se parecía a un cuento de hadas contado por la muerte en persona. En esos casos, todo es posible. Transformarse en el último kan imperial de Mongolia, aunque no se pase de ser aristócrata letón no especialmente destacado y de sangre puramente germana. O pretender ser el mandamás coronado de Ucrania, a pesar de ser checo, o más bien polaco, y más allá de que hubieran pasado centenares de años desde el último príncipe tártaro o de las dinastías que rigieron al Rus de Kiev. O bien se puede devenir en compañero de ruta de fascistas y nazis siendo judío y metodista, amén de diputado inglés y abad budista. En períodos de tumultos o anomia se han visto transmutaciones aún más estrambóticas y rocambolescas.

La guerra, y los años que la preceden, suelen ser el medio ambiente en el que medran personajes menores o secundarios para los cuales la masacre en el horizonte es ocasión de sobresalir en base a maniobras, serpenteos y otros talentos repulsivos. Allí se enrolan los ambiciosos, los arribistas, los resentidos y los desmesurados. Peor aún si se sienten "iluminados". La mayor parte no son más que aprovechadores de las circunstancias, casi siempre segundones, gente oportuna o morralla de alguna corte bizarra; también burócratas sin mérito y pagados de sí mismos. Hacen daño en escala pequeña. Ocasionalmente alguno se destaca por su pretensión o por su locura homicida o por el ingenio de su farsa. Igualmente, sus historias no pasan de ser notas al pie de página de libros especializados en frentes bélicos olvidados o en fantochadas políticas del momento.

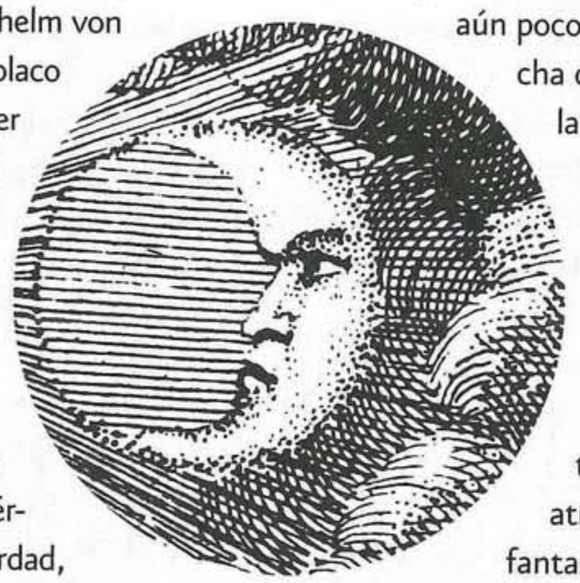
Véase el caso del barón Ungern-Sternberg, un fanático implacable más próximo al guerrero de las estepas que a un soldado profesional del ejército zarista. Pariente distante del Conde de Keyserling, que también tenía su semblante eslavo y que alguna vez se entusiasmó con Victoria Ocampo por demás, el hombre luchaba por una causa y contra los bolcheviques, pero era un trastornado más que un idealista. La guerra civil rusa lo desadormeció y demostró ser auriga inmejorable para sus emociones arbitrarias y destructivas. Los Ungern-Sternberg descendían directamente de los Caballeros Teutónicos, una orden monástica que había tomado control de los territorios bálticos muchos siglos atrás. El barón era su última estribación, un anacronismo viviente en la Europa de ese tiempo aunque quizás no en la remota Mongolia, todavía gobernada por una teocracia budista y donde pudo campear a sus anchas, impulsado por la paranoia y la brutalidad, al comando de tropas mongolas y manchurianas en fuga del Ejército Rojo. Allí terminaron sus correrías asesinas iniciadas en Estonia, continuadas en Siberia y Mongolia, y concluidas allá lejos con su ejecución por fusilamiento, una contrariedad que le impidió llegarse hasta el Tíbet, su deseado destino ulterior.

Menos funesto y más farolero, embebido de megalomanía superior, Ignatius Trebitsch Lincoln, también conocido como el abad Chao Kung, encarna la figura del conspirador y la del embaucador consumado. Judío húngaro, falso converso al anglicanismo, predicador en el Canadá, parlamentario electo por una circunscripción inglesa y sin embargo anglófobo, intrigante en círculos de la derecha fascista, hombre de negocios por cuenta de otros, espía internacional, budista. Llevó una vida acelerada, siempre secundado por una personalidad hipnótica, irresponsable y preocupada únicamente por sí misma. Ignatius Trebitsch Lincoln era tramposo como él solo. Su iniciación implicó defraudaciones de escasa cuantía, pero luego dio el braguetazo y más luego hizo perder su dinero a muchos en fantasiosos emprendimientos transcarpáticos y al fin terminó en la China como consejero de señores de la guerra. Pero antes anduvo en todo tipo de conspiraciones, un caldo de cultivo propicio para quienes confían en poner a la historia de su lado, incluso regir su destino, a fuerza de golpes de mano, de efecto o de suerte.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

A la distancia, las confabulaciones que Trebitsch Lincoln patrocinó o de las que fue partícipe pueden parecer chapuceras y más imaginarias que factibles. Es la época en que sucedieron la que les resta inocuidad y les sobrepone un aura negra. Por otra parte, incluso las conjuras más ilusorias se desarrollan a partir de una semilla de realidad. Pueden fructificar. Después de todo, los bolcheviques, cuando tomaron el control de Rusia, apenas acababan de salir del estadio de secta. Su metamorfosis fue imponente. También lo era el dios de la guerra de los antiguos. Cuando el mundo se transforma en Campo de Marte la locura gobierna sobre todos, aún cuando haya método, marcial y geopolítico, en esa demencia. Más daño aún si el desmadre supone genio organizativo. Es entonces cuando el poder, sobre todo si está en marcha y justificado por una gesta colectiva, se ensimisma en su máxima enajenación.

Piénsese al fin en la historia insustancial del archiduque Wilhelm von Habsburg, un austro-húngaro educado como aristócrata polaco que quiso ser de rey de Ucrania aunque apenas consiguió ser espía para Gran Bretaña. Al igual que Trebitsch Lincoln, el archiduque fue un habitué del tóxico ambiente político de las décadas de 1920 y 1930, en cuyo sotobosque operaban todo tipo de personajes de importancia marginal y propios de una parodia. En este caso, Ucrania carecía de entidad política propia o de casas dinásticas del pasado y con más razón se le figuró al Habsburgo que podía ofrecerse a título de rey. El designio requería del apoyo de un protector con ejército poderoso y el más a mano era el del Tercer Reich. En verdad, la historia de los vínculos de la aristocracia europea con los regímenes totalitarios nazis no es bien conocida. Por cada ejemplo digno, una legión de casos desastrosos. La reina de Holanda partió al exilio al igual que el monarca yugoslavo, pero el rey belga resultó ser un capitulante y el de Italia poco menos que un cómplice. Hasta un monarca inglés simpatizó con los nazis.



El lugar que Wilhelm von Habsburg pretendía regir era, para 1941, el año de la invasión alemana, la pura devastación, y eso que aún no había llegado lo peor. Sobre Ucrania, en apenas veinte años, se habían abalanzado varias de las plagas de Egipto. Allí, durante la guerra civil que siguió a la Revolución Rusa, florecieron cinco territorios autónomos, uno de ellos anarquista, y tres ejércitos colisionaron entre sí, el blanco, de los partidarios del depuesto zar, el rojo, de los comunistas al mando en Moscú, y el negro, de los anarquistas. Hubo miles y miles de muertos. Luego, en 1932, comenzó una larga hambruna y no hubo socorro alguno. Tres millones de muertos. De inmediato llegó el tiempo de las purgas, por orden del gobierno bolchevique. Según datos de la Enciclopedia Británica, se fusiló o se hizo desaparecer a 681.692 personas. Y ahora, encima, la invasión nazi, las actividades de dos ejércitos ucranianos antisoviéticos, más los partisanos en favor del Ejército Rojo, y se agregan a la suma millones de muertos más, incluyendo a todos los judíos y gitanos de la zona. Ucrania estaba en llamas, era tierra arrasada. Wilhelm von Habsburg recién podría hacer pie en Kiev, la capital, una vez que la Segunda Guerra Mundial hubo terminado, pero lo haría como prisionero de guerra, y para ser juzgado y luego morir.

La historia de las luchas intestinas posteriores a la revolución de 1917, la de la gran emigración blanca, o la de los incontables rusos que fueron llevados a campos de concentración soviéticos, por millones también, todo ello es aún poco conocido. En particular, los grupos de exiliados de la derecha que se establecieron en todas las capitales europeas para ir languideciendo entre rencillas internas, aliados inverosímiles, planes estrambóticos para recuperar Rusia, y múltiples escisiones. A su vez, la historia de la otra emigración, la de la oposición de izquierda a los bolcheviques, los socialrevolucionarios, los anarquistas, los mencheviques, sus dificultades, su desunión y su soledad, tampoco ha sido contada en su extensión. Es, literalmente, historia excéntrica. Y sin embargo, esas vidas son prismas. La época les atraviesa y ellos lo hicieron también, con sus intereses, sus fantasías, o más bien sus delirios.

Y aunque el martilleo de la guerra machaque y aplaste vidas por racimos, y por más que los momentáneos sobrevivientes queden tiritando de pavor en sus puestos, y que la mayor parte de los pueblos concernidos ansíen la llegada del día del armisticio, hay otros hombres y mujeres que sienten la llamada de la oportunidad y se van detrás de uno u otro de los bandos, como rémoras, como bufones de sequito, como dobles grotescos de un presunto triunfador. Son sus reflejos en un espejo deformante. Esas personas no desaparecen, existen a nuestro alrededor, son nuestros vecinos, compañeros de tareas, contertulios varios, sólo que carecen del campo de operaciones apto para dar rienda suelta a la pasión por la riqueza, el poder, el sexo o el sadismo. Hay vidas que no sirven para otra cosa. Por lo demás, la caja de Pandora sigue abierta.

Al final de la sección se ofrece, además, la historia de Orllie Antoine I, Rey de la Patagonia y la Araucania, porque es historia propia, inofensiva y literaria.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

UN BARÓN MALO, LOCO Y BRUTAL

La historia extraordinaria del aristócrata ruso que llegó a ser el último kan de Mongolia

ANNE APPLEBAUM

Como una reencarnación contemporánea de Adela Quest, la heroína de la novela *Pasaje a la India*, de E. M. Forster, James Palmer sintió atracción y también repulsión en su primer encuentro con los dioses grotescos y gesticulantes de la Mongolia profunda.

"Entré en el santuario de un dios truculento de dientes filosos y sonrientes cuya cabeza estaba enguirnaldada con calaveras. No estaba seguro de qué dios se trataba, ya que el panteón tibetano heredado por los mongoles está repleto de figuras de ese tipo. En una habitación pequeña y oscura, llena de gárgolas amenazantes e incienso ardiente, parecía poder cobrar vida de forma horrible; sentí que en cualquier momento, tal vez, comenzaría a pasarse la lengua por los labios. Una pareja de mongoles estaba arrodillada frente a él, cantando y haciéndole reverencias; habían traído naranjas para alimentar al dios y dinero para sobornarlo. Incluso después de que los peregrinos se hubieran ido, no tuve ganas de quedarme frente a eso, a pesar de que habría podido examinarlo a solas de cerca; fue la primera vez que tuve alguna idea concreta acerca del sentido de la palabra 'ídolo'".

A pesar de que "había crecido como anglicano, lo cual implica perder la mayor parte del miedo a la religión", ese templo –tenebroso y oscuro, lleno de ecos de cánticos distantes– despertó el temor religioso de Palmer. Una vez afuera, en la entrada, compró algunas naranjas y palitos de incienso, y luego volvió. Colocó el incienso frente al dios más horripilante, y dejó las naranjas y un billete de cinco yuanes a sus pies. "Mejor prevenir que curar, después de todo".

Esta historia, así como la mayor parte de las demás historias personales recogidas en el extraordinario libro de Palmer, no están aquí por casualidad: él suele entregar a sus lectores algo de la impresión que originalmente lo intrigó, o bien lo horrorizó y lo llevó a escribir acerca de uno de los capítulos más sangrientos en la historia de Mongolia. Es de utilidad, también, explicar los motivos del protagonista de esta historia, el barón Ungern-Sternberg, un fanático ruso blanco que muy pronto supo aterrar a la región a comienzos de la década de 1920.

Un templo de ese tipo, con su atmósfera cerrada y atemorizante, sin duda habría dejado una impresión profunda y duradera en Ungern. No llegó a él en estado de "tabula rasa" –mucho antes de su arribo a Mongolia también él había sido un hombre cruel e implacable– pero las imágenes del budismo de Mongolia, tamizadas por la perspectiva del mundo igualmente lóbrega del mundo del misticismo ruso y su fascinación por el "Oriente", agudizaron sus reflexiones y sus acciones.

Quizás el barón haya llegado verdaderamente a verse a sí mismo no sólo como "el último kan de Mongolia" sino como uno de los propios dioses. La historia de su evolución –de aristócrata ruso fracasado, rechazado y en bancarrota, a miembro del panteón mongol– es el drama central del libro de Palmer. Y drama es el término correcto en este caso: a pesar de que *El sangriento barón blanco* es un trabajo de historia basado en archivos y testimonios, también se parece, en su estilo y temas, a los clásicos relatos de viajes ingleses por Asia Central, desde *The Road to Oxiana* de Robert Byron y *Eastern Approache* de Fitzroy Maclean hasta *The Silk Road* de Colin Thubron –para no mencionar los cuentos de Rudyard Kipling situados en esa misma región. Palmer comparte con esos escritores una inclinación por las anécdotas irónicas. Más precisamente, comparte su fascinación por los hechos extraordinarios que pueden suceder cuando europeos impresionables y fácilmente trastornables se encuentran con las antiguas culturas del Asia Central.

Cuando era joven, hay que decirlo, Freiherr Roman Nikolai Maximilian von Ungern-Sternberg no mostraba ningún signo de ser una persona extraordinaria. Había nacido en Graz, Austria, en el seno de una familia que descendía de los Caballe-

Publicado en la *The New York Review of Books* número 12 del volumen 56 el día 16 de julio de 2009, a propósito del libro de James Palmer, *The Bloody White Baron*.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

ros Teutónicos, la organización monástica alemana que conquistó la costa del Báltico en la Edad Media. Aproximadamente en la época de su nacimiento, hacia 1885, la nobleza alemana del Báltico estaba perfectamente integrada a la aristocracia rusa. A pesar de que probablemente hablara alemán en su casa de Estonia, Ungern creció hablando ruso y francés con fluidez y, como otros tantos aristócratas rusos, usaba un patronímico. Violento y adusto, de niño fue expulsado de su *gymnasium* en Reval (hoy Tallinn), y luego expulsado de la Academia de la Marina en San Petersburgo. Más tarde, sería expulsado también de su regimiento por participar de duelos. Gran parte de su carrera se desarrolló en los márgenes exteriores del imperio, en las oscuras guarniciones de Asia Central donde no había mucho que hacer salvo beber, hacer ejercicios y correr carreras de caballos, en la casi exclusiva compañía de otros hombres igualmente aburridos y borrachos. En esos lugares, incluso los prostíbulos estaban a varios días de viaje a caballo.

Si hubiese vivido en un momento previo de la historia imperial rusa, Ungern habría terminado en la oscuridad total, apostando su fortuna como tantos otros aristócratas fracasados, o bebiendo hasta la muerte en las barracas. Pero pasó de una adolescencia huraña a una adultez igualmente huraña hasta el momento en que las fisuras del imperio comenzaron a verse. Quedó profundamente impresionado por la revolución de 1905, durante la cual los campesinos estonios que vivían en las propiedades de sus padres hicieron estallar ventanas, rompieron muebles, y quemaron un número considerable de casas de descanso. Ungern, molesto con el comportamiento de personas a las que desdeñaba considerándola inferiores, las describió como animales sin domesticar, "rústicos, sin instrucción, salvajes y constantemente presos de la ira, que odiaban a todas las personas y a las cosas sin entender por qué". No podía aceptar que los campesinos –sometidos por su familia durante cientos de años– tuvieran quejas legítimas. Por el contrario, estaba convencido del disparate de que esos campesinos habían caído en la perdición por culpa de judíos y revolucionarios, gente que habría traído "la hambruna, la destrucción, la muerte de la cultura, de la gloria, del honor y del espíritu" a la santa madre Rusia. Como su peligroso contemporáneo Adolf Hitler, era alguien de afuera, un hombre de la región límite de un gran imperio, defecto que compensaría siendo más chauvinista ruso que muchos moscovitas.

Al igual que otras personas de su generación –incluyendo, nuevamente, a Hitler– Ungern, una década después, todavía estaba profundamente marcado por la experiencia de la lucha en la Primera Guerra Mundial. La brutalidad, el abandono repentino de las normas sociales, la destrucción mecanizada, todo eso le cuadraba. El general Petr Vrangel, que posteriormente se convertiría en uno de los más importantes



Freiherr Roman Nikolai maximilian von Ungern-Sternberg

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

líderes blancos durante la guerra civil rusa, conoció a Ungern en esta época, y lo describió del siguiente modo: "La guerra era su elemento natural. No era un oficial en el sentido básico del término; no sabía ser sistemático, fruncía la nariz ante la disciplina e ignoraba los rudimentos de la decencia y el decoro... Era sucio y se vestía de modo desprolijo, dormía en el suelo con sus cosacos y se mezclaba con ellos. Cuando fue promovido a un entorno más civilizado, su falta de refinamiento exterior lo convirtió en alguien que llamaba la atención".

Luchando en la Prusia oriental, en la zona carpática, y en el casi olvidado frente ruso-turco, se ganó una reputación de hombre cruel y de coraje irreflexivo. Cuando la guerra terminó, el comienzo de la revolución y la abdicación del zar lo encontraron bien preparado para seguir en la lucha. De hecho, no parecía servir para ningún otro tipo de vida.

Por supuesto que Ungern no era único entre los oficiales blancos, ni por su brutalidad ni por su odio contra revolucionarios y judíos. Sin embargo era único, o al menos inusual, en su susceptibilidad frente al misticismo. A pesar de haber crecido como luterano, había estado rodeado desde su temprana infancia por la ortodoxia rusa, un credo mucho más místico. Cuando era joven, también había estado expuesto a las confusas teorías teosóficas de Madame Blavatsky, una charlatana que predicaba una versión inventada del "hinduismo" y que era muy popular en los salones aristocráticos de la Rusia zarista tardía.

El final del imperio asistió a un florecimiento del interés por lo oculto, los vaticinios, las predicciones acerca del fin del mundo y por la comunicación con los espíritus de los muertos. También fue la época de *Los protocolos de los sabios de Sión*, el falso tratado que pretendía describir una vasta conspiración judía y un plan para la dominación del mundo. La crítica nietzscheana a la decadencia judeocristiana también estaba en el espíritu de los tiempos, junto con *La decadencia de Occidente*, de Spengler. Ungern, con su inclinación innata hacia la violencia, su paranoia natural, y su apego por las teorías conspirativas, se inspiró en todos ellos.

Lo que marcó su locura religiosa –o al menos eso cree Palmer– fueron sus encuentros con las creencias místicas del este que descubrió durante sus años en Siberia oriental. A pesar de estar relacionado con el budismo tibetano, el budismo mongol era en ese momento un credo que giraba casi completamente alrededor del sacrificio y que intentaba congraciarse con dioses iracundos e impiadosos. Mientras que las leyendas tibetanas contaban historias acerca de santos budistas que habían persuadido a demonios y espíritus locales para que se convirtieran a su fe más alta, la versión mongol incluía a dioses locales que todavía no habían sido convertidos y que no podían ser adorados, pero igual tenían que ser apaciguados. Sus semblantes eran terribles, nada pacíficos: "Cabezas cortadas, pieles desolladas, cuerpos profanados que florecían en jardines de sangre, globos oculares que colgaban de sus cuencas, huesos expuestos en piernas destrozadas".

Ungern, un hombre violento desde su infancia, parecía haber sido empujado hasta el límite por esas imágenes, muchas de las cuales eventualmente recrearía en la realidad. Quizás también se haya visto cautivado por un mito local que contaba la historia de un "dios blanco", o un "Iván del norte" que llegaría para salvar a los mongoles de sus amos chinos, una suerte de Superman que vendría a salvar una cultura decadente. Por momentos parecía creer realmente que él era el cumplimiento de una profecía (como el héroe de *El hombre que sería rey*, de Rudyard Kipling, cuyo papel protagónico desempeña brillantemente Sean Connery en la versión cinematográfica) y que llega a imaginarse a él mismo como la genuina reencarnación de Alejandro Magno. Eventualmente, Ungern se rodearía de una corte de adivinos y hablaría de crear un nuevo reino poderoso en el Asia Central, mongol, buriato, tibetano, uigur, que le haría frente a los bolcheviques y contraatacaría la decadencia de Occidente, eliminaría a los judíos y reconquistaría Europa en nombre de los antiguos valores imperiales.

Cualquiera fuera su motivación psicológica o mística, el ascenso de Ungern al poder se acompañó de una vasta oleada de torturas y asesinatos repugnantemente reales. Abandonado a su suerte por la revolución rusa de 1917, logró llegar hasta Siberia, donde los antiguos oficiales zaristas planeaban dar batalla al nuevo y poderoso Ejército Rojo. Uniéndose a un grupo peleado con los generales que lideraban la resistencia –la política de Ungern era demasiado reaccionaria incluso para ellos– viajó todavía más hacia el este, hasta Dauria, su antigua guarnición en la frontera con Manchuria. Allí comenzó a reclutar no sólo a soldados rusos y a cosacos que habían huido de los bolcheviques sino también a tropas mongoles, tibetanas y buriatas que habían sido liberadas recientemente después de cientos de años de dominación china. En los siguientes dos años haría de ellos seguidores fieles, creando en la región una suerte de organización política casi medieval, una suerte de reino-fortaleza en las estepas.

Al comienzo, Ungern ofreció a sus seguidores muchos beneficios, más particularmente la posibilidad de asaltar a los múltiples viajeros que pasaban a través de Dauria en su camino hacia el este o el oeste. También se hizo cargo personalmente de asesinar a cualquiera que atravesara la región si consideraba que era bolchevique o judío. A medida que pasaba el tiempo, otros líderes blancos llegaron a usar esta avanzada en Dauria como su campo de ejecución, confiando en que el barón prescindiría de los prisioneros comunistas de modo expeditivo. En un lugar Ungern arrojó tantos cadáveres en uno de los ríos locales que los campesinos se quejaron de que éste se había contaminado, y los oficiales fueron obligados, entonces, a quemarlos.

Pero todavía faltaba para el punto más álgido de la locura de Ungern. Durante el verano de 1920, probablemente bajo presión del Ejército Rojo, se llevó a sus hombres más allá del límite con Mongolia, donde invadieron y ocuparon exitosamente la ciudad de Urga –la actual Ulan Bator– desembarazando a los mongoles, finalmente, del dominio chino. Allí pudo dar rienda suelta a sus fantasías sádicas, imperiales y cuasi religiosas.

Durante su corto reinado como "kan" de Mongolia, Ungern liberó al lama budista local del arresto domiciliario impuesto por los chinos, se vistió a sí mismo con el típico traje mongol, y recorrió el país en un Fiat, tocando la bocina alocadamente. Para mantener la disciplina, según contó un oficial que lo acompañó, inventó un truculento sistema de penalidades, en el cual un centenar de azotes con un látigo de bambú representaba un "recordatorio suave" y el castigo de verdad suponía ser golpeado hasta la muerte. Tenía una extraña fijación con los árboles: llegaría a obligar a los malandrines a permanecer en lo alto de la copa durante las noches heladas hasta que caían, y entonces se les disparaba o se los dejaba morir por

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

congelamiento. Otras veces hizo atar los prisioneros a troncos de madera para quemarlos vivos. Supo abandonar a algunos hombres en el medio de ríos helados para que fueran devorados por los lobos; enterró vivos a los "comunistas" y crucificó a los sospechosos de traición con clavos oxidados.

Su conducta alentó a los oficiales que lo rodeaban a competir unos con otros en la invención de toda suerte de castigos bizarros. Como los nazis, que una generación más tarde perderían todo sentido moral al ingresar en lo que concebían como el "este salvaje", los rusos en Mongolia se portaron notablemente peor que los soldados y oficiales blancos del frente del oeste. Fuera de la "civilización", en esas tierras de dioses sangrientos y vengativos, cualquier cosa era posible. Más tarde, los rusos se justificarían farfullando excusas acerca de la "locura de la guerra" o refiriéndose vagamente a "la atmósfera" del lugar. En cuanto a su líder, el hombre que era conocido en todas partes como el Barón Sangriento, él justificaría su conducta de modo bastante rotundo: era la reencarnación del dios de la guerra y tenía plena licencia para hacer lo que le viniera en ganas.

Afortunadamente, el reinado de Ungern fue breve. Una serie de escaramuzas con el Ejército Rojo devastó sus tropas; otras, horrorizadas por su disciplina sangrienta, comenzaron a fugarse al desierto. Hacia el verano de 1921, su plaza fuerte en Mongolia parecía precaria y comenzó a considerar una última y desesperada escapatoria al Tibet atravesando el desierto de Gobi. Los pocos oficiales rusos que le quedaban no contemplaban esa posibilidad. Planearon una conspiración para asesinarlo, pero fallaron. Al otro día, sus tropas mongoles también se le sublevaron. De acuerdo con la leyenda, lo abandonaron en el desierto como él había abandonado a tantos otros; en realidad, probablemente lo entregaron cuando se toparon con un destacamento del Ejército Rojo.

Sea como fuere, fue capturado, subido a un tren y llevado de vuelta a Rusia para ser juzgado. Su fiscal era un judío de Siberia –escribe Palmer que esto "debe haber hecho sentir a Ungern una cierta satisfacción resignada". A pesar de no arrepentirse, pareció saborear la oportunidad de defender en público sus visiones radicales. Cuando se le preguntó por qué golpeaba a la gente todo el tiempo, contestó: "no lo suficiente". Sentenciado a muerte, fue ejecutado inmediatamente después del juicio. Los bolcheviques prefirieron no correr riesgos.

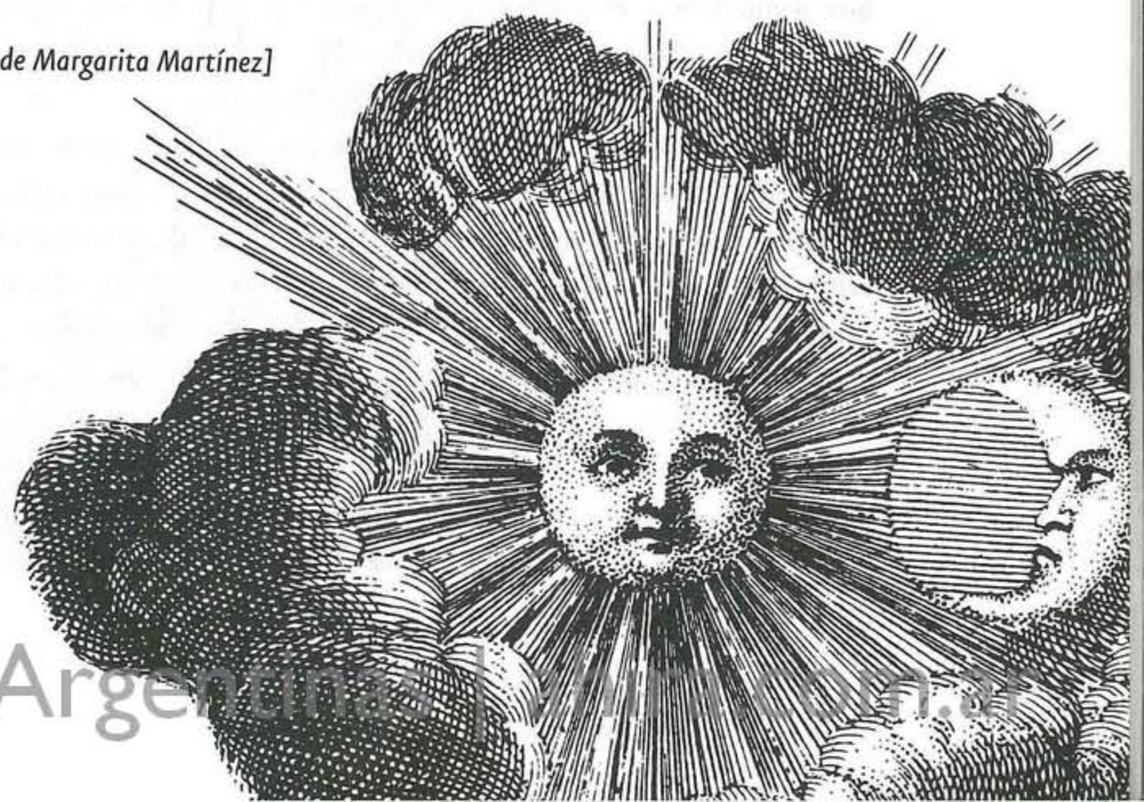
A fin de cuentas, *El sangriento barón blanco* no es un relato enaltecedor. No hay final feliz ni tampoco una moraleja. Las cosas tampoco terminaron bien para Mongolia: ocupada por el Ejército Rojo luego de la caída de Ungern, se convirtió en el primer estado satélite soviético. Los comisarios políticos obligaron a los nómades a entregar sus rebaños en nombre de la "colectivización". Los ateos hicieron pedazos los templos. Durante la Segunda Guerra Mundial, Mongolia fue invadida por los japoneses; después de Hiroshima, la Unión Soviética reconquistó el país en apenas dos semanas. Tan horrible era la vida en la Mongolia comunista que la era del reinado del barón Ungern todavía queda, en la memoria de algunos, como algo positivo. Mientras llevaba a cabo la investigación para este libro, Palmer conoció a una mujer mongol, la nieta de un prominente líder religioso, cuya familia había continuado rindiendo culto a Ungern como a un dios hasta la década de 1970.

La aventura de Ungern en Mongolia fue más que un espectáculo truculento y se merece más que la nota al pie que, hasta hoy, se le garantiza en las historias del siglo XX. De hecho, cuando se la coloca en el contexto de otros acontecimientos contemporáneos de Europa y Asia, la historia de Ungern está sorprendentemente a tono. Con toda certeza, el hecho de que comparta algunas de los atributos y proclividades de Hitler no es una coincidencia: la ideología nazi emergió de una bizarra y similar mezcla de conjuros mágicos, orgullo dañado, teorías conspirativas, interpretaciones hipersimplificadas de Nietzsche, resentimiento y antisemitismo. Los bolcheviques de Lenin también compartían el desprecio por el Occidente decadente, por los comerciantes judíos, por la religión tradicional, y por el campesinado "atrasado". Los extremistas europeos de todos los tipos sintieron que la Primera Guerra Mundial era una suerte de apocalipsis, un acontecimiento que probaba que la moral cristiana había fallado y que algo totalmente nuevo tenía que ser puesto en su lugar. Como resultado de ello, la violencia y el radicalismo fueron más comunes en Europa en las décadas de 1920 y 1930 de lo que solemos recordar.

La historia de Ungern también demuestra, una vez más, la profundidad del vacío dejado por el colapso de las sociedades tradicionales, no sólo en Europa sino también en Asia. Con demasiada frecuencia, en Occidente recordamos sólo a las víctimas europeas del comunismo y el fascismo, olvidando que las mismas ideologías, que promovían el mismo tipo de violencia de masas, también maltrataron a otras partes del mundo. Los impulsos genocidas del Japón imperial, la China de Mao y Pol Pot, en Camboya, fueron todas reacciones, a su modo, ante la rápida llegada de tendencias modernas y nuevas tecnologías militares, al igual que los impulsos genocidas de la Alemania de Hitler y de la Unión Soviética de Stalin. La Mongolia del barón Ungern fue simplemente una incidencia menor de un fenómeno extendido.

Incluso la visión de Ungern acerca de un kanato de Asia Central regido por él mismo, un "Iván blanco" del norte, no era a fin de cuentas más extraña que la visión de Hitler considerándose el dictador de Europa. Stalin también soñó con la dominación mundial, y el presidente Mao creó a su alrededor un culto prácticamente religioso. A fin de cuentas, el aspecto más extraño de la historia casi olvidada del reinado sangriento de Ungern sobre Mongolia no es cuán raro parecerá a los futuros estudiosos sobre el siglo XX, sino cuán inquietante, cuán horriblemente familiar.

[Traducción de Margarita Martínez]



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | www.ahira.com.ar

UNA CARRERA BRILLANTE

Las vidas secretas de Ignatius Trebitsch Lincoln

HUGH TREVOR-ROPER

Ocurre a veces, cuando estamos involucrados en una investigación seria, que alguna figura marginal externa a aquello que indagamos, irrelevante para nuestro propósito, capta nuestra atención de modo tal que nos vemos obligados a suspender nuestras investigaciones concienzudas para poder exorcizarla. Esto me pasó algunos años atrás, cuando la extraña figura de Sir Edmund Backhouse hizo intrusión en mi vida, y no se iría hasta que no hubiera escrito un libro acerca de él. Ahora, Bernard Wasserstein, un prestigioso historiador de lo moderno, padeció una intrusión similar. Fue desviado de sus serios estudios por un personaje de índole algo similar: Ignácz Trebitsch, alias Ignatius Trebitsch Lincoln, alguna vez miembro del Parlamento por la circunscripción de Darlington, alias el abad Chao Kung de Shanghai.

Me es imposible leer este libro sin evocar a Backhouse. No son solamente las similitudes incidentales en sus carreras –las fantasías, las falsificaciones, las ilusiones del espionaje, el final en China–; son también las semejanzas necesarias del método histórico. En ambos casos, la personalidad del intruso se oculta "velo tras velo" de ofuscación y fantasía. En ambos casos, cada nueva revelación no hace más que profundizar el misterio y abrir "una ventana a un mundo de actividad conspirativa tan bizarra y compleja" que parece imposible alcanzar la verdad. Y en cada uno de esos casos el único método de llegar a ella consistió en descartar cualquier evidencia que proviniera del propio sujeto y trabajar solamente con fuentes independientes. Wasserstein llegó lejos en busca de esas fuentes. Exploró los archivos del Foreign Office, del Departamento de Justicia de los Estados Unidos, del Ministerio de Relaciones Exteriores de Alemania, los diarios personales de conspiradores internacionales, los documentos de sociedades misioneras de Canadá y de ciertos cultos religiosos en China, los registros policiales de Austria, Hungría y Shangai.

Publicado el 2 de junio de 1988 en *The New York Review of Books*, en el número 9 del volumen 35, a propósito del libro de Bernard Wasserstein, *The Secret Lifes of Trebitsch Lincoln*.

No fue el primero en ese campo. La biografía de David Lampe y Laszlo Szenasi, *The Self-Made Villain (1961)* es un trabajo de investigación de peso. Pero Wasserstein llegó mucho más lejos, fue mucho más al fondo, fue más crítico, más reflexivo. Con seguridad se trata del trabajo más acabado acerca de una carrera verdaderamente extraordinaria que, al final, se revela como fundamentalmente diferente de la de Backhouse, que sólo se le asemeja superficialmente.

¿Cómo se podría resumir esta carrera, este "perpetuo acto de vaudeville" –tal como fue llamado– en tres continentes? ¿Tenía algún significado, o propósito, o consistencia? A medida que vamos leyendo, parece una interminable sucesión de aventuras picarescas, cada una más asombrosa y absurda que la precedente. Siempre en movimiento, cambiando constantemente de funciones, de nombre, casi siempre escapando de alguien o algo –cargos criminales, sentencias de prisión, presuntos asesinos– Ignácz Trebitsch, sin embargo, no hizo intento alguno por mantener un bajo perfil. Por el contrario, pertrechado con docenas de diversos pasaportes, con diferentes nombres, se escabulló de sucesivas redadas, se deshizo de sus perseguidores, se evadió de prisiones, y reapareció triunfalmente en otro país, en el ojo de la siguiente tormenta internacional. Los diplomáticos, la prensa, las fuerzas policiales del mundo se hartaron de perseguirlo. Con frecuencia perdían su huella. Una y otra vez pensaron que podían archivar su expediente. Pero nunca pudieron. Él los mantuvo conjeturando hasta el final.

La historia de "Trebitsch Lincoln" comienza en Hungría, donde nació, hijo de un hombre de negocios judío de la ciudad provinciana de Paks, al sur de Budapest. Cuando todavía era un niño, su padre se mudó a Budapest, cambió el comercio por las finanzas, amasó y perdió una fortuna, y hundió a su familia en una pobreza descalabrada. Estas alzas y bajas dejaron como saldo en el joven Ignácz una actitud muy despreocupada respecto de la propiedad. Acostumbrado a la pobreza, disfrutaba de la buena vida cuando se cruzaba con ella en el camino y alegremente robaba el dinero tanto como falsificaba las firmas de aquellos que eran lo suficientemente imprudentes como para confiar en él. Muchos lo hicieron: hombres de iglesia con

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

poco mundo, financistas mundanos, damas devotas o impresionables, conspiradores duros y despiadados, señores de la guerra chinos, matones nazis.

A la edad de dieciocho años, luego de un breve paso por el periodismo en Budapest, Trebitsch comenzó su serie de viajes. Atraído (según dijo) por la perspectiva del jubileo de la reina Victoria, pero también presionado para escaparle a un cargo criminal (el robo de un reloj y una cadena de oro) llegó a Inglaterra y encontró apoyo en una organización anglicana dedicada a la conversión de judíos. Pero la disciplina rigurosa de las residencias religiosas de Londres y Bristol no se adecuaba a él y muy pronto escapó (con otro reloj de oro) de vuelta a Hungría. De allí se desplazó hacia Alemania, se declaró cristiano y se casó con la hija de un ex capitán de barco, un luterano piadoso, en Hamburgo. Ella había sido devaluada en el mercado del matrimonio porque cargaba con un hijo ilegítimo. Trebitsch, que leía las oraciones en la familia con gran unción, estaba dispuesto a aceptar la carga por el bien de la dote. Su mujer pasó tiempos terribles junto a él pero, a pesar de todo, seguiría siéndole leal incluso después de haber sido abandonada. Ella es la heroína oscura y siempre padeciente de esta historia.



IGNATIUS TREBITSCH LINCOLN

Convertido ahora en cristiano y firme protestante, Trebitsch se mudó al Canadá para explotar sus dones espirituales. Primero lo encontramos en una misión presbiteriana dedicada a convertir a inmigrantes judíos, en Montreal. Pero los presbiterianos eran pobres, y pronto arregló todo para que los anglicanos, más ricos, se hicieran cargo de dicha misión. Luego, cuando los directores anglicanos de Londres revelaron ser contadores inconvenientemente estrictos, planeó un golpe para asegurarse la independencia. Vio un gran futuro para sí mismo en Canadá: ¿acaso el arzobispo de Montreal, de ochenta y siete años de edad, no profetizó que Trebitsch sería algún día su sucesor? Sin embargo, el complot falló y la muerte de su suegro le suministró una excusa para volver a Europa a cobrar la herencia. No había logrado convertir a un solo judío, pero agregó otro reloj de oro a sus activos. Una ristra de relojes robados marcó el comienzo de su carrera.

Enriquecido por la herencia de su esposa, nuevamente se apareció en Inglaterra como aprendiz de predicador, con fuerte acento húngaro, ante un puñado de aldeanos letárgicos de Appledore, en Romney Marsh. ¿Acaso entonces sentó cabeza con una carrera en la Iglesia? Por supuesto que no; en todo caso, su curato auxiliar finalizó cuando fracasó penosamente en el examen para ser ordenado diácono. No obstante, no había desperdiciado por completo su inversión: probó ser un buen comienzo para la siguiente etapa de su carrera, como político. Después de todo, David Lloyd George, ahora Ministro de Hacienda, había comenzado como predicador bautista en Gales, y si Trebitsch, como judío, era bastante más que un extranjero, también estaba el ejemplo de Disraeli, que prime-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

ro había desafiado y luego cautivado a la elite política de Inglaterra. Disraeli era uno de los héroes de la juventud de Trebitsch. Otro era Napoleón; otro, cuyo nombre adoptaría, Abraham Lincoln.

El pasaje de la religión a la política fue posible por otro patrón cautivado, Benjamin Seebohm Rowntree. Rowntree era un rico cuáquero que se dedicaba a la filantropía y cuya familia fabricaba chocolate y cacao en York. Gracias a su interés en el antialcohólico movimiento por la templanza se había ganado el favor de Lloyd George y ahora estaba involucrado en un proyecto de gobierno que requería de estadísticas sociales de Europa occidental. Para eso precisaba un investigador y secretario privado, y de algún modo dio con Trebitsch. Por casi tres años, de 1906 a 1909, Trebitsch vivió en la abundancia. Con un salario generoso y gastos sin restricciones, paró en los mejores hoteles usando el nombre de su patrón y su crédito para satisfacer todos sus caprichos y exasperar a los diplomáticos británicos que estaban obligados a seguirle la corriente. Pero el patronazgo de Rowntree no terminó aquí. Cuando la investigación concluyó y luego de haber sido recompensado generosamente, Trebitsch se encontró adoptado, a pesar de ser todavía un súbdito húngaro, como posible miembro liberal del Parlamento por el municipio de Darlington.

¿Cómo pudo suceder esto? Tal como dijo Wasserstein, fue "una de las más extrañas aberraciones de la historia política británica". Está claro que fueron los cuáqueros quienes hicieron el arreglo. En efecto, tres familias cuáqueras –Pease, Backhouse, Rowntree– dominaban Darlington. El miembro representante de los conservadores era un tal Pease que a su vez había sucedido a su padre. Su predecesor, del Partido Unionista Liberal había sido un Backhouse (Sir Jonathan, padre del Sir Edmund al que voy a referirme). Los intereses de Backhouse habían cambiado: ahora era conservador y apoyaba a Pease; pero en 1910 el liberalismo estaba en ascenso, los Rowntrees eran liberales y eran dueños de un diario influyente, el *Northern Echo*. Gracias a su apoyo, Trebitsch fue incorporado y luego, tras una campaña vigorosa, fue elegido al Parlamento por una mayoría de veintinueve votos.

Su carrera parlamentaria no fue especialmente distinguida. Tampoco fue larga. En el transcurso de un año se convocaron otras elecciones generales, y para ese entonces los liberales, e incluso los cuáqueros, lo habían calado. No volvió a ser convocado. En bancarrota (saldó sus deudas sin hacer alharaca pagando 5 chelines por cada libra), desacreditado, y responsabilizado por causas criminales (su benefactor Rowntree lo llevaría a juicio por falsificar su firma para conseguir dinero), abandonó Darlington para no volver jamás. Sin embargo, una vez más, la experiencia dejó sus enseñanzas. Mucho tiempo después, Trebitsch haría uso de las cartas de apoyo que había recibido, como candidato liberal, de parte de los ministros liberales: Lloyd George, Sir Edward Grey, y Winston Churchill.

¿Que iba a hacer ahora? Había fracasado en la Iglesia, fracasado en la política británica. ¿Qué le quedaba? A pesar de haber sido destituido, no había perdido el ánimo. Creyendo que la insolvencia se llevaba mejor con gastos aún mayores –gastos que generaran los réditos que precisaba– se estableció con su ahora amplia familia en una casa magnífica en Watford, en el norte de Londres, con un equipo formado por "una enfermera, un mayordomo, un cocinero, una mucama, una mujer de limpieza y un jardinero", y se propuso hacer una fortuna acaparando pozos petroleros en Galitzia y Rumania. Entonces instaló algunas empresas, consiguió dinero, nombró a un par de príncipes extranjeros como directores, y por unos años el feliz emprendedor vivió y viajó a expensas de los accionistas. Pero hacia 1914 esa burbuja también explotó, nuevamente se quedó sin un centavo, y fue buscado acusado de fraude tanto en Londres como en Bucarest. Entonces comenzó la Primera Guerra Mundial, justo a tiempo para ofrecerle una nueva oportunidad. "El antiguo periodista, ex misionero, sacerdote ahora secularizado (si no expulsado), político fallido y hombre de negocios en bancarrota se propuso establecerse a sí mismo en la profesión que lo convertiría en mundialmente famoso: espía internacional". En 1916, en Estados Unidos, Trebitsch publicaría el libro *Revelaciones de un espía internacional*, atribuyéndose enormes logros como espía de Alemania contra Gran Bretaña. Pero, de hecho, nunca consiguió nada. Su principal objetivo al ofrecerse como espía, primero ante los británicos, luego ante los alemanes, era escapar de sus acreedores. A los británicos les ofreció entrar en los servicios alemanes y, por medio de información falsa, atraer a la flota de guerra alemana a su destrucción. Rechazado, se fue hasta Rotterdam e hizo una propuesta similar a los alemanes. Luego volvió para infiltrarse en el servicio secreto británico. Pero allí se topó con una roca fatal: fue encarado por el formidable capitán "Parpadeo" Hall, después Sir Reginald Hall, el verdadero autor de los triunfos de la inteligencia británica en la Primera Guerra Mundial. Hall lo caló de inmediato, pidió su arresto y dio órdenes precisas de vigilar los puertos para evitar que escapara. Trebitsch no perdió el tiempo: antes de poder ser detenido, había salido disparado hacia América.

Trebitsch nunca olvidó ni perdonó el rechazo de Hall, pues en Hall había encontrado alguien a su altura. Hall era casi el único hombre "que logró dominar la indomable personalidad de Trebitsch". De allí en más, Trebitsch estuvo obsesionado por la idea de vengarse de los británicos y, particularmente, de Hall. Expresó esta obsesión por medio de amenazas y profecías acerca de que él mismo, personalmente, derrocaría al Imperio Británico. Pero su paranoia anti-británica era ambivalente: cada tanto manifestaría que él sería el mayor admirador de ese imperio si es que le rogaran olvidar la imperdonable vendetta lanzada contra él por el capitán Hall. Mucho tiempo después, en China, en un estado de ánimo conciliatorio, consideraría retrospectivamente sus poco felices relaciones con Gran Bretaña y declararía que "un acto del Capitán Hall..., un acto injusto respecto de mí, fue lo que comenzó a hacer rodar la pelota".

Una vez que hubo escapado de Gran Bretaña y del capitán Hall, Trebitsch vivió en Estados Unidos bajo la protección de damas alemanas a las que sedujo fácilmente; ofreció sus servicios a la embajada alemana y dio rienda suelta a su odio por Inglaterra y a su pretensión de ser considerado el mayor espía del siglo. Se atribuía el haber espiado a los británicos por muchos años, haber viajado por Asia Central disfrazado de monje budista, y amenazó con volver allí con el objeto de predisponer a budistas y musulmanes en contra el dominio británico: "Cuando escuchen algo acerca de un gran renacimiento religioso en aquellos lugares –escribió– piensen en I. T. T. Lincoln". Exasperado por estas cabriolas, el gobierno británico decidió procesarlo acusándolo de fraude contra Rowntree: cargos por los cuales podía ser extraditado. Finalmente, luego de varias postergaciones y aventuras, fue deportado a Gran Bretaña, juzgado, y sentenciado a tres años de trabajos forzados. Cuan-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

do fue liberado, en 1919, fue despojado de su ciudadanía británica y deportado al continente. Pero si las autoridades inglesas pensaron que iban a poder olvidarse de él, estaban equivocadas. Determinado a vengarse, enfiló hacia Alemania: sin ayuda de nadie, por medio de la conspiración, pretendía dar vuelta la victoria de 1918.

Para llevar esto a cabo, descubrió y se vinculó con el coronel Max Bauer, agente político del General Ludendorff. Bauer era un antisemita radical, uno de los primeros seguidores de Adolf Hitler, pero, como muchos otros, se vio cautivado por este judío entusiasta, que organizó su publicidad y lo sobrepasó en la extravagancia de sus planes para la restauración de la monarquía, o, si esto fallaba, el establecimiento de una dictadura de derecha. Trebitsch buscó una entrevista con el ex Kaiser Guillermo II, pero al ser rechazado decidió hacer circular el rumor de que el Kaiser estaba loco, y que había que apoyar al ex príncipe coronado en su lugar. Cuando el príncipe heredero de la corona no lo quiso recibir, pensó en el propio Ludendorff como dictador o –¿por qué no?– en él mismo. La megalomanía se le amplificaba. Al igual que Hitler, creía en el triunfo de la voluntad, de su voluntad. "Le suplico" –escribió al secretario del príncipe heredero de la corona– "no utilizar como argumento que no ha llegado la hora. Siempre es el momento cuando un hombre de voluntad fuerte lo desea lo suficiente". Y citó el ejemplo de Julio César, que derrocó a una república carcomida, y el de Jesucristo, que arrasó con "los trastos de la vieja superstición judía".

El 13 de marzo de 1920, Bauer y sus amigos llevaron a cabo su golpe, el "Putsch de Kapp", en Berlín. Trebitsch estaba ahí, junto a Kapp, con los dos generales, Ludendorff y Lüttwitz. "El poder está en nuestras manos", declaró, mientras entraba a grandes zancadas, con su guardia de honor, en el salón comedor del Hotel Excelsior. Tomó posesión del cargo de jefe de Prensa y Propaganda y logró indignar a los periodistas con su arrogancia y sus órdenes arbitrarias. Cuando el golpe de estado comenzó a debilitarse, acudió directamente a Ludendorff para solicitar su ayuda. Y cuando colapsó, fue el último en abandonar el edificio de la Cancillería. Al irse, se encontró con dos hombres jóvenes que habían volado desde Munich para participar de la matanza, pero que llegaron solamente para ver a los asesinos dados a la fuga. Eran Dietrich Eckart y Adolf Hitler.

Después de ese fiasco, Trebitsch fue expulsado tanto de Alemania como de Gran Bretaña. Ahora era un traidor cuya cabeza tenía precio. Pero tenía protectores entre los derechistas de Bavaria y en su Hungría natal, donde el almirante Horthy había barrido con el breve régimen comunista de Bela Kun. La Hungría de Horthy no estaba menos resentida por la derrota, y estaba igualmente determinada a una "revisión" como la Alemania de Ludendorff y los *Freikorps*, un cuerpo de voluntarios. Entonces Budapest se convirtió en el centro de operaciones de Trebitsch. Todavía estaba cerca de Bauer y, a través de él, de Ludendorff. Se les unió un emigrado ruso de mala fama, Vasili Biskupski, que luego sería el experto en Rusia de Hitler, y también otro putschista de Kapp, Franz von Stephani. Stephani era judío, pero como comandante de una unidad de *Freikorps*, con siete muertes a sus espaldas, había sido declarado un ario honorario. Bendecido por el almirante Horthy, apoyado con cautela por el gobierno bávaro, estos conspiradores organizaron una "Internacional Blanca" que, creían, uniría a todos los pueblos conquistados y recrearía una Gran Alemania, una Gran Hungría, y una Rusia no bolchevique. Una vez más, Trebitsch pensó que era esencial recurrir a Ludendorff para sostener la contrarrevolución en Alemania, ya que el mero apoyo bávaro no le parecía suficiente. "Yo... quiero hacer política mundial", escribió a Bauer, "no triquiñuelas bávaras de poca monta". Pero la Internacional Blanca no hizo absolutamente nada. La frágil unidad de los conspiradores se quebró cuando el asesino Stephani propuso que Trebitsch fuera discretamente liquidado. El asesinato de un judío, explicaba el "ario honorario", pasaría inadvertido en Budapest. Trebitsch se enteró a tiempo y escapó a Viena, y después a Praga, luego de haber robado hábilmente el portafolios de Bauer, que contenía los documentos concernientes a la conspiración. Esos que él ahora voceaba frente a los gobiernos amenazados de Gran Bretaña, Francia y Checoslovaquia. El resultado fue inesperado: fue arrestado en Viena y condenado a cuatro meses de prisión bajo cargos de haber falsificado los documentos, los cuales, por una vez, eran genuinos. Una vez liberado, fue deportado de Austria. Eso le dejó muy pocos lugares donde ir. Pero no estaba para nada abatido. Antes de dejar Austria, se las arregló para hablar brevemente con la prensa. "Mi destino", dijo, "es un secreto profundo. Voy a desaparecer como si la tierra me hubiera tragado para reaparecer en una zona inesperada en el lapso de ocho años. Mientras tanto, voy a cumplir mi tarea". Un año después reapareció, en China.

¿Cuál era "la tarea" que tenía que cumplir en China? Por supuesto, era el derrocamiento del imperio británico, a menos que el imperio británico le hiciera reverencias y se enmendara. Su destino, decía, era el Tibet. Estaba obsesionado por el Tibet, la capital del budismo, desde donde pensaba movilizar toda Asia. ¿Pero cómo iba a llegar al Tibet, un país clausurado? Primero fue hasta Chungking, donde fue aceptado como "consejero" por señores de la guerra locales que buscaban préstamos y armamento europeos. Eso le permitió volver a visitar Europa y seguir en contacto con viejos amigos. En noviembre de 1923, cuando Hitler, con Ludendorff a su lado, llevó adelante su Putsch en Munich, Trebitsch y Bauer, todavía excluidos de Alemania, conspiraban nuevamente en Zurich. En 1924 Trebitsch volvió a Europa y se "arruinó por completo" en Montecarlo cuando aplicaba "un sistema infalible para ganar dinero en el baccarat". Luego, de regreso en China, el 27 de octubre de 1925 tuvo una gran experiencia que –diría– le cambió la vida: una "iluminación", una "visión mística", en el Hotel Astor, en Tientsin. En ese momento, como escribió después, "hice el gran renunciamiento, abandoné el mundo... Obligué a que se abrieran las puertas del asilo de lunáticos en el que estaba y salí". Se convirtió en teósofo, se retiró a un monasterio budista en Ceilán, y cuando volvió a China se convirtió en alguien del lugar, fue ordenado como monje y asignado al rango de bodhisattva, se declaró a sí mismo abad, se dio el título de "Venerable" y se preparó para "pasar sus últimos días en piadosa contemplación" en China.

¡Por fin había sentado cabeza, entonces! ¿Lo había hecho? Por supuesto que no. No podía sentar cabeza como el abad Chao Kung como no había podido hacerlo como cura de Appledore. Había mucho que hacer. Había que pelear feroces batallas teosóficas con los herederos de Madame Blavatsky en Pekín. Había intrigas en el Tibet con el (pro-chino) Panchen Lama contra el (pro-ruso) Dalai Lama. El imperio británico tenía que ser rebajado a la altura de los talones. Los mensajes de salvación, o los vaticinios de ruina, tenían que ser publicados a lo largo y ancho del mundo. China tenía que ser salvada, la guerra abolida. Y entonces, en Europa,

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

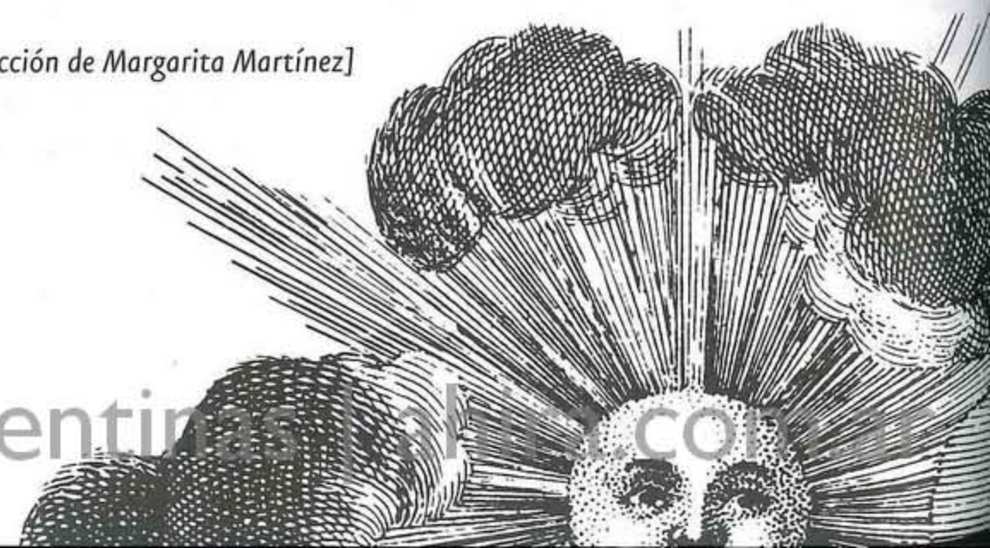
el presidente Hindenburg garantizó la amnistía a los putschistas de Kapp, con lo cual podía volver a Munich y ver al profesor budista Walter Persian. Tenía planes para fundar monasterios budistas en Europa. Incluso se las arregló para colarse en Inglaterra una vez más, en viaje desde el Canadá con una tropa de diez discípulos. No tuvo éxito; fue encerrado en Liverpool durante cinco días y enviado de vuelta a Canadá. Los discípulos que había ido acumulando en Europa, en la Riviera o en Berlín, pasaron un pésimo momento. Víctimas de la depresión económica y la desorientación espiritual, siguieron a este flautista de Hamelin hasta la China, sólo para verse reducidos a la servidumbre. El arca de la salvación, dice Wasserstein, se convirtió en un barco de esclavos, y por el hecho de tiranizar a un puñado de desconcertados emigrantes europeos en Shangai presumía hablar en nombre del entero mundo budista. En un telegrama imperioso dirigido al rey Jorge V protestaba contra el tratamiento que había recibido en Liverpool como "un insulto a China, que me envió, y un insulto a millones de budistas a lo largo de Asia que están firmemente de mi lado".

Después de su regreso de Liverpool en 1934, Trebitsch no hizo más viajes a Europa. La Alemania que Hindenburg había reabierto para los putschistas de Kapp, Hitler la había cerrado a los judíos. Pero Trebitsch no perdió las esperanzas de controlar los acontecimientos o cambiar el curso de la historia por medio del poder de su voluntad. En 1937, cuando los japoneses emprendieron la guerra en China, Trebitsch dio instrucciones a los chinos de que se liberaran de la corrupta influencia occidental y que se rindieran a los japoneses por ser "una raza caballerosa, bien intencionada y espiritualmente superior". En 1939, cuando Hitler declaró la guerra en Europa, ordenó a los gobiernos británicos, francés, alemán y ruso que dimitieran. De no hacerlo, dijo, "los Supremos Amos Budistas Tibetanos... van a soltar las cadenas de fuerzas y poderes cuya misma existencia es desconocida para ustedes y frente a cuyas operaciones ustedes están indefensos". Cuando esos gobiernos no accedieron a cumplir sus órdenes, planeó ir él mismo al Tibet, presumiblemente para estar presente en este enorme Putsch espiritual, y pidió ayuda al servicio secreto alemán. Les explicó que era uno de los miembros del influyente Gran Consejo de Lamas de Gorros Amarillos, y que estaba autorizado para hablar en nombre de "Los Sabios del Tibet", que constituían "una suerte de gobierno mundial no oficial". Hizo propuestas similares al agregado político de las SS en Japón, Josef Meisinger, un matón brutal que, en Polonia, se había ganado el título de "Carnicero de Varsovia". Meisinger se tomó la propuesta en serio. Heinrich Himmler, después de todo, como Trebitsch, tenía algo así como una fijación con el Tibet. Trebitsch también sugirió que debía ser enviado a Berlín a conocer al Führer. Un encuentro así, dijo, tendría consecuencias muy dramáticas. "En el instante en que estuviera solo con el Führer, tres de los más sabios hombres del Tibet aparecerían en la pared" como prueba de sus poderes sobrenaturales. Desafortunadamente la propuesta se hizo en un mal momento, ya que Rudolf Hess se acababa de lanzar en paracaídas sobre Escocia siguiendo el consejo, se decía, de ciertos astrólogos, y con un elixir de una lamasería tibetana en el bolsillo. La consecuencia, en Alemania, fue que se tomaron enérgicas medidas contra la astrología, la tibetología e ideas de ese tipo. Esto puso fin a los planes del abad y habilitó al Ministerio de Relaciones Exteriores para poner a las SS en su lugar. "En el asunto de Trebitsch Lincoln", fue informado Meisinger, "usted no tiene que intervenir. Seguramente sabe que es un judío". Esto terminó con la carrera de Trebitsch en la alta política. Dos años después murió en Shangai. Esa fue, resumida brevemente, la carrera de Trebitsch Lincoln tal como fue reconstruida por Wasserstein. ¿Cuál fue su sentido, si tuvo alguno? ¿Tiene alguna coherencia o fue solamente una sucesión de aventuras exhibicionistas inconexas avivadas por la fantasía y la paranoia? En su breve epílogo, Wasserstein busca dar respuesta a esta pregunta. Admite que la carrera de Trebitsch fue completamente estéril, que nunca terminó nada y que arruinó a aquellos que tuvieron trato cercano con él. Lo que mantiene unidas a estas aventuras es, antes que nada, una personalidad compulsiva que inmediatamente sobrepasaba a casi cualquiera que se dirigiera a él, y lo habilitó a "cavar su camino hacia el corazón de tres elites nacionales bastante separadas... la británica, la alemana y la china", y en segundo lugar, su religión, o más bien su religiosidad.

"Trebitsch", dice Wasserstein, "no fue para nada un impostor religioso... es difícil concebir que un impostor sobrelleve voluntariamente la terriblemente dolorosa yerra en la cabeza que es propia de la ordenación budista. Trebitsch comenzó como misionero cristiano y terminó como abad budista. No hay ninguna evidencia, sin embargo, de que poseyera alguna clase de teología. En su examen para ser ordenado diácono anglicano, "hizo el ridículo casi en todas las hojas" y fue dejado afuera. Su teología budista no era mejor: su religión, dice Wasserstein, "no era realmente el budismo, sino una combinación sincrética cuya función principal era brindar servicio... a su muy arraigado impulso mesiánico"; y se comparaba a sí mismo con los pseudomesías de la historia judaica Sabbatai Zevi y Jacob Frank. Recordemos su mensaje al ex coronado príncipe recomendándole, como modelos políticos, a Julio César y a Jesucristo.

Inevitablemente pensamos en el hombre con el que se encontró de modo tan casual en la Berlín de 1920 y con quien quiso reunirse deliberadamente en 1941, "el pseudo mesías del Tercer Reich". Hitler también creía ser un gran pensador y un gran estadista fundidos en una sola persona. También él dominaba y sobrepasaba a otros hombres por la fuerza de su personalidad. Ambos provenían de un mismo mundo: provincianos del Imperio Habsburgo, cada uno se había formado en las metrópolis, fallando en sus exámenes de admisión, buscando fortuna en el extranjero y aprovechándose de la catástrofe alemana de 1918 y del desarraigo ideológico que siguió a ella. "Fue un corto paseo", dijo Wasserstein, el que llevó del Putsch de Kapp al Putsch de Munich. La diferencia es que el mesianismo de Hitler estaba integrado en una ideología política real y horrible, y en un programa consistente. El de Trebitsch no. Tenía la psicología, pero no la política, como para ser un dictador sonámbulo en la época en que proliferaron tales monstruos.

[Traducción de Margarita Martínez]



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

RISIBLE Y TRÁGICO

Las vidas secretas de un archiduque Habsburgo

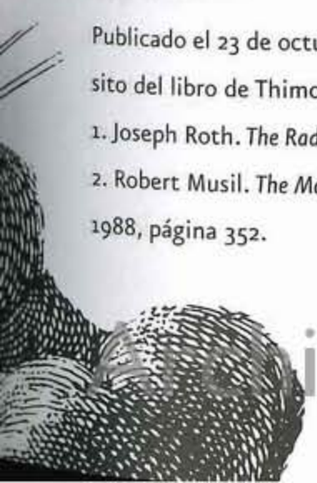
ANNE APPLEBAUM

Quizás sea por los elaborados rituales de la corte, quizás por las maneras rígidas de la familia real, o quizás por la celeridad del colapso final, cualquiera sea la razón, incluso las historias más trágicas de los últimos años del Imperio Austro-Húngaro a menudo se deslizan hacia el humor negro. Por ejemplo, esta es la descripción que hizo Joseph Roth del emperador Francisco José pasando revista a sus tropas en una ciudad de provincia y en el ocaso de su reinado: "Ya no se sentía con ganas de inspeccionar las filas, pero probablemente tenía que hacerlo, por miedo a que la gente notara cuánto había sido afectado por su propia edad. Una vez más sus ojos se mantenían fijos en la distancia, como de costumbre, pero los umbrales del infinito estaban un poco más cerca. No se dio cuenta que una gota cristalina había aparecido al cabo de su nariz y que todos observaban la gota con fascinación desesperada, que cayó –finalmente– sobre el grueso bigote plateado y desapareció de la vista. Todos se sintieron aliviados. Y entonces la marcha pudo proseguir"[1].

Y así es como Robert Musil imagina que Su Alteza dirigiría su palabra al Comité para la Redacción de la Resolución Orientadora con Referencia a la Celebración del Jubileo del Septuagésimo Aniversario de la Ascensión de su Majestad al Trono: "Lo que nos convoca en este encuentro... es nuestro acuerdo con respecto a la cuestión de que una demostración poderosa emergiendo del fragor del pueblo no debe ser dejada al azar, más bien requiere de una influencia distante desde una locación dotada de una amplia vista general, en otras palabras, influencia desde arriba..."[2]. Y así sucesivamente a través de tres volúmenes similares y burlones.

Publicado el 23 de octubre del 2008 en *The New York Review of Books* número 16 del volumen 55, a propósito del libro de Thimothy Snyder, *The Red Prince*.

1. Joseph Roth. *The Radetzky March*. Traducción de Michael Hofmann. Londres, Granta, 2002, página 247.
2. Robert Musil. *The Man Without Qualities*. Traducción de Eithne Wilkis y Ernst Kaiser. Londres, Picador, 1988, página 352.



Al revés que los novelistas, los historiadores no suelen inclinarse hacia el humor o el absurdo. Se permiten algunos chistes, pero la mayor parte de los especialistas en la difunta Austria-Hungría se ocupan, más bien, de diseccionar los variados conflictos nacionales del imperio, ponderar las maquinaciones políticas de ese tiempo, y debatir sobre las causas de su disolución. Con un cierto monto de bravata, Timothy Snyder, un historiador de Yale que se especializa en las fronteras del este europeo ha brincado por sobre esa tradición. Su libro *The Red Prince* [El príncipe rojo] no es, en un sentido profundo, jocoso: culmina en una profunda tragedia. Es un libro sobre un hombre fundamentalmente tonto, pero cuyas andanzas, tan humorísticas como trágicas, son emblemáticas de su época.

El poco plausible héroe de Snyder es el archiduque Wilhelm von Habsburgo, descendiente de la emperatriz María Teresa, primo del emperador Francisco José y aristócrata educado en el espíritu del declive imperial. Al momento de su nacimiento, en 1895, Austria-Hungría ya estaba columpiándose sobre el umbral de su disolución y el padre de Wilhelm, el archiduque Stefan, se preparaba para el desenlace. Tomando nota del crecimiento del nacionalismo centroeuropeo, Stefan decidió unirse a las naciones de Europa central en vez de combatirlas. Se obsesionó con la idea de que Polonia, que había sido dividida entre tres países al final del siglo XVIII, podía ser reunificada, que él podía transformarse en su rey, y que este nuevo reino podía residir pacíficamente al interior de algún tipo de dominio descentralizado de los Habsburgos. La restauración de la independencia de Polonia le daría a su vida, más bien insustancial, alguna dirección, y también aseguraría el futuro de su familia.

Stefan estudió polaco e hizo que sus hijos también lo hicieran. Eventualmente, casaría a dos de sus hijas con aristócratas polacos y convencería a su hijo mayor de seguir viviendo en Polonia. La familia habitó en una propiedad en Zywiec, al sur de Cracovia, y administraba una famosa fábrica de cerveza en la ciudad. Mientras tanto, Stefan crió a sus hijos lejos, en la isla adriática de Lo Inj. De modo que los Habsburgo polacos pasaron sus infancias en un lugar donde el aire "estaba cargado

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

de los aromas de naranjos, limoneros, rosas y mimosas" –en palabras de la gobernanta inglesa de la familia– y donde se les impartió una educación adecuada para monarcas modernos.

"Así como habían sido amamantados por mujeres locales con el fin de diluir", según lo dicho por su gobernanta, "un poco de su sangre azul", así también fueron enseñados por gente a la que se creía representante de las clases más vigorosas. Los niños se despertaban a las 6 de la mañana, concurrían a misa a las 7, tomaban lecciones a las 8, se les ofrecía un sándwich y un vaso de vino a las 10 (incluso los niños más pequeños siempre tomaban vino), una caminata conversada en un lenguaje extranjero a las 11, almuerzo a las 12, con más vino, luego tenis o skate, luego té y tortas a las 3 y media, nuevas lecciones a las 3 y 45, y cena a las 7 de la tarde". Además, los niños debían vestirse en forma apropiada para cada comida, con ayuda de sus mucamas y sus valets, y entraban a las habitaciones según orden de precedencia. En el cumpleaños de su padre, cada uno de ellos tenía que escribirle una carta en una lengua diferente.

Sin embargo, a fin de cuentas, Stefan von Habsburgo cometió un error repetido por muchas otras familias: educó a sus niños para la época equivocada. Aunque los crió para ser monarcas modernos, muy pronto ellos se encontrarían viviendo en un tiempo en el cual los monarcas, modernos o antiguos, ya no eran bienvenidos del todo, al menos en Europa Oriental.

Wilhelm siguió las huellas de su padre, hasta un punto. Su forma de rebelarse, durante la adolescencia, fue la decisión de adherirse, no a Polonia, tal como lo habían hecho sus familiares siguiendo el deseo de su padre, sino a Ucrania, un prospecto aún más peligroso. Cuando era niño había leído *Con fuego y espada*, del novelista polaco Henryk Sinkiewicz, la épica descripción de la rebelión de los cosacos ucranianos del siglo XVII contra sus señores polacos. Por simpatía con los parias de Ucrania, a la edad de diecisiete años hizo un viaje con el fin de conocer a los "bárbaros" ucranianos de la Galitzia Oriental. Aunque no resultaron ser los "hombres salvajes vestidos con pieles de animales" que él esperaba encontrar, descubrió que podía comunicarse con ellos en polaco, se sintió a gusto con su compañía y sus canciones, y resolvió transformarse en su rey. La idea interesó al emperador y a los burócratas de los Habsburgo, de modo que Wilhelm comenzó a estudiar la lengua de Ucrania.

Pero los tiempos no estaban quietos. Por entonces, comenzó la Primera Guerra Mundial, que descargó una inesperada y catastrófica destrucción. Mientras la guerra bramaba, Wilhelm buscaba el trono ucraniano, entre otros medios forjando una amistad con Andrii Sheptytsky, obispo metropolitano de la Iglesia Católica Griego-Ucraniana, comandando una legión de ucranianos, y usando un gorro cosaco. Tantos esfuerzos culminaron en nada, como ocurrió también con los de su padre.

Por mucho que hubieran tratado de mantenerse a la cabeza de su tiempo, no eran capaces de hacerlo. Los grandes imperios de Europa central finalmente sucumbieron en el año 1918, víctimas de la violencia destructora de la guerra. La institución monárquica murió junto con ellos. Polonia se transformó en república, y no quería un rey. Ucrania fue conquistada por los bolcheviques, sometida al terror y a la represión, y devino en parte de la Unión Soviética. Y Wilhelm se escabulló dentro del lóbrego mundo de la lucha anti-bolchevique de los "Blancos", que gradualmente se combinó con el aún más lóbrego mundo del fascismo.

Snyder tiene sus mejores momentos cuando hace un retrato de este periodo colorido de la vida de Wilhelm. Jubilosamente, describe las escapadas de su héroe, tanto las homosexuales como las heterosexuales, una de las cuáles terminó en un escándalo de tabloide en París. También describe los variados clubes revanchistas de los Habsburgo, sus fiestas y sus sociedades secretas, de las que Wilhelm participó. Una sorprendente cantidad de personajes menores pululó en esta época: aristócratas sin un centavo, aventureros, timadores, "valets" que resultaban ser los amantes de sus señores. Algunos tenían historias de vida casi improbables: Trebitsch Lincoln, uno de los conocidos de Wilhelm, era un judío húngaro que se juntó con misioneros cristianos en Londres, incluso fue elegido al parlamento, promovió un esquema para perforar en Galitzia por petróleo, luego cayó en la bancarrota, se transformó en espía alemán durante la Primera Guerra Mundial, y después se mudó a Alemania y se volvió antibritánico, además de periodista proto-fascista ocupado en aventar la ira de los alemanes con respecto al Tratado de Versalles.

Snyder trata su material de una manera algo jocosa, por lo general no haciendo de Wilhelm otra cosa que la que él hizo consigo mismo. Aunque el archiduque siguió buscando su herencia real, parece haber sido conciente de que las posibilidades eran mínimas. "Sólo en las novelas la gente todavía usa sus títulos", dijo Wilhelm en 1932. Snyder dice de su héroe que "la misión de su vida, cuando no estaba en un burdel o en la playa, era rescatar a los sufrientes ucranianos del dominio de los bolcheviques". Hay párrafos completamente absurdos de esta historia que se leen casi como si fuera la prosa inexpresiva de Evelyn Waugh. Por ejemplo, Snyder escribe sobre un primo y amigo de Wilhelm, el depuesto rey Alfonso de España, que era en verdad un excelente deportista (no sólo en el polo, asimismo en el golf y el tenis) y apadrinador de clubes de fútbol (entre ellos el Real Madrid); también era el padre de diez niños (siete legítimos) y el promotor de tres películas (todas pornográficas). Al igual que su primo Wilhelm, le gustaba –como se decía por entonces– "andar en marcha".

En otro momento se describe uno de los esquemas de negocios de Wilhelm: congregó un grupo de especuladores norteamericanos en Madrid con el fin de invertir en la construcción de propiedades. Él era absolutamente fastidioso con respecto a las disposiciones del hospedaje (el Ritz y el Savoy) pero por completo inconfiable acerca de cualquier otra cosa. Repentinamente, Wilhelm partió para Barcelona en compañía de unos amigos, dio una dirección incorrecta del lugar donde iba a residir, y dejó a sus socios y a los americanos recogiendo los platos rotos.

En una novela todo esto habría finalizado en farsa y Wlihelm hubiera culminado su vida en algún recoveco de Montecarlo, el decrépito pretendiente a un trono inexistente rodeado de partidarios de la maquinación. Pero no lo quiso así, o quizás no pudo hacerlo de otro modo. Después de todo, estamos en Europa central y en el siglo XX, y la rápida expansión del fascismo y del comunismo significaba que cualquiera que se metiera en juegos políticos, aunque sea en forma amateur, arriesgaba ser tomado muy en serio.

La Segunda Guerra Mundial comenzó, trayendo aparejada la catástrofe financiera

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

y moral a los "Habsburgos polacos". Albrecht von Habsbsurgo, el hermano mayor de Wilhelm, que había heredado la propiedad familiar de Zywiec, fue encarcelado por la Gestapo por negarse a renunciar a la identidad polaca que había adoptado. Su esposa, Alice von Habsburgo, nacida como aristócrata sueca, les dijo a sus captores que ella pertenecía "a la comunidad de los polacos", añadiendo que "cuando le preguntaban por el nacional-socialismo, respondía que lo rechazaba, porque eso significaba la carencia de libertad individual". Ella también pasó un tiempo en un campo de trabajo.

A Maja von Habsburgo, otra de sus cuñadas, le tocó ser objeto de una disputa al interior de la jerarquía nazi, en la que se involucró incluso Hitler, acerca de si los Habsburgos eran verdaderamente alemanes o no lo eran, y en ese último caso, si sus propiedades podían ser confiscadas por el Estado. Las actitudes flexibles de la familia hacia la nacionalidad confundían a los nazis, que creían que "la nación era raza, y que la raza era biológica y determinable por la ciencia, que en los hechos significaba por el Estado". Aquí había una familia de hablantes alemanes, altos y rubios, que no querían ser alemanes y que ciertamente no querían ser nazis. ¿Cómo se explica? Un informe de la Gestapo carraspeaba que Albrecht llevaba una vida que era, en sí misma, "una traición de la alemanidad, y que lo excluía para siempre de la comunidad de los alemanes".



ARCHIDUQUE WILHELM VON HABSBURGO (DERECHA) JUNTO A ANDRII SHEPTYTSKY, OBISPO DE LA IGLESIA CATÓLICA GRECO-UCRANIANA

Al principio, Wilhelm, siempre camaleón, admitió tibiamente el nazismo. Se unió a la Wehrmacht. Aparentemente se imaginaba marchando hacia Kiev como el líder de un estado títere. Cuando finalmente se le hizo claro que los nazis no estaban muy interesados en él ni en la independencia de Ucrania, se desilusionó y cambio de bando. Comenzó a colaborar con el departamento de inteligencia británico, desde Viena, enviando reportes sobre movimientos de tropa y posiblemente proveyendo otra información. Otro desfile de personajes improbables aparecen en esta historia: un estudiante de música que era un apasionado nacionalista ucraniano y además espía, por ejemplo, y un cocinero que era correo de la infame Organización de Nacionalistas Ucranianos, que estaba en guerra contra los nazis y contra el Ejército Rojo, simultáneamente.

A medida que la guerra se aproximaba a su final, Wilhelm expandió esos contactos. Pensando que los ucranianos tendrían una mejor oportunidad si lograban establecer contacto directo con el Oeste, Wilhelm fue arrastrado nuevamente hacia los juegos en que había intervenido luego de la guerra mundial previa. Esta vez puso a sus amigos ucranianos en contacto con la inteligencia francesa, y por un tiempo jugaron al gato y el ratón con la SMERSH, el servicio soviético de contraespionaje, que ya estaba rastrillando Europa en busca de activistas antisoviéticos y que era muy activo en Viena. Era un juego peligroso y en 1947 lo perdieron.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Wilhelm, junto a otros agentes nacionalistas ucranianos, incluyendo al estudiante de música, fueron arrestados en Viena por soldados soviéticos, que todavía compartían la ocupación de la ciudad con sus pares de los ejércitos aliados.

Wilhelm fue interrogado a lo largo de un año, primero en Baden, ciudad a cuyas aguas termales había visitado de joven, y luego en Lvov. Finalmente se lo llevó a juicio en Kiev, la capital de Ucrania, en la que nunca había estado antes, y fue sentenciado a la pena de veinticinco años de prisión. Seis días después murió de tuberculosis, y probablemente también por causa del maltrato. Entonces, escribe Snyder, "los ojos azules que en 1908 habían visto a Francisco José en su gloria en la Opera se cerraron sobre una vista de esqueletos de cama oxidados y agrietadas paredes de concreto".

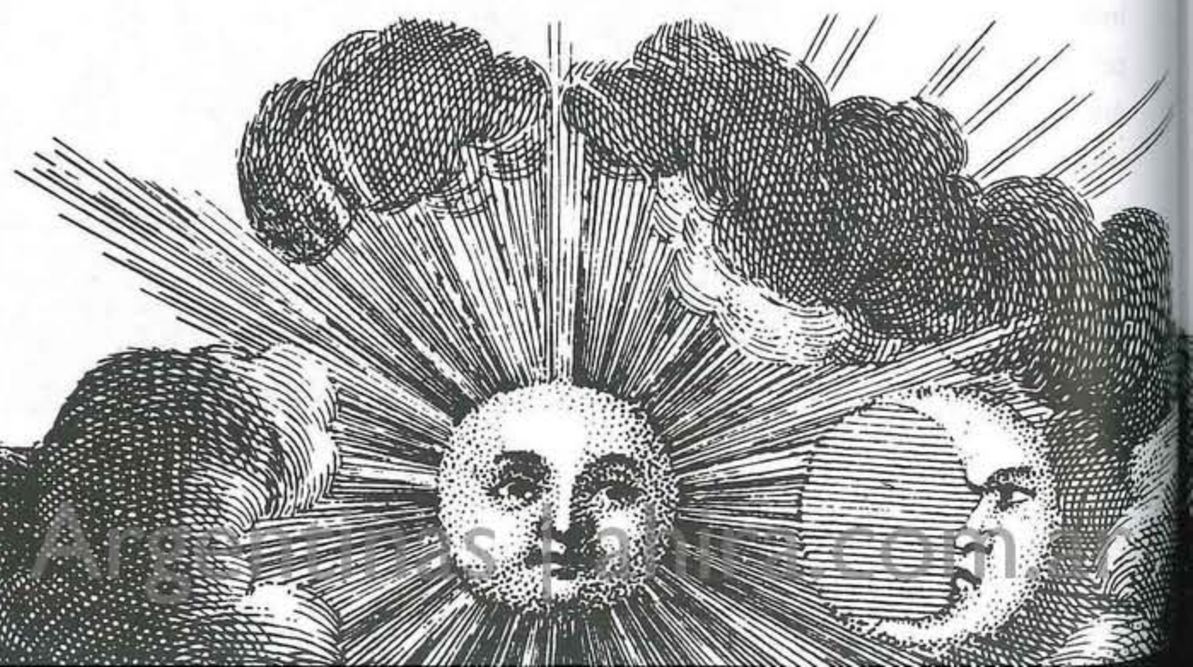
Los soviéticos se rehusaron a reconocer su muerte y mantuvieron vivos, hasta la década de 1950, rumores acerca de su encarcelamiento. El gobierno austriaco estableció que, dado que él nunca había renunciado a reclamar el trono Habsburgo, tal cual la ley de Austria lo requería, no podía ser ciudadano austriaco, de modo que su suerte no era asunto de ellos. Los Habsburgo terminaron desvaneciéndose en el folklore y el nombre de Wilhelm se transformó en una nota histórica al pie de la página, recordado solamente por unos pocos estudiosos de la historia de Ucrania y por algunos monárquicos sueltos.

Quizás porque la rara vida de Wilhelm terminó tan trágicamente, Snyder se ve tentado a encontrar algo más rosado en su biografía, un presagio de lo que iba a venir, y entonces culmina su relato de la vida de Wilhelm von Habsburgo con una descripción de la "Revolución Naranja", de hace pocos años, el momento en que el "proyecto de Wilhelm" de una Ucrania independiente finalmente se hizo realidad. Pero quizás esto sea un toque excesivamente romántico. Aunque es correcto colocar a la Ucrania moderna en un contexto histórico y en describir a la Ucrania post-naranja como "un ejemplo del grupo más reciente de las unificaciones nacionales europeas, tal como sucedió con Italia y Alemania en la segunda mitad del siglo XIX, y con Polonia, Checoslovaquia y Yugoslavia en la primera mitad del XX", se hace difícil comprender que Wilhelm von Habsburgo tenga algo que ver con ello. Después de todo, la visión de Wilhelm era la de un reino ucraniano liberado por la fuerza, gobernado por él mismo y aún leal a los viejos valores aristocráticos. Por contraste, los ucranianos que se unieron a las demostraciones masivas del año 2004 en Kiev lo hicieron en nombre de la democracia, que es algo un tanto diferente. Aspiraban a ingresar en la Unión Europea, no al Imperio Habsburgo, y querían lograr la "liberación", o la autodeterminación, no a través de las armas sino por medio de la acción cívica. Su gran enemigo no era el poder militar de los nazis o de los bolcheviques, sino el cebo seductor del dinero ruso del petróleo, que ya es lo suficientemente poderoso como para haber logrado, recientemente, la división de la coalición política pro-occidental. Snyder se lamenta que tan pocos ucranianos de hoy conozcan algo acerca de Wilhelm von Habsburgo, pero no creo que eso sea accidental. Nada acerca de él, o sobre el universo político que él habitó, puede suscitar algún interés en la Ucrania moderna. Y este es el punto: en su propio tiempo él ya era un anacronismo en lucha por una forma de vida que se había desvanecido. Por ello su historia resulta risible, antes de que devenga tan trágica. Snyder es más convincente cuando pone a la historia de Wilhelm no tanto en relación a las políticas de la Ucrania actual sino en el contexto de argumentos contemporáneos más generales acerca de las naciones y los nacionalismos. Porque lo más llamativo de esta historia es, a fin de cuentas, cuán flexibles resultaron ser las identidades nacionales de los principales personajes y cuán admirable llega a ser esa flexibilidad. Wilhelm nació austriaco, fue criado como polaco, eligió ser ucraniano, sirvió en la Wehrmacht como alemán, devino ucraniano de nuevo al disgustarse con los nazis, y perdió la vida por esta última decisión. Su hermano Albrecht eligió ser polaco, como también lo hizo su esposa, aún cuando ello supusiera sufrimiento. Y eso importaba: en esa época, la elección de la "polonidad" o la "ucranianidad" no era un simple antojo, sino una forma de resistencia al totalitarismo.

Es casi imposible imaginar este tipo de opciones hoy en día, en un mundo en el cual "el Estado nos clasifica, tanto como lo hace el mercado, con herramientas y una precisión que eran impensables en el tiempo de Wilhelm". Nos hemos acostumbrado demasiado a la idea de que la identidad nacional es innata, casi genética. Pero no mucho tiempo atrás todavía era posible optar por lo que uno quería ser, y quizás eso no era una cosa mala. Al sacrificar esa flexibilidad, algo se ha perdido. Seguramente –escribe Snyder– la habilidad para hacer y rehacer la identidad está en el corazón de cualquier idea de libertad, sea la liberación de la opresión de otros o la libertad para llegar a ser uno mismo. En sus mejores días, los Habsburgos tuvieron una clase de libertad de la que nosotros carecemos, la de crearse a sí mismos imaginativa e intencionadamente.

Y esa es la mejor razón para no tomar a los Habsburgos en tono de mofa, al menos no todo el tiempo. Sus maneras eran sofocantes, sus hábitos anacrónicos, su reino duró demasiado, y sobrevivieron a su relevancia. Pero su apacibilidad, su flexibilidad, su humanidad, incluso su fundamental falta de seriedad son muy atractivas, en retrospectiva, especialmente por contraste con aquellos que buscaban conquistar Europa central en su despertar.

[Traducción de Christian Ferrer]



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

HISTORIA REGIA Y ESPERPÉNTICA

de Orllie Antoine I, Rey de la Araucania y la Patagonia, y gesta estrambótica e inmortal de Juan Fresán, cineasta inconcluso

CHRISTIAN FERRER

El mundo era un lugar muy grande a mediados del siglo XIX. Todavía existían montañas invictas, tundras vírgenes, hielos inaccesibles, mares poco conocidos. Cualquiera podía soñar con hacer pie en lo nunca visto, cualquiera podía imaginarse monarca coronado en alguna remota comarca, río arriba, o más allá del desierto, o en lo más recóndito de la selva. Sólo era preciso echar un vistazo al mapa y dar con los territorios menos poblados, las regiones más desprotegidas, los lugares donde nadie había plantado bandera aún. Eran tiempos de aventura y de colonialismo. Todas las naciones europeas estaban invitadas al reparto de Orbis Tertius, la tercera parte del mundo.

Durante cien años las potencias europeas habían hincado el diente en el África, en la península Índica, en el Lejano Oriente, y en las islas de la Polinesia, la Melanesia y la Micronesia. Casi no hubo sitio en la tierra que permaneciera a salvo de la codicia y el cañoneo. Sólo las naciones de Latinoamérica lograron mantener su integridad y su autarquía, y a duras penas, pues intentos de pegarles el manotazo no faltaron. Sin embargo, Argentina y Chile no fueron la excepción a la regla imperial, también pretendieron dominio, o botín, sobre el sur del mundo, es decir sobre la Araucania y la Patagonia. Eran tierras no exploradas del todo, abundantes en vientos y riquezas conjeturales, donde nadie vivía, a excepción de los tehuelches, los huilliches, los picunches, los pehuenches, los cuncos, los poyas, los nagches, los puelches, los mamulches, los ranqueles y los araucanos, un montón de naciones indígenas a las que nadie tomaba en cuenta y que ya comenzaban a padecer el hostigamiento de argentinos y chilenos, sus dos depredadores naturales. Fue por entonces que el francés Orllie Antoine de Tounens se apareció por allí.

Según su prontuario, Orllie Antoine medía un metro sesenta y ocho centímetros de altura, su cara era "grande y gorda", tenía ojos "pardos", cejas "negras", nariz "afilada", labios "delgados", y el color de la piel era "blanco rosado". Como seña particular, en el expediente judicial se indica que Orllie Antoine tenía "piernas torcidas". Además, era melenudo. Había nacido en el año 1825 en la región de Périgueux y a pesar de que más adelante pretendió disponer de linaje, la verdad es que era descendiente de braseros y labradores. De joven fue gestor de trámites por cuenta de terceros pero sobre todo un ávido lector de libros de viajes, descubrimientos y exploraciones. Muchos años de trabajo rutinario le habían potenciado la inconformidad y la fantasía, de modo que el hombre se puso a soñar con imperios de ultramar. Un día cruzó el océano en un barco cuyo nombre era "La Plata". Portaba consigo un plan secreto: transformarse en rey.

Y fue justamente en la ciudad de Viedma, ubicada en el noreste de la Patagonia, donde nació en 1937 otro hombre que un día soñaría con ese rey. Se llamaba Juan Fresán. Su padre, de origen vasco, tuvo librería y también se ocupaba de la venta de los chocolatines y otras golosinas en el cine del pueblo. Sobre el mundo en que transcurrió su infancia, Fresán diría lo siguiente: "Yo soy patagónico, empezando por ahí; es otro planeta, más parecido a la luna que al resto de la Argentina". Es verdad, la gente del sur suele referirse a su lugar como "el Desierto". Acerca de su padre, dijo que era un hombre hosco y reservado. Recordaba haber hablado con él una sola vez en la vida. A los dieciocho Fresán rumbeó para Buenos Aires y más adelante también andará por Venezuela y por España.

Orllie Antoine desembarcó en el puerto chileno de Coquimbo en agosto de 1858. Tenía 33 años de edad y esa era la edad propicia, la de carne de sacrificio. Durante un par de años anduvo de aquí para allá, enterándose de cosas y madurando planes, y a fines de 1860 se internó en territorio araucano. Le acompañaban un lenguaraz y dos comerciantes franceses que solían traficar vicios y baratijas con los

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

indios y a los que había prometido elevar al rango de ministros una vez que él fuera nombrado rey. Así de sencillo. También ese fue el proceder de esos otros hombres endurecidos que se zambulleron en la oscuridad africana o en los misterios del Asia para emerger unos años después dueños de amplias extensiones de tierra en nombre de su reina o de su rey. Por cierto, Orllie Antoine llevaba en sus alforjas una bandera, un escudo, un himno y una constitución para su futuro reino. No, no puede decirse que él haya sido un improvisado.

Los araucanos eran gente brava. Durante trescientos años habían resistido el embate de incas, de españoles y de chilenos, enzarzándose en una serie de escaramuzas intermitentes cuya reiteración las hizo al fin ser conocidas bajo el nombre de "Guerra de Arauco". Unos cuantos miles de conquistadores murieron; unas cuantas decenas de miles de indígenas, también. A los araucanos nunca se los pudo sojuzgar del todo. Para 1860, el gobierno de Chile estaba dejando de lado la cautela en sus tratos con las tribus y pretendía imponer la autoridad del Estado al sur del río Biobío, límite natural e histórico con los pueblos indios. Había inquietud en toda la zona. Un fósforo, o bien una cabeza caliente, podían encender la mecha del malón.

A Orllie Antoine los indios le prestaron atención, a pesar de que no hablaba el "mapudungun", la lengua araucana, y de que al castellano apenas sí lo chapurreaba. Sus importantes palabras fueron traducidas por el lenguaraz, que encima no entendía el francés. Todo fue algo confuso. En cualquier caso, los caciques araucanos le concedieron un tímido y ambiguo apoyo, quizás impresionados por su audacia, o porque parecía tomarlos en serio, aunque la verdad es que la palabra "rey" era desconocida entre ellos. A él le bastó con esa desleída aceptación.

Juan Fresán viajó a Buenos Aires para estudiar leyes, pero no les dedicó mayor esfuerzo, dejándose llevar en cambio por la bohemia intelectual de la época. Compartió residencia con un amigo en una pensión próxima al microcentro. A poco de llegar, en junio de 1955, sucedió el bombardeo aéreo a la Casa de Gobierno, cuyo objetivo manifiesto era terminar con el presidente, el general Juan Domingo Perón, pero aquella vez la puntería de los aviadores fue más bien errática y dejaron un tendal de muertos, cientos de ellos, en la Plaza de Mayo. Fresán y su amigo se acercaron al lugar para curiosear y prestar auxilio a los heridos que estaban siendo amontonados en la recova del Ministerio de Economía. Un rato después se unieron a una multitud que había tomado por asalto una armería de la Avenida de Mayo. Buscaban revólveres y escopetas para repeler a los aviones. A la salida de la armería se encontraron con un hombre que sostenía un juego completo de cubiertos de plata en las manos. El hombre blandió un tenedor frente a ellos y les dijo: "¡Todo vale para defender a Perón!". Cabe destacar que el primer libro escrito por el general Perón se titulaba "Toponimia patagónica de etimología araucana". Curioso es que don Juan Manuel de Rosas, un antecesor suyo en el máximo cargo, también haya preparado un diccionario de voces pampas.

El 17 de noviembre del año 1860 Orllie Antoine de Tounens emitió un decreto real proclamándose a sí mismo Rey de la Araucania, adoptando de allí en más el nombre de Orllie Antoine I. Acto seguido envió una comunicación postal dirigida a Manuel Montt, presidente de Chile, anunciándole la buena nueva, noticia que el gobierno chileno decidió ignorar por completo. Un rey sin ejército no supone problema alguno. Tres días después, mediante otro decreto, Orllie Antoine I se anexó la Patagonia argentina entera a sus dominios y anunció que su novísimo reino, la "Nouvelle France", sería gobernado por una monarquía constitucional y hereditaria, a pesar que, de momento, el rey era célibe. Su reino: miles y miles y miles de kilómetros cuadrados. De un lado, el Pacífico; del otro lado, el Atlántico; y más allá, en el extremo meridional, los mares antárticos y los hielos polares. Por un simple acto de proclamación Orllie Antoine se había convertido en el mandamás de buena parte del sur del mundo. Lo mismo habían hecho los conquistadores españoles cuatrocientos años antes. Claro que ellos habían traído barcos de guerra y espadas sumamente filosas, además de una férrea determinación, que no era ajena a Orllie Antoine.

Orllie Antoine ambicionaba lo máximo, congregar a todos los países hispanoamericanos en una confederación monárquica, pero por el momento se conformó con izar su bandera en medio de la nada. Los colores eran el verde, el azul y el blanco, los mismos de la bandera actual de la provincia patagónica de Río Negro, por donde mucho anduvo el pretendiente francés, y cuya capital, Viedma, fue lugar de nacimiento de Juan Fresán. Como el rey era masón, un decreto suyo estipulaba que la enseñanza religiosa no sería obligatoria en el reino. Otro decreto real conminaba a los indios a quitarse el sombrero ante su augusta presencia. El siguiente paso consistía en organizar un ejército indígena para plantarles cara a los chilenos en el río Biobío.

Todo parecía ir a las mil maravillas. Suyo era el reino. Pero para entonces el gobierno de José Joaquín Pérez, el nuevo presidente chileno, mostraba una creciente inquietud ante la posibilidad de una sedición indígena liderada por un maniático europeo. Entonces se enviaron instrucciones al comandante Don Cornelio Saavedra, que era nieto de Cornelio Saavedra, el presidente de Primera Junta de Gobierno que tuvo la República Argentina en 1810. Este otro Cornelio, el nieto chileno, detentaba el cargo de "Intendente de Fronteras" y debía poner fin a la aventura de Orllie Antoine. Se ofreció una recompensa de 250 piastras a quien lograra ponerle las manos encima.

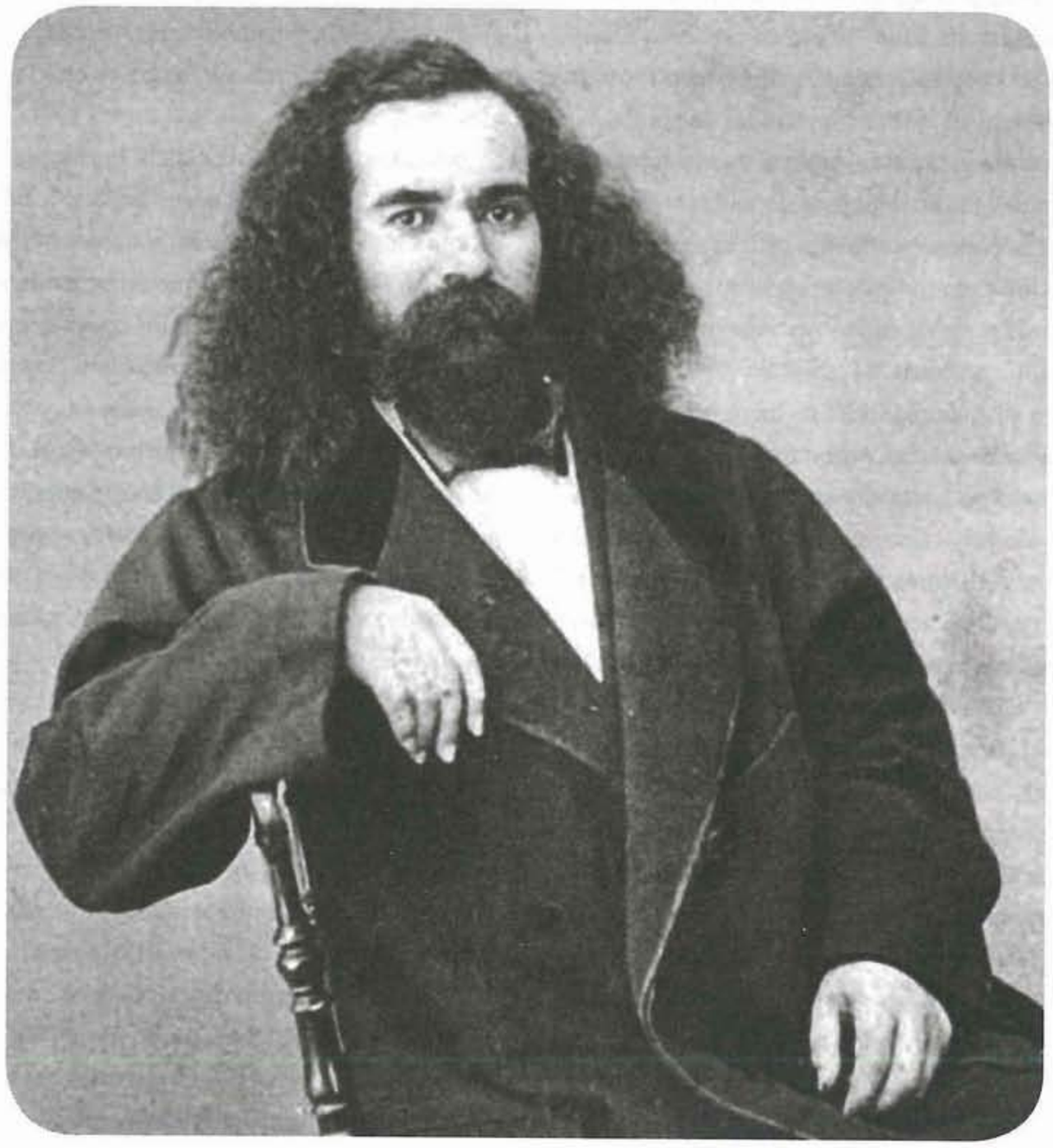
En Buenos Aires, el inquieto Juan Fresán dedicó sus días a perfeccionar el dibujo, que era su vocación auténtica. En esto, él fue autodidacta. Al cumplir veintiún años, apenas terminado el servicio militar obligatorio, puso rumbo al norte y recorrió buena parte del continente americano, ejerciendo los oficios de diagramador y de sereno de hotel. Luego, dio un salto hacia Cuba, lugar adonde todos iban, porque una revolución había puesto las cosas patas para arriba y el ambiente era de fiesta. En La Habana trabajó brevemente en Prensa Latina, la nueva agencia de noticias del gobierno de Fidel Castro, junto a los también argentinos Rodolfo Walsh y Jorge Masetti, quienes años después morirían en combate. Pero lo suyo con Cuba no fue duradero. A los pocos meses regresó a Buenos Aires en un barco mercante llamado "El Fletero", limpiando la cubierta.

"Vivir creativamente" era el lema de Juan Fresán y consiguió ser bastante fiel al

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

mismo. Además, tuvo suerte: había adoptado el oficio de diseñador gráfico en el momento justo y en el lugar adecuado, los años de la década de 1960, cuando en el país se modernizaron las campañas publicitarias y la investigación de mercado. Se ocupó del diseño de *Tía Vicenta*, una publicación humorística y satírica, y de *La Hipotenusa*, un fugaz y extraño experimento ideológico y formal: "humor para gente en serio". Allí escribían el poeta y más adelante guerrillero Francisco "Paco" Urondo, hasta hoy desaparecido, y el ensayista Arturo Jauretche, veterano insurrecto contra los gobiernos conservadores de treinta años antes, y dibujaban Brascó, un bon-vivant, y Quino, siempre preocupado. Juan Fresán le concedió al cóctel una imagen modernísima: diseño pop, fotos quemadas, collage, y mucho blanco. En 1962 se casó con Norma y tuvieron dos hijos. La relación con su esposa será duradera e inestable. Se separaron una cantidad incontable de veces.

Amén de trabajos publicitarios, Fresan hizo libros de diseño. Uno de ellos es una "traducción" al diseño gráfico del cuento "Casa tomada", de Julio Cortázar, mediante juegos tipográficos y ópticos que suscitaban en el lector la sensación de estar "tomado" por el relato. También preparó un libro sobre Jorge Luis Borges en el que descubrió, recortando y pegando, un octavo relato entre los siete de "Historia universal de la infamia", dando por resultado la propia vida del autor. A eso le puso el nombre de "bio-autobiografía". A Borges el asunto no le gustó ni medio y le espetó a Fresán: "Yo no soy ningún infame". Hacia 1972 Juan Fresán abandonó la publicidad y el diseño gráfico. Ya en 1965, siguiendo una tendencia típica entre los publicitarios de su generación, había incursionado en el arte cinematográfico con un cortometraje experimental en 16 milímetros titulado "Caperucita Rota". Pero ahora quería más. Quería hacer cine, cine del grande.



Mucho antes, a comienzos de 1862, Orllie Antoine andaba recorriendo sus dominios y entrando en tratativas con otras tribus araucanas. En uno de esos periplos se detuvo a la vera de un río en busca de frescor, dejándose caer bajo un sauce. Algunas personas lo miraban, pero él pensó que era por mera curiosidad. Se tenía confianza, los planes marchaban como los había previsto, ya casi avizoraba el momento en que todas las casas reales del mundo lo recibirían con pompa y fanfarria. No había estado ni tres minutos en reposo cuando sintió que alguien lo inmovilizaba por la espalda y otro lo tomaba de los brazos y los demás lo amenazaban blandiendo armas de fuego. Les preguntó con calma si querían darle muerte. "No", se le contestó, "no se mueva y no le será hecho ningún mal". No se imaginaba que había sido traicionado por su lenguaraz y aún menos que iba a ser entregado a un destacamento militar chileno.

Había sido atrapado por Don Cornelio Saavedra. En 1810, el otro Cornelio Saavedra, el abuelo argentino, había echado de Buenos Aires al último virrey de España. Tanto después, el nieto chileno le echaba mano a otro rey, esta vez de pacotilla. Pues bien, Orllie Antoine I, el rey, ahora era reo. Había sido destronado. Las cosas no pintaban nada bien. Los chilenos eran gente que se tomaba todo muy en serio. Lo encerraron en la cárcel del pueblo de Los Ángeles durante nueve meses. En el sumario judicial consta que las autoridades le preguntaron por su empleo actual y que Orllie Antoine respondió "Rey de la Araucania". Pero tan alto cargo no impresionó mucho al fiscal a cargo de la acusación, quien solicitó al juez la aplicación de la pena de muerte en el patíbulo. Mientras tanto, la prensa chilena lo escarnecía por "farsante", los médicos le diagnosticaban "monomanía", y el representante consular de Francia lo menospreciaba alegando en su favor que él, Orllie Antoine, "tenía un cerebro enfermo". Al final decidieron recluirlo en la Casa de Orates de Santiago de Chile, es decir el loquero, una humillación de la que fue salvado por la oportuna intervención de Henri Nicolás Scivole, Vizconde de Cazotte, el cónsul, que logró repatriarlo a París. En octubre de 1862 un barco de bandera francesa lo condujo hasta su patria natal, previa escala en las Islas Malvinas.

No por ello Orllie Antoine se declaró vencido, nada de eso. Cinco años más tarde volverá al cono sur para intentar reconquistar su reino, esta vez por el lado ar-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

gentino, justamente la zona de Viedma, la ciudad de Juan Fresán, el lugar en que, siendo un niño, escuchó por primera vez mencionar el nombre del frustrado rey francés de los araucanos. Para ese entonces, la vieja anécdota del siglo anterior se había transformado en una leyenda regional que algunos transmitían de boca en boca. Es el tipo de historia que, una vez escuchada, se hace difícil desentenderse de ella. Ya de grande, Fresán se propuso hacer una película en honor de su majestad, una "superproducción histórica subdesarrollada", lo que ya es toda una definición de estilo. Su plan era mezclar épocas: la aventura de Orllie Antoine, el exterminio de los aborígenes patagónicos, la búsqueda de la mítica Ciudad Encantada de los Césares, supuestamente enchapada en oro, y también una entrevista que Tomás Eloy Martínez, un joven periodista con renombre, le haría en París al actual heredero del trono.

En el "destierro" francés, cumplido entre 1862 y 1869, Orllie Antoine no se quedó de brazos cruzados. Editó *La Corona de Acero*, subtitulado "Diario Oficial de la Araucania", con el fin de promocionar su causa, y además lanzó un manifiesto tras otro, y fatigó al senado francés con sucesivas peticiones, y distribuyó miles de panfletos por vía postal, y también hizo giras de propaganda, y al fin solicitó ayuda al Ministerio de Relaciones Exteriores. Orllie Antoine era incansable. Pero nada logró. Con el tiempo, el rey se fue convirtiendo en una curiosidad pública, por momentos en objeto de burla. Encima, en el año 1865 fue excomulgado por el Papa Pío IX por causa de su antigua afiliación a la masonería.

A él le interesaba una sola cosa: retornar a su reino perdido. Lo logró en marzo de 1869, llegándose hasta Buenos Aires y dirigiéndose a San Antonio, un puerto sureño de la provincia de Buenos Aires. De allí cabalgó hasta Choele-Choel, una toldería indígena ubicada en la actual provincia de Río Negro, donde más adelante nacería el escritor y revolucionario Rodolfo Walsh, a quien Fresán conocería durante su breve estadía en la Cuba revolucionaria. Pero el rey llegó acompañado por la mala suerte, puesto que los indios del lugar le dieron una paliza. Ni idea tenían de quién era él. De ese furor lo salvó la oportuna intervención de un indio recién llegado que sí había escuchado hablar de la monarquía arauco-patagónica. Entonces Orllie Antoine reinició el viaje y se apareció por Chile, pero, acosado por el ejército del vecino país, volvió a cruzar la cordillera en sentido inverso y no se detuvo hasta llegar al puerto de Bahía Blanca, sobre el litoral Atlántico. En julio de 1871 el barco *Patagones* lo desembarcó en Buenos Aires, donde solicitó una entrevista con Domingo Faustino Sarmiento, que era el presidente de la nación, y que no le fue concedida. El rey se volvió a Francia.

Cien años después, en el verano de 1972, Juan Fresán emprendió el viaje a Viedma para comenzar la filmación. Le hacían compañía un director de fotografía llamado Carlos Sorín, un guionista, Jorge Goldemberg, y una troupe de seguidores. Eran todos jóvenes, e iban despreocupados, en plan de aventura y saturnalia, y ninguno se daba cuenta que Fresán había devenido en un místico del rey, quizás existente por entonces desde que leyera la única biografía de Orllie Antoine I existente por entonces, escrita tres décadas antes por el estanciero Armando Braun Menéndez, uno de los hombres más ricos de la Patagonia. Unos días antes del inicio del rodaje la financiación prometida por unos productores franceses se reveló inexistente. Fresan no se dejó arredrar e insistió en hacer la película. Contaba con el apoyo de la gente del lugar, orgullosa de ser copartícipe de un hecho cinematográfico. El rodaje no fue fácil, en buena medida porque la mayor parte del elenco consistía de actores no profesionales. El papel de Orllie Antoine estaba a cargo de un hippie de Plaza Francia, su lugar de reunión habitual en la Buenos Aires de fines de los años '60. La primera escena, filmada en la playa, muestra a un grupo de conquistadores españoles, yelmo en testa y espada en mano, cargando contra una manada de pingüinos. No estaba nada mal. Y cuando tocó escenificar a la dorada Ciudad de los Césares que los españoles buscaron por años y años sin encontrarla jamás, Fresán llevó las cámaras hasta el lugar donde se estaba construyendo la gigantesca represa El Chocón-Cerros Colorados, de por sí una gesta de la Argentina desarrollista, y la filmó con obreros y todo. Eso le daba a la película un aire retrofuturista, por decirlo así. También cabe considerarla una última y rara estribación del género gauchesco, algo zen, con toques psicodélicos. Todo parecía muy "original", como se suponía que debían de ser las cosas en la excitante década de 1960.

La película estaba muy cuidada gráficamente. El horizonte siempre en el medio; el cielo y la tierra por partes iguales; los actores entraban y salían por el medio de la pantalla. Fresán tenía un material esplendido y faltaban apenas algunos días más de filmación, pero la función se suspendió. El dinero se había acabado y hubo conflictos internos. Además, un apoyo económico concedido por el gobierno de la provincia de Río Negro se frustró malamente. Se cuenta que justo en ese momento se estaba sustanciando el concurso provincial de belleza, cuya ganadora iría a competir más luego por la corona de Miss Argentina. Y resultó que en la noche de la elección uno de los actores, Bernardino Rivadavia, descendiente del primer presidente que tuvo la República Argentina, de igual nombre, logró seducir al novio de la nueva Miss Río Negro. La chica armó un escándalo y el gobernador, muy fastidiado, allí mismo y en el acto les escamoteó el subsidio.

En su segundo destierro francés, transcurrido entre 1871 y 1874, Orllie Antoine siguió reclamando su derecho a gobernar la Araucania y la Patagonia. El hombre era tenaz, no se iba a quedar quieto. Por lo pronto editó un nuevo periódico, *Le Pendu*, es decir "El Ahorcado", sin suerte alguna. Y como de algo hay que vivir, puesto que hasta los reyes deben almorzar, merendar y cenar, Orllie Antoine I se dedicó a vender títulos nobiliarios abstractos, sin valor efectivo. Existieron: la Condesa de Choele-Choel, el Duque de Charrabal, el Barón de Belgrano, el Conde de Aguasanta, el Barón de Carhue y el Príncipe de Maurocordato. Una aristocracia de castillos erigidos en el aire. Orllie Antoine también fundó una Academia de Altos Estudios Araucanos. Otras propuestas suyas fueron aún más insólitas. Por ejemplo, escribió un folleto para promocionar un método de invención personal que supuestamente neutralizaba el efecto de los proyectiles lanzados por revólveres y fusiles. Y en 1872, al año siguiente del aplastamiento de la Comuna de París, avisó a las autoridades de todos los países europeos que se ofrecía a llevarse a comuneros, comunistas y lanzadores de bombas de petróleo hasta su lejano reino patagónico. Después de todo, eso mismo habían hecho los ingleses en Australia,

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

cuyos primeros asentamientos estuvieron abarrotados de criminales y prostitutas. De inmediato, y con más tino, Orllie Antoine publicó en los diarios una "Carta de Amor dirigida a las Niñas Casaderas de Francia y del Extranjero", cuyo objetivo era conseguir una reina para su imperio de fantasía. La candidata debía ser, en sus propias palabras, "honesta, de familia respetable, de buen carácter, instruida, y bien bella". Pero nadie se interesó.

Durante días, semanas, meses y años Orllie Antoine I soñó con su reino de más allá del mar. Quería recuperarlo a toda costa, de modo que en junio de 1874 volvió a las andadas, apareciéndose por Buenos Aires. Esta vez había tomado un recaudo: viajaba de incógnito, bajo el nombre falso de Juan Prat. Se hizo llevar hasta el puerto sureño de Carmen de Patagones en el barco *Pampita* y a fin de pasar desapercibido se disfrazó de gaucho, inútilmente, porque fue reconocido por un militar argentino de nombre festivo, el coronel Murga, que lo fletó para Buenos Aires. En la capital lo dejaron preso por unos días en la cárcel del Cabildo, con grilletes en los pies. Agotado y humillado, Orllie Antoine regresó a Francia en septiembre de 1874. Es curioso: aunque su monarquía entera cabía en un castillo de naipes, igual las autoridades procuraban alejarlo de la Patagonia. A fin de cuentas y por la razón que sea, Orllie Antoine I fue unos de los escasos europeos en interesarse por los indígenas sin malas intenciones, excepción hecha de su pretensión de gobernarlos. Los demás, chilenos o argentinos, sólo querían quitarles su libertad y sus tierras.

Exactamente un siglo después, en 1975, Juan Fresán se irá a vivir a Caracas, como tantos otros argentinos forzados o compelidos al exilio. En Buenos Aires, demasiada gente estaba afilando sus cuchillos para una interminable noche de San Bartolomé. Las latas de su película inconclusa quedaron empaquetadas en un depósito. Durante su estadía en Venezuela, Fresán trabajó, como de costumbre, en publicidad. Abrió una oficina con el nombre "Crítica Creativa del Dr. Fresán". Entendía que sus clientes venían a él como si fueran a consultar al médico, en busca de diagnóstico y cura para sus productos. Se encargó del diseño de diarios y revistas, sobre todo del recién fundado *Diario de Caracas*, junto al escritor Tomás Eloy Martínez y al periodista Rodolfo Terragno, quien llegaría a ser jefe de gabinete del gobierno argentino veinticinco años después. Fresán regresó a Buenos Aires en 1979.

Sin embargo, volvería en 1984 a Caracas para disfrutar de su mayor triunfo publicitario, el diseño de la campaña presidencial que llevó a la presidencia de Venezuela a Jaime Lusinchi, un socialdemócrata y médico pediatra que alguna vez había sido estudiante de la Universidad de Buenos Aires. Según la legislación electoral, la propaganda política sólo podía comenzar sesenta días antes de las elecciones. La veda era estricta. A Fresán se le ocurrió instalar gigantografías en autopistas y edificios altos. Sobre fondo blanco resaltaba el adverbio afirmativo SÍ. Miles y miles de personas inquirieron durantes meses por el significado de la misteriosa afirmación, sin poder resolver el acertijo. El día en que la veda fue levantada apareció la palabra completa: LuSÍnchi. Pero no puede decirse que Jaime Lusinchi haya sido un buen presidente para su país. Su gobierno acabó entre acusaciones de corrupción y el propio presidente perdió toda credibilidad cuando la población percibió que era un hombre sometido a los veleidosos caprichos de Blanca Alida Ibáñez Piña, su secretaría y amante. Ambos terminaron en el destierro.

Orllie Antoine viajó a Sudamérica por última vez en el año 1876, arribando a Buenos Aires a través de Montevideo. Su plan era llegarse hasta la Patagonia, pero sólo consiguió acercarse hasta Azul, un pueblo bonaerense. El rey tuvo que regresar de urgencia a la capital, donde fue hospitalizado en calidad de "enfermo indigente". Estaba mal, decaído, viejo, y encima los médicos no le dieron mucha esperanza. Meses más tarde embarcó para Francia. De allí en más se refugió en una corte de mentira, junto a aventureros que asumían cargos de ministros sin poder alguno y que inauguraban las sesiones de gobierno cantando el himno del imperio arauco-patagónico a voz en cuello. Siguió otorgando títulos de nobleza y vendiendo monedas acuñadas de un reino inexistente, de valor únicamente numismático, pues ni siquiera en su falsa corte eran aceptadas como medio de pago. Monedas de plata de 1 peso, monedas de cobre de 2 centavos. Hoy son curiosidades y valen más que en su época. También inventó un par de condecoraciones rimbombantes, la "Real Orden de la Estrella del Sur" y la "Gran Cruz de la Orden de la Corona de Acero", que eran entregadas a ciertas personalidades. Uno de sus sucesores se la otorgó al general Dwight David Eisenhower, ex presidente norteamericano, y también al general Juan Domingo Perón, ex presidente argentino, por entonces exiliado en Madrid. Nada menos que al general Perón. En su carta de respuesta, luego de exponer su beneplácito por el galardón otorgado, Perón incluyó estas palabras: "Lo interpreto como un gesto de nuestra América, brava y altanera, encarnada en una raza heroica".

En 1986 se estrenó en los cines de Buenos Aires *La Película del Rey*, dirigida por Carlos Sorín, que así iniciaba una trayectoria cinematográfica que le traería reconocimiento por parte de la crítica. El guión era también suyo y de Jorge Goldemberg. Catorce años antes ambos habían estado junto a Fresán en Viedma, varados en medio de la nada y sin poder avanzar ni un fotograma más. Justamente, la película de Sorín cuenta el rodaje inconcluso de un director de cine obsesionado por filmar la historia del Rey de la Araucania y la Patagonia. A Juan Fresán esto no le gustó nada de nada. Encima la película fue un éxito, auxiliada quizás por el anuncio realizado por el presidente Raúl Ricardo Alfonsín, en ese mismo año y por Cadena Nacional de Radio y Televisión, del así llamado "Proyecto Patagonia", una de cuyas medidas mandaba trasladar la capital del país de Buenos Aires a Viedma. Al año siguiente el Congreso de la Nación votó la Ley número 23512, vigente al día de hoy, y Viedma fue declarada capital nacional de la República Argentina, aunque el traslado jamás se efectivizó y ya nadie habla de ello. En el entretiempo, Fresán insistió con el cine: estrenó en Venezuela *Sherlock Holmes en Caracas*, que algunos calificaron de horrible. Fresán alegó que él se había propuesto hacer una película mala, si a nadie le había gustado era porque le había salido muy bien. El clímax de su carrera sucedió en 1991 en el Círculo de Bellas Artes de Madrid, durante la celebración del quinto centenario del descubrimiento de América. Su muestra se llamaba "Spanish Souvenir" y era un ácido homenaje a la madre patria. Las cosas le iban bien: vida profesional exitosa, reconocimiento en el gremio, tranquilidad económica. Pero su película era una herida sin cicatriz.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

La corte parisina de Orllie Antoine contaba con bandera propia y de vez en cuando se hacían reuniones de gabinete. Los ministros, incluyendo uno de Bellas Artes, firmaban las actas de gobierno en tanto el rey emitía proclamas y concedía audiencias. También daba conferencias para promover la causa. Pero era un reino de opereta, donde los gestos ceremoniosos disimulaban el doble fondo de los cortesanos, más parecidos a una runfla de esnobistas y prontuariados que a una partida de caballeros en pos de un ideal quijotesco. Eran tutti quanti: falsos nobles, ex presidiarios, un policía que había sido exonerado de la fuerza, estafadores, aprovechadores en general, y también acreedores, muchos, pues durante años y años el rey vivió a crédito. Después de todo, en ese retablo, él era el único creyente. Al fin, acosado por las deudas, Orllie Antoine buscó refugió en el pueblo de Tourtoirac, en la región de la Dordoña, donde se ganó el pan de cada día con el oficio de lamparero público. Todavía tuvo ánimos para escribir un libro más sobre su reino, al cual tituló "Araucanie", pero ya estaba en las últimas. Por entonces envió una carta a los diarios en la cual decía: "Me encuentro sin un rincón de tierra donde retirarme, sin una choza para abrigarme y sin recursos". Y fue allí, en ese pequeño pueblo, donde el rey Orllie Antoine I terminó sus días, solo y pobre, en el mes de septiembre del año 1878. Nadie fue al entierro y los gastos del sepelio corrieron a cuenta de las autoridades del lugar, a título de caridad municipal. Quince días después de su muerte el gobierno argentino decidía que Viedma, una ciudad con orígenes maragatos, es decir cripto-bereberes, y en la cual Juan Fresán pasó infancia y adolescencia, fuera la capital de la Patagonia. Y por primera vez se envió un gobernador a esas regiones.

La historia de los sucesores de Orllie Antoine en el trono es errática y confusa, pero lo cierto es que la dinastía continúa hasta nuestros días. El primer sucesor de Orllie Antoine I fue un supuesto sobrino del rey llamado Gustavo Laviarde, que adoptó el nombre de Aquiles I. Su reinado duró veinticuatro años. Fue un rey sedentario y obeso que nunca salió de Francia y que terminó sus días a modo de comensal a sueldo en restaurantes de moda. También los osos carolina se ven obligados a hacer sus gracias para poder sobrevivir. Aquiles I murió en 1902. El tercero de la dinastía se llamó Antoine Hippolyte Cros, un hombre que años antes había sido médico personal del emperador Pedro II del Brasil y que de allí en más se hizo llamar Antoine II, pero su reinado duró poco, apenas veinte meses. Murió en 1904. Lo sucedió su hija, Laura Teresa I. Teóricamente ella reinó durante catorce años, hasta su muerte, sucedida en 1916, pero la verdad es que durante ese tiempo no pasó nada de nada. La corona pasó a su hijo, Jacques Antoine Bernard III, un hombre que terminó simpatizando con los nazis y que fue enviado a prisión al terminar la Segunda Guerra Mundial. Murió en la miseria, en 1951. Antes de irse, aparentemente traspasó –o vendió– el derecho dinástico a Philip Paul Alexandre Henry Boiry, actual rey de la Araucania y la Patagonia, quien detenta el trono bajo el nombre de Philip I y que ya antes usufructuaba los títulos de Príncipe de la Tierra del Fuego y de Príncipe de Ushuaia. Aún más, Philip I dice ser descendiente del mismísimo emperador medieval Carlomagno. Nada destacable ha sucedido durante su reinado, salvando periódicas reclamaciones de las tierras que le fueron negadas a su antecesor Orllie Antoine. Hubo, sí, en este tiempo, un acto de afirmación guerrera por parte de la dinastía, el primero en ciento cincuenta años. La bandera del reino fue clavada en la playa de un islote inglés ubicado en el medio del Canal de la Mancha, cosa que se hizo para protestar, al mismo tiempo, contra la ocupación británica de las Falkland Islands y contra la pretensión argentina de reconquistar las Islas Malvinas, a las que Philip I llama, en francés, "Iles Malouines", que era su nombre original.

Durante un par de años Juan Fresán se instaló a vivir en Australia y en Nueva Zelanda. Esos lugares le gustaron. Sin embargo, terminó regresando al país, quizás espoleado por sus obsesiones, que raramente se disuelven en la nada, a lo sumo hibernan, y él no había podido olvidarse de Orllie Antoine. En el 2004, cuando ya habían pasado treinta y tres años desde que se filmaran las primeras escenas de su película, allá en la Patagonia, Juan Fresán reinició la gesta cinematográfica debida al Rey. Una vez exhumados los rollos de celuloide de sus ataúdes circulares, había mucho por hacer: revisar, limpiar, seleccionar, montar, ponderar lo faltante. Él solo no podía. De modo que buscó compañía en una escuela de cine y la encontró en un estudiante de veinte años que nada sabía de Fresán ni había escuchado nunca hablar acerca de Orllie Antoine I. Trabajaron durante varios meses, filmaron más escenas, aprestaron el montaje, no faltaba mucho, pero una vez más hubo que suspender el rodaje. Juan Fresán fue encontrado tirado en el piso de su departamento, muerto. Le habían fallado los pulmones. Ya nunca jamás culminaría su superproducción.

Lucas Turturro, el estudiante de cine, quedó en orfandad y en posesión de los viejos rollos de película. A Juan Fresán lo había conocido en su pequeño departamento repleto de objetos raros. Aquel día el hombre llevaba puestas unas calzas negras y un saco grande y pesado, dando la exacta imagen de un artista pop desfasado en el tiempo. Al lado del monoambiente había otro, exactamente igual pero vacío. Era el escenario donde se rodaría el resto de la película. El método de filmación era insólito: Fresán transmitía las instrucciones a los actores y los técnicos, entonaba la palabra "¡acción!", y de inmediato daba vuelta la cara y se quedaba mirando para el otro lado. El final estaba ya decidido: un montaje alternado de tomas de un incendio, mientras Orllie Antoine, fuera de sí y con espada desenvainada, agita la bandera del reino, junto a tomas de Bambi, el dibujo animado de Walt Disney –creado, según se dice, en Argentina, durante una visita del Sr. Disney a la Patagonia–, gritando desesperadamente "mami, mami". Ahora, ese material que Lucas Turturro había visto por primera vez en una vieja moviola estaba al garete, como si condenado a errar. Tuvo que tomar una decisión: abandonar el empeño él también o heredar el trono. Decidió que el esfuerzo no quedaría estéril, que la obsesión sería redimida, y reunió a pasado, presente y futuro en un documental sobre esa película imposible, *Un Rey para la Patagonia*, estrenándolo en el 2010, año del bicentenario de la República Argentina y a ciento cincuenta y dos años del desembarco de Su Majestad el Rey Orllie Antoine I en tierra americana.

Poco antes de morir, a Juan Fresán se le hizo un reportaje en el que justificó su interés por las aventuras y desventuras de Orllie Antoine I. Creía Juan Fresán que el Rey de la Araucania y la Patagonia se merecía un lugar destacado en la historia argentina: "Porque en este país", dijo Fresán, "la mentira es la verdad".

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

EL VAGABUNDO

Miroslav Tichý, fotógrafo de mujeres



MARC LENOT

"No tiene sentido dirigirse a predicar a algún lado
si el caminar mismo no se transforma en predicación"
San Francisco de Asís

Al mirar fotografías demasiado a menudo olvidamos que no son solamente imágenes para ser contempladas en pantalla, en libros o en la pared de un museo: son objetos materiales, hechos de celuloide y papel. Las fotografías de Miroslav Tichý nunca dejan que esa materialidad, esa consistencia, sea olvidada. Sus marcos coloridos, los dibujos hechos sobre las imágenes en sí mismas, los variados accidentes que les ocurren (mordiscones de ratas, huellas digitales, manchas de grasa) nos recuerdan al instante que estamos mirando no sólo imágenes sino, también, el resultado de un proceso físico: la toma, el revelado, la impresión, el enmarcado. En este caso, el proceso puede llegar a ser más importante que su resultado final, la fotografía en sí misma. Esto se hace aún más obvio cuando observamos los rollos de película. Dedicar horas a desenrollarlos, a limpiarlos, a intentar archivarlos, coadyuva a dar un poco de sentido al esfuerzo y a comprender mejor la vida y la obra de Tichý.

"Andaba por la ciudad y tenía que hacer algo, no sólo dar caminatas. De modo que apretaba el gatillo. Usaría unos tres rollos de película por día. Cien fotos cada día. Eso sucedía automáticamente, sin ningún esfuerzo de mi parte. Yo era apenas un observador, pero uno muy bueno"[1]. Todos los días, a lo largo de veinte años, Miroslav Tichý se despertaba por la mañana, tomaba una de esas maravillosas cámaras fabricadas caseramente, la escondía bajo el abrigo, y se iba a dar vueltas por la ciudad de Kyjov. Caminaba sin un propósito específico, vagabundeaba. Había lugares a los que retornaba constantemente: la pileta de natación, el bar local, la parada de micros. Pero no tenía una trayectoria establecida, un itinerario planeado. Iba adonde sus

Incluido en *Dedicated to the Woman of Kyjov*. Köln, Walther König, 2008.

1. Todas las citas de Miroslav Tichý han sido tomadas del documental *Miroslav Tichý. Tarzán en retiro*, realizado por Roman Buxbaum en el año 2004.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

pies lo llevaran. Y capturaba en su cámara todo aquello que su ojo atrapaba: mayormente mujeres –cuerpos de mujeres, piernas de mujeres, pechos de mujeres– y también rostros, sonrientes o enojados. Mujeres solas, mujeres en grupos, tríos de gracias, mujeres con niños; todas ellas pueblan sus imágenes. "Las mujeres son el tema principal de mi arte".

De regreso a casa con el botín del día, Tichý revisaba los negativos, y, tal como él lo dijo, "aquello que parecía ser una semblanza del mundo", lo imprimía. Y esas son las fotos que conocemos y admiramos, su reflejo de la realidad, su recreación del universo. Pero esas fotos son apenas el resultado visible de un proceso artístico, la parte emergida de un iceberg de creación. Estudiando los negativos de Tichý entendemos mejor cómo caminó, cómo trabajó (que, para él, son lo mismo), y esto nos plantea centenares de preguntas: ¿adónde fue?, ¿qué camino siguió?, ¿de qué manera esos encuentros azarosos lo condujeron hacia nuevas direcciones, persiguiendo breves visiones de mujeres cautivantes?, ¿y por qué decidió imprimir esa visión y no otra distinta?, ¿qué capturó su ojo en una serie de imágenes?, ¿cómo decidió cuál era una semblanza del mundo y cuál no lo era?

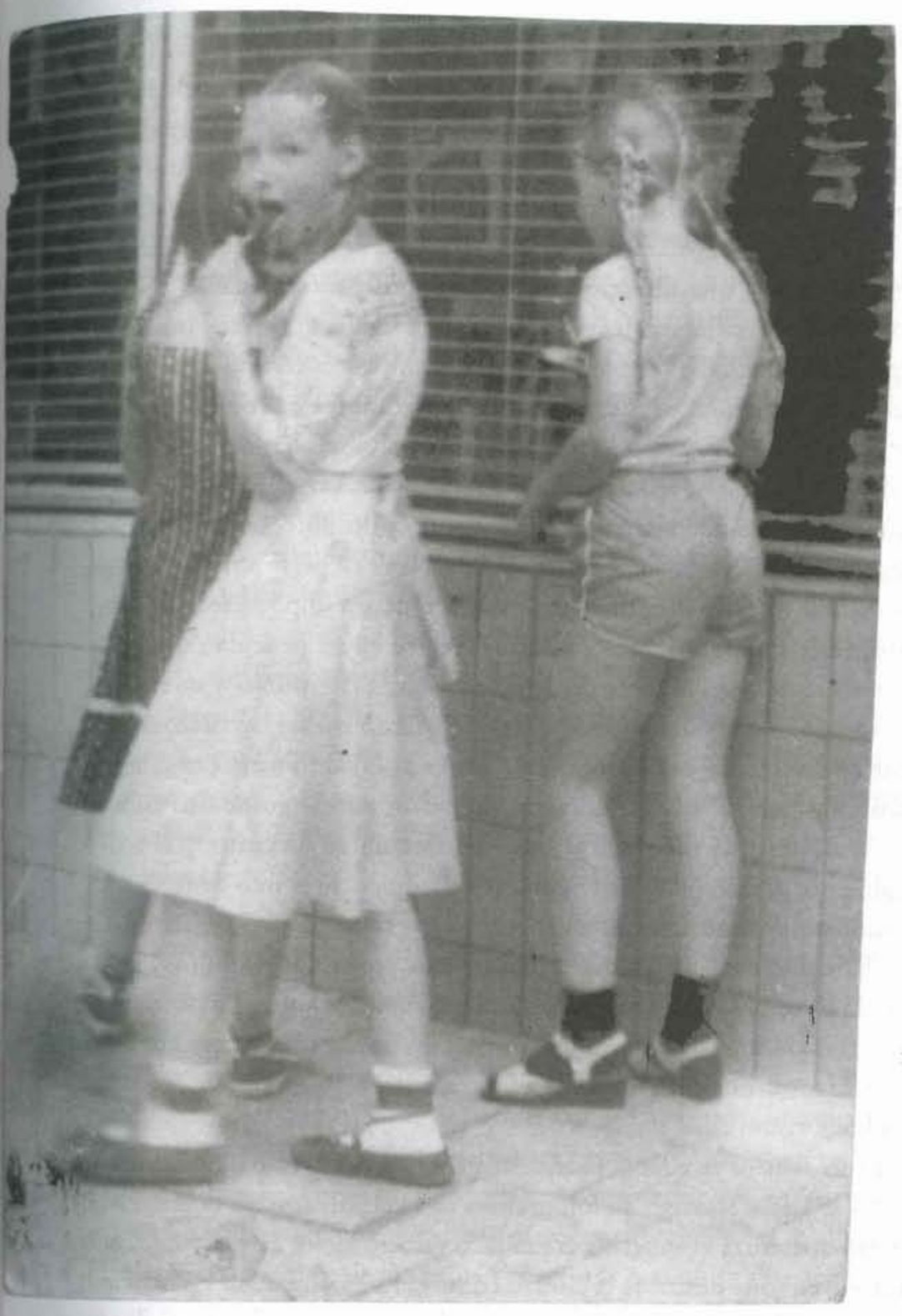
Una vez revelados, Tichý llevaba los rollos de película a su patio trasero y los dejaba pendiendo sobre una cuerda para colgar ropa, a veces por semanas; luego, los acumulaba en cajas de cartón confeccionadas a mano, sin ningún orden en particular y nada que remotamente parezca un inventario. Las cajas quedaban depositadas en cualquier lugar de la casa o de su anterior estudio, en el patio. Muchos rollos de película (mayormente en condiciones desoladoras) fueron salvados cuando el estudio tuvo que ser evacuado por causa de filtraciones en el techo. Llevará un tiempo analizar esos negativos. Están enrollados ajustadamente en las cajas, bajo una cuantiosa capa de polvo, acompañados, algunas veces, por pulgas muertas o por otros insectos. Son frágiles y se quiebran con facilidad. Abrir esas cajas cautelosamente, desenrollar esas películas con cuidado, observarlas sobre una mesa iluminada, es una experiencia placentera. Al igual que un historiador que acaba de descubrir nuevos archivos, somos capturados por la emoción. Nadie ha tocado esas películas desde que Tichý las almacenó, nadie ha visto antes estas imágenes. El polvo, la fragilidad, la sensación física, la materialidad de la experiencia, todo se añade al placer melancólico del descubrimiento. De súbito, en un pedazo roto de celuloide, vemos un par de piernas de mujer enfundadas en medias que llegan desde ninguna parte, caminando por un sendero, como si fueran una aparición, una transfiguración: sin rostro, sin identidad, apenas un sueño poco definido.

Detengámonos en algunos de esos rollos de película y sigamos a Tichý por la ciudad en su búsqueda de belleza. En uno de los escenarios, él está cerca de la pileta de natación, en lo que parece ser un campo de deportes con –quizás– una jaula de arquero o una ducha al aire libre en primer plano. Es verano; las chicas están tomando un baño de sol. Captamos los gustos de Tichý: linda cara, pelo negro, bonito cuerpo, se recuesta sobre una silla reclinada. Él gatilla desde no muy lejos. Comienza enmarcándola contra el arco, luego se mueve ligeramente para lograr una mejor toma. Esta vez su ánimo está al acecho, más que de paseo: paciente, en silencio, observando, casi sin hacer movimiento alguno. Ella no le presta atención o quizás pretende no hacerlo. Se sienta, se recuesta, no hace nada, sueña despierta. Llegan unos niños y se ponen a jugar en las cercanías, lo saludan. Él regresa a la joven dama; tres adolescentes se acercan y, algo incómodos, notan su presencia, pero eso a él lo tiene sin cuidado. La mujer se calza los zapatos, se pone de pie y pasa cerca. ¿Le dirige la palabra? ¿Lo desdeña? Quizás piensa que él sólo está jugando, que el extraño aparato que tiene en las manos no es verdaderamente una cámara fotográfica, que ese monstruo no puede estar tomando fotos en serio. Probablemente ella lo conoce, vagamente, lo ha visto antes por allí, sabe que es un poco raro pero no peligroso. A él no le importa; le saca fotos desde muy cerca, focalizando en su cuerpo, sus muslos, no en su cara. Ella se da vuelta y camina hacia el edificio. Él se queda inmóvil, ella desaparece. Probablemente se esté cambiando, poniéndose un vestido; él decide esperar y hace pasar el tiempo mirando otras chicas. Ella vuelve a aparecer. Tichý da vueltas, buscándola, tomando más fotos aquí y allá, y finalmente la encuentra sentada en una mesa. Toma final, frontal, maravillosa. Él se retira. Más tarde, en casa, ¿decide imprimir una de esas fotos? ¿Alguna le parece lo suficientemente real? ¿Con suficiente parecido con el mundo real? No tenemos una impresión de las fotos: quizás se hayan perdido, o quizás no valiera la pena imprimir esas fotos. Es un secreto de Tichý.

Veamos otro ejemplo. Esta vez la mujer sabe que está siendo fotografiada y graciosamente acepta la situación. Al parecer, Tichý sentía afecto por la chica que despachaba cervezas en la tienda, era un cliente habitual. Hay varias fotos impresas de ella: en una se la ve más joven, frente al negocio, una adolescente no del todo cautivante de brazos cruzados. Pero la mayoría la muestra más madura, con carnes más abundantes, más sensual, con el pelo recogido en un moño. En otra fotografía, a pesar de haber sido mordida por las ratas de la casa de Tichý, irradia una suerte de ternura recatada, y en otra, circundada por un marco elaborado, parece más melancólica. En los rollos hay algunos negativos de la chica; uno la muestra en un estado de lasitud, de abandono, de ensoñación. ¿Habrá sido impresa y se perdió? ¿O no era lo suficientemente "real" para Tichý? En las fotografías del rollo que la preceden y continúan se ve a la misma chica, pero su cabeza esta cortada por el marco; en estas dos fotos Tichý se focalizó en sus abundantes pechos más que en su expresión. Quizás la foto soñadora del medio fuera accidental, un atisbo, un momento fugaz.

Un tercer ejemplo interesante nos muestra a Tichý andando de acá para allá. Repara en una chica joven y la sigue, sacándole fotografías, una tras otra. Es el final del otoño, según lo evidencian los árboles. Tichý camina por el centro de la ciudad, errante, en busca de vistazos interesantes de la realidad, o de la belleza. Varias mujeres atrapan su interés; les saca una o dos fotos. De repente se fija en una joven morocha vestida con campera de cuero, pollera de color claro y chalina de lana negra. La fotografía desde atrás, tiene piernas muy lindas. Ella dobla en la esquina, él se aproxima caminando sobre la calle como

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



para tomarla desde un ángulo diferente. Ella se va, cruza la plaza; es su toma final, no le hemos visto la cara –una lástima. Súbitamente, regresa. Una toma frontal, tiene expresión dura, no muy bonita. No habrá impresión revelada de ella esta noche.

De los varios miles de películas, de las decenas de miles de fotos posibles, Tichý solamente reveló hasta ahora un par de miles de fotografías, de las cuales apenas una parte se conservan y el resto fue arruinado por la lluvia, el fuego o las ratas. Quizás algún día, una vez indexados todos los negativos, cuando se disponga de un panorama completo de sus vagabundeos, podremos hacer un mapa de su mundo y comenzaremos a entender sus decisiones. Pero a partir de aquellos ya inventariados podemos comenzar a construir una imagen de este hombre en andrajos, retirado del mundo, que busca incesantemente la belleza. No hay agresividad de su parte, apenas se esconde; como un corresponsal de guerra protegido de la balacera por su cámara, Tichý confía en que su apariencia lo proteja de cualquier peligro. Él flota a través del mundo sin temor.

Escudriñando los rollos de película se puede hacer un listado de sus sitios favoritos, de los lugares que más a menudo ha visitado, donde más probablemente encontró material para su búsqueda: la pileta de natación, donde –eventualmente persona non grata– tiene que hacer las tomas desde bastante lejos, detrás de un alambrado que a menudo se hace visible como una impronta sobre los cuerpos fotografiados, o a distancia, desde detrás de unos árboles; el campo de deportes, donde hay chicas agitadas, haciendo ejercicio; las calles del pueblo; la parada de micros; el café-bar; la tienda de zapatos; y de vez en cuando algún paisaje del vecindario. Pero también cuenta el internado donde estudian las chicas, a las cuales fotografía desde los postigos entreabiertos, y, de noche, la pantalla de su aparato de televisión. Tichý puede ver los canales austriacos (Kyjov está a sólo cuarenta kilómetros de la frontera), cuyos programas son más vivaces que los emitidos por la austera televisión checa. Es probable que la mayor parte de la desnudez en sus fotos, sino toda, provengan de escenas televisivas. De modo que los universos de Tichý son los espacios abiertos (la calle), los espacios públicos cerrados (la pileta de natación, el campo de deportes), los espacios interiores (tiendas, bares), y su pantalla de televisión. Dependiendo del espacio, él está móvil y deambulante (en las calles) o estacionado (en tiendas) o en unos pocos sitios selectos (la pileta); y sus sujetos pueden no darse cuenta que están siendo fotografiados (la mayor parte de la gente en las calles, las chicas del internado), o apenas darse cuenta, o pretender que no se dan cuenta (en las calles, en la pileta), o reconocer la presencia de Tichý e incluso hacer poses (la chica de la cervecería, pero también algunas de las chicas en la pileta). A cada conjunto de parámetros Tichý se adapta y toma posición en consecuencia, y sus fotos reflejan esa situación.

Lo que resulta fascinante de algunos de los negativos es que parecen películas, como cuadros en movimiento lento. La distinción entre la fotografía, una instantánea de inmovilidad, y la película, una imagen de movimiento, ha sido desdibujada por muchos directores de cine y muchos artistas contemporáneos. Nos encontramos "entre" ambas. Y es un ejercicio muy interesante reconstruir los desplazamientos de Tichý a través de la ciudad y ensamblar estas instantáneas montando una suerte de película. Por supuesto, se podría esperar lo mismo de cualquier tira de negativos, pero en el caso de la obra de Tichý se permite al espectador meterse en sus caminatas, en sus vagabundeos, mirar al mundo con sus ojos.

Consideremos brevemente cómo se vincula el deambular de Tichý con otras figuras claves del arte y de la literatura. La figura del paseante, del flâneur, originada en 1863 por Baudelaire en su libro *Constantin Guys, el pintor de la vida moderna*, donde describe derivas urbanas realizadas sin propósito alguno como una nueva forma de aprehender la realidad, de capturar su belleza: "Estar lejos de casa y sentirse como en casa en cualquier lugar; observar el mundo, estar

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

en el centro del mundo, y sin embargo pasar inadvertido para el mundo... El observador es un príncipe que disfruta de su incógnita allí donde va"[2]. Walter Benjamin expandió esta idea en sus ensayos sobre Baudelaire, insertando al flâneur en el contexto de la sociedad y la economía del siglo XIX[3]: "Que tantos otros vayan a atender sus asuntos cotidianos; el hombre ocioso puede consentirse las derivas del flâneur solamente si ya está *fuera de lugar*"[4]. Y, "en el flâneur, el goce de observar prevalece sobre cualquier otro"[5].

Más recientemente, los situacionistas introdujeron la idea de deriva, el lento y ocioso vagabundear sin rumbo por la ciudad, donde el caminante sigue las solicitaciones urbanas y descubre claves en los encuentros azarosos. Antes que ser prisionero de la ruta y la rutina cotidianas, que rueda repetidamente por el mismo camino en la compleja cuadrícula de la ciudad, el caminante que anda vagando, el que deambula, debería seguir sus antojos y sus emociones y considerar las situaciones urbanas de una forma nueva y radical. Guy Debord y sus amigos plantearon una forma de aproximación psico-geográfica a la ciudad que es aplicable a las jornadas de Miroslav Tichý a través de Kyjov[6]. De Jean-Jacques Rousseau a Louis Aragon, de Edgar Allan Poe a Robert Walser, son muchos los autores que han celebrado las virtudes del pasear, del derivar, y la apertura sensitiva a los estímulos externos que esa acción misma suscita[7].

Algunos artistas contemporáneos han desarrollado una estética del caminar por la cual el camino deviene parte del proceso y de la obra. Vienen a la mente los maestros del Land Art, especialmente Hamish Fulton, un "testigo del paisaje" que deja al lugar tal como estaba antes pero no sin tomar noticia del medio ambiente. En el espacio urbano, Gabriel Orozco se ha definido a sí mismo como un "peatón del mundo" que da vueltas por la ciudad atrapando eventos y movimientos azarosos, y usándolos como material crudo para sus obras. Para él, ir a la deriva es la glorificación del ocio, de un estado de la mente en la cual se rehúsa todo objetivo, toda eficiencia; prefiere apoyarse en la casualidad y el riesgo a fin de cosechar todo tipo de imágenes. En el caso de Francis Alÿs, si bien él también camina continuamente por la ciudad, lo hace con un propósito, aunque bastante absurdo, como lo es el empujar un bloque de hielo hasta que se derrite. Quizás él sea menos un caminante que un *arpenteur*, un topógrafo: "Tantas maneras de trabajar en la ciudad y de poner a la ciudad a trabajar –más precisamente su orden, su organización–, canalizándola hacia una dirección inesperada, incluso inaceptable". Sophie Calle contrató a un detective privado para que la siguiera por París un día entero y para que fotografíe sus acciones y desplazamientos (*La Filature*, 1981). Inspirado por el cuento de Edgar Allan Poe, "El hombre de la multitud", Vito Acconci fue siguiendo a personas azarosamente por horas hasta que se metían en un espacio privado (*Following Piece*, 1969). No obstante, la performance de Acconci sólo está documentada por sus notas y dos fotografías.

Estos ejemplos nos ayudan a poner la obra de Tichý en perspectiva. Sus obras no representan exactamente una performance pero tampoco son solamente un corpus de fotografías. De modo parecido, en su película experimental *L'homme du Pincio*, el director de cine Alain Fischer filmó a un hombre caminando por Roma sin propósito alguno, días tras día; un desconocido, un hombre levemente psicótico que se comportaba de forma extraña. Fischer acumuló más de sesenta horas de filmación a lo largo de dos años. A la película nunca se le dio final, la obra siempre siguió en curso, y el artista eventualmente devino parte de la obra, tan desquiciado el uno como la otra: "Interesado por los sujetos de esta película y de otras anteriores, siguiendo sus derivas, filmándolos todos los días, algunas veces por largos períodos, yo vivía de acuerdo a sus horarios, a sus hábitos, a sus rumbos, a sus comportamientos. Transformándome, mientras los seguía y los filmaba, en cautivo de ellos, me estaba transformando al mismo tiempo en una persona extraña, inocente y sospechosa, como ellos".

La figura del flâneur se adapta particularmente bien a la fotografía, como ya lo hizo notar Susan Sontag: "El fotógrafo es una versión armada del caminante solitario que cruza el infierno urbano, reconociéndolo, acechándolo, es el paseante voyeur que descubre la ciudad como si fuera un paisaje de extremos voluptuosos"[8]. En lo que ha sido acuñado como "fotografía callejera", los fotógrafos abandonan el estudio, se echan a las calles, dan vueltas para capturar la belleza del mundo. Al igual que Tichý, muchos fotógrafos han confiado en los encuentros para construir un cuerpo de fotografías de mujeres, a menudo "robadas" en momentos en que la presencia del fotógrafo les pasaba desapercibida. Entre tantos que podrían mencionarse, en primer lugar se me ocurre el catalán Joan Colom, quien durante varios años dio vueltas por la zona roja de Barcelona todos los sábados y domingos, con la cámara pendiendo negligentemente de la mano, sacando subrepticiamente cientos de fotos de personas en la calle, de prostitutas y de sus clientes, como también de los habitantes de ese vecindario pobre. En conversación con la curadora Marta Gili, Colom le

2. Charles Baudelaire. "The Painter of Modern Life", en *Selected Writings on Art and Literature*. Traducido por P. E. Charvet. New York, Viking, 1972, páginas 395 a 422.

3. Walter Benjamin. *The Writer of Modern Life. Essays on Charles Baudelaire*. Compilado por Michael W. Jennings. Cambridge, Harvard University Press & Belknap Press, 2006.

4. Walter Benjamin. "On some Motifs in Baudelaire", en *The Writer of Modern Life. Essays on Charles Baudelaire*. *Op. cit.*, página 88.

5. Walter Benjamin. "The Paris of the Second Empire in Baudelaire", en *The Writer of Modern Life. Essays on Charles Baudelaire*. *Op. cit.*, página 98.

6. "La deriva significa tomar noticia de la forma en que ciertas áreas, calles o edificios resuenan en los estados de ánimo, de las inclinaciones y deseos, y buscar razones para el movimiento más que aquellas otras para las cuales fue diseñado un determinado medio ambiente. Es usar el medio ambiente para los propios fines, buscando no solamente la maravilla tan amada por los surrealistas sino también promoviendo una perspectiva invertida que afecte al entero mundo espectacular". Sadie Plant. *The Most Radical Gesture: The Situacionist International in a Post Modern Age*. New York y Milton Park, Routledge, 1992.

7. Jean-Jacques Rousseau, *Las ensoñaciones de un paseante solitario*; Louis Aragon, *El campesino de París*; Edgar Allan Poe, *El hombre de la multitud*; Robert Walser, *El paseo*.

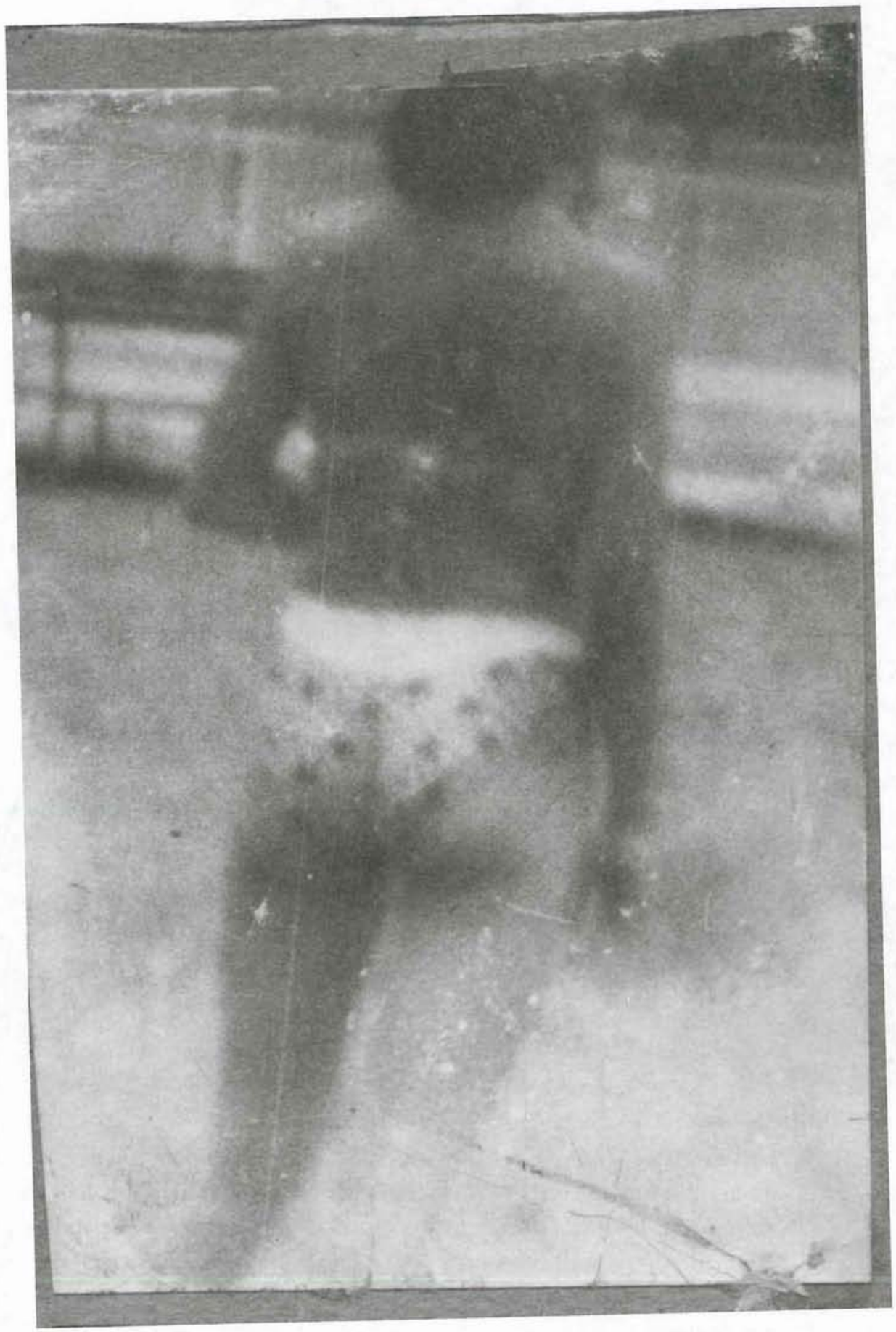
8. Susan Sontag. *On Photography*. New York, Farrar, Strauss and Giroux, 1977, página 55.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

dijo: "Yo caminaba por las calles y fotografiaba la gente. Lo más importante es que andaba por mi propia cuenta. Necesitaba la completa atención de todos mis sentidos. Para mí, este vecindario era como una escena teatral por donde transitaba gente muy distinta. Yo no quería exponer mis fotos. Sólo quería tomarlas, revelarlas, imprimirlas y guardarlas en una gaveta"[9]. Colom es un hombre de clase media, de apariencia respetable, contador público de profesión (no tiene un carácter parecido al de Tichý), pero reveló en sus prostitutas barcelonesas el mismo tipo de belleza melancólica que Tichý capturó en las mujeres de Moravia. Aunque se podría volver a trazar los vagabundeos de Colom por el Barrio Chino de la misma manera que los rumbos de Tichý por Kyjov, más difícil es hacerlo con los recorridos de Garry Winogrand por la ciudad de New York. En tiempos de estrés o depresión, Winogrand caminaba furiosa y azarosamente por Manhattan y por poco no lanzaba su cámara en la cara de cualquier mujer atractiva que encontraba en su camino. Sus fotografías del álbum *Woman are Beautiful* tienen un trasfondo de violencia, un implícito de posesión, de deseo; crean una atmósfera menos serena que las fotografías de Tichý o de Colom.

Jacques-Henry Lartigue fue, al igual que Tichý, un gran admirador de las mujeres y un caminante incansable. Si bien, en tanto dandy elegante, ciertamente no se parecía a Tichý, también él recibió reconocimiento como fotógrafo sólo al final de su vida. No sorprende que una galería de Londres haya apareado sendas obras fotográficas en una exposición del año 2006. Por el contrario, el fotógrafo holandés Gérard Petrus Fiéret se parece a Tichý y se viste como él, un Diógenes retirado del mundo. Aunque similarmente obsesionado con el cuerpo y la belleza de las mujeres, la mayor parte de sus fotografías han sido tomadas en colaboración con ellas; unas pocas son también fotografías callejeras tomadas aparentemente al azar durante paseos hechos sin propósito fijo por las calles de La Haya. Comparte con Tichý una misma cualidad poco ortodoxa, el aprovechamiento de los accidentes sucedidos durante el revelado y la impresión. Tal como dice Tichý: "Las imperfecciones son parte del asunto… Algo bello y perfecto no tiene interés para nadie".

Sigmar Polke fue uno de los primeros artistas que quiso ser, deliberadamente, un "fotógrafo malo" por medio de la manipulación, en todas las formas posibles e imprevistas, de toma, revelado e impresión. Algunas fotos suyas, como la serie de las peleas de osos, en Kabul, poseen la misma extrañeza que encontramos en las de Tichý: manchas, arrugas, huellas digitales y todo tipo de aquello que el pionero de la fotografía William Henry Fox Talbot llamó "incidencias de circunstancias inusuales" y "hechizos de nuestra 'magia natural'"[10]. Deambulando por las calles para encontrarse con vagos y "dege-



9. Marta Gili. "Barrio vencido, barrio ganado. El Raval de Joan Colom", en Joan Colom. *Les gens du Raval*. Gottingen, Steidl, 2006, páginas 10 a 15.

10. William Henry Fox Talbot. "Some Account on the Art of Photogenic Drawing". Presentación leída en la Royal Society el 31 de enero de 1839, en Larry J. Schaaf. *Out of the Shadows: Herschel, Talbot and the Invention of Photography*. New Haven, Yale University Press, 1992, páginas 6 y 51.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



nerados" en el poco respetable barrio de Bowery o topándose con gays en un dudoso bar de Sâo Paulo, Polke los fotografiaba, pero la alteración deliberada del proceso de revelado transformó radicalmente la realidad, dejando a la representación apenas reconocible. "Cuando Polke mira la película expuesta en el cuarto oscuro, alarga secciones y las somete a manipulaciones mecánicas y químicas, por lo tanto, y por segunda vez, se observa a sí mismo mirar"[11]. Las fotografías de Polke no son representaciones de lo real sino, más bien,

11. Bice Curiger. "Cross-Fire Photography", en *Sigmar Polke Fotografien*. Baden-Baden, Baden-Baden Staatliche Kunsthalle, 1990, página 21.

"recetas para incitar al alma"[12]. Algo no muy distinto de la indiferencia de Tichý con respecto a sus fotografías una vez impresas, Polke se interesaba primariamente en el proceso –en la transformación–, algunas veces ni siquiera se molestaba en revelar o fijar las impresiones; él no estaba concernido por lo que "había sido", con los recuerdos de un momento ya pasado, sino con aquello en lo que se había transformado, con el presente.

Al observar, en los negativos de Tichý, sus paseos sin dirección en busca de belleza, me vino a la memoria un pequeño libro, *Zen en el arte del tiro al arco*, escrito por el filósofo alemán Eugen Herrigel, que vivió en Japón entre las dos guerras mundiales. Aprendió el arte de la arquería como un modo de comprender la filosofía Zen. Escribió que, para llegar a dominar el tiro con arco, hay que olvidarse del arco y de la flecha. El arte debe ser sin arte, la arquería debe llegar a ser logro interno en vez de habilidad técnica; los gestos no deben hacerse con un propósito, intencionadamente, sino como si fueran comandados por una fuerza interior. Cuando Tichý nos dice, "tu forma de pensar es demasiado abstracta... Eso sucede sin esfuerzo alguno de mi parte", resuena el eco de un maestro zen: "Ése es justamente el problema, haces un esfuerzo para pensar en ello… El arte verdadero es sin finalidad, sin objeto… Lo que se interpone en tu camino es que tienes una voluntad demasiado intencionada. Piensas que lo que no haces tú mismo no sucede"[13]. Para Tichý, como es evidente por su forma de tomar fotografías y por lo que hace con ellas, la técnica y el "arte deliberado" no son importantes. Una vez tomadas las fotografías, impresas, enmarcadas, perdían toda importancia, transformándose algunas veces en pienso para ratas o en combustible para la hoguera; perdían todo significado material. Lo que se puede ver en sus negativos tan perceptiblemente como una filigrana en una hoja de papel es la importancia pura del proceso de tomar fotografías, el proceso de recrear una realidad, el combado del arco en sí mismo.

[*Traducción de Christian Ferrer*]

12. Maria Morris Hambourg. "Polke's Recipes for Arousing the Soul", en *Sigmar Polke. Photoworks: When Picture Vanish*. Los Angeles, Museum of Contemporary Art, 1995, páginas 37 a 57.

13. Eugen Herrigel. *Zen in the Art of Archery*. New York, Vintage Spiritual Classics, Ramdon House, 1981, páginas 21 y 31.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



MARGARITA MARTÍNEZ
JACQUES LACARRIÈRE
PAUL VEYNE
GLEN W. BOWERSOCK
JUAN FRANCISCO MARTOS MONTIEL

Los entregados

Paganismo, resplandor y sangre en la Antigüedad

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Quimeras
de incandescencia y redención

Margarita Martínez

En el silencio sombrío de una cueva; en la ondulación hiriente del desierto; entre las paredes bastas y comunes de una habitación; detrás de la circularidad de la existencia cotidiana; aureolados por pactos secretos, a veces de a dos, cuerpos desmembrados, divididos, llevan adelante prácticas antiguas. Son prácticas que implican un uso extremo del cuerpo o un doblez del cuerpo mismo; a su sentido cotidiano de posesión, de continente, de fuerza de trabajo o de modo de ser, se agrega una dimensión a contramarcha que lo deja como hilacha o como puente. Tal vez los usos extremos del cuerpo nunca hayan implicado otra cosa que una inmensa tensión interior descargada sobre la fragilidad del punto fijo que es la existencia de la carne. Algo perverso se juega en la conciencia de esa descarga sobre la fragilidad; se relaciona con la voluntad y la potencia, con el dominio del otro o de sí mismo, pero sobre todas las cosas con una voluntad de disidencia, incluso de abdicación. Experimentar con el propio cuerpo no es someterlo a prácticas donde una conciencia distanciada compararía beneficios y riesgos; es ocupar una posición sin práctica posible, ponerse en juego como se encarna la colisión con otros cuerpos en la fugacidad de los cruces; convertirse en cenizas, en ruinas. De allí que toda posición extrema del cuerpo sea imposible de incluir en un orden de la plena legalidad. Ni su explicación social, ni biográfica singular, hacen entrar el hecho de su exposición en una lógica que la salve, más cuando un ordenamiento moderno de la duplicidad supone que de los límites del cuerpo podría surgir una imagen indeleble y más genuina de la propia vida que fuera redención de sus imposibles, como si se pudiera alcanzar una justificación propia en una serie de vivencias mudas –porque no se exhiben y por eso más poderosas–, o en otras donde el cuerpo se agita en la pérdida de la conciencia de sí, o en las que se sale del cuadrilátero donde el estado moderno lo obliga a desplegar sus pasiones. Entre ellas está prohibido el sufrimiento voluntario, tan patológico como el goce sobre la crueldad, tan inseguro como el abismo sobre el cual la sociedad puede balancearse sólo de modo colectivo. Por eso la batalla de los cuerpos asume hoy el carácter del silencio: no meramente de lo privado sino de lo que se enmarca en el secreto cuando consiste en un rigor consigo mismo (del orden de la propia verdad, que no es la verdad pública), en el desborde de los marcos corrientes, en el rechazo al justo medio de la moderación. No es contradictorio que hoy como nunca antes los individuos se relacionen a través de sus imágenes a fin de modelar una verdad social que hable de ellos mismos y compongan discursos referidos a la importancia de ser, y de cómo ser. Pero una época prolífica en discursos sobre la identidad puede estar ocultando la temblorosa búsqueda de una miríada de identidades anheladas, sustanciales, sin las cuales la vida no tiene sentido alguno. Más o menos buscadas, más o menos requeridas, no tienen que ver con la puesta en acto de un yo ficcionalizado al modo del relato, como lo es todo discurso académico o toda colección de imágenes propias que operen como ilustración de la vida. Ese pequeño mundo ilustrado sigue siendo una parte y solamente una de ese otro mundo bastante más violento y que consta de un espesor contra el cual no pueden arremeter las políticas de ensueño y proyección implicadas en la autoexhibición. Formas de "encontrarse" de eclosión más reciente (los discursos sobre las identidades, los estudios de género) son otras tantas maneras de dejar en evidencia que la primera opacidad de la que se trata es la que concierne al tipo de identidad de la que se habla: la del "objeto" (sujeto objetivado), la del que "habla" (pero en ese afuera que es la vida), la de quien enuncia (dentro de la institución que lo soporta), y así sucesivamente. Pero más notorio todavía es el pedido de reconocimiento y de inclusión en el mal llamado hoy "orden burgués", cuyo triunfo hace décadas deriva en la aspiración colectiva al derecho al consumo. Guiados por principios hedonistas o autoeróticos, todas estas formas epocales no resuelven el problema que consiste en que, finalmente, hay que exponerse para forzar torpe y culpablemente los abismos del afuera. De eso no se habla ni esa autoimaginería se exhibe. A lo sumo se trata de poder elegir los matices de la exposición, el tipo de presión de la realidad sobre la carne, porque en eso se juega una verdad de clases. Cuando el individuo se tensa a sí mismo voluntariamente en experiencias de dolor o de evasión expresa una autenticidad construida en base al desacuerdo con lo existente, que no es negación de lo real. Muy por el contrario, la presión sobre el cuerpo es más sencillamente percibida como lo real desde el momento en que provoca conmoción y altera el camino prefijado por el propio designio. De modo colectivo, este tipo de experiencias no son enunciables porque tocan una mala conciencia colectiva introyectada respecto a lo que puede, debe o quiere un cuerpo. La violencia debe ser borrada; siglos ha que el Estado asumió como parte del pacto colectivo hacerse cargo de las funciones de vigilar y castigar para descargar la responsabilidad de los particulares, aunque al Estado, todavía, no se le pueda reclamar un derecho a

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

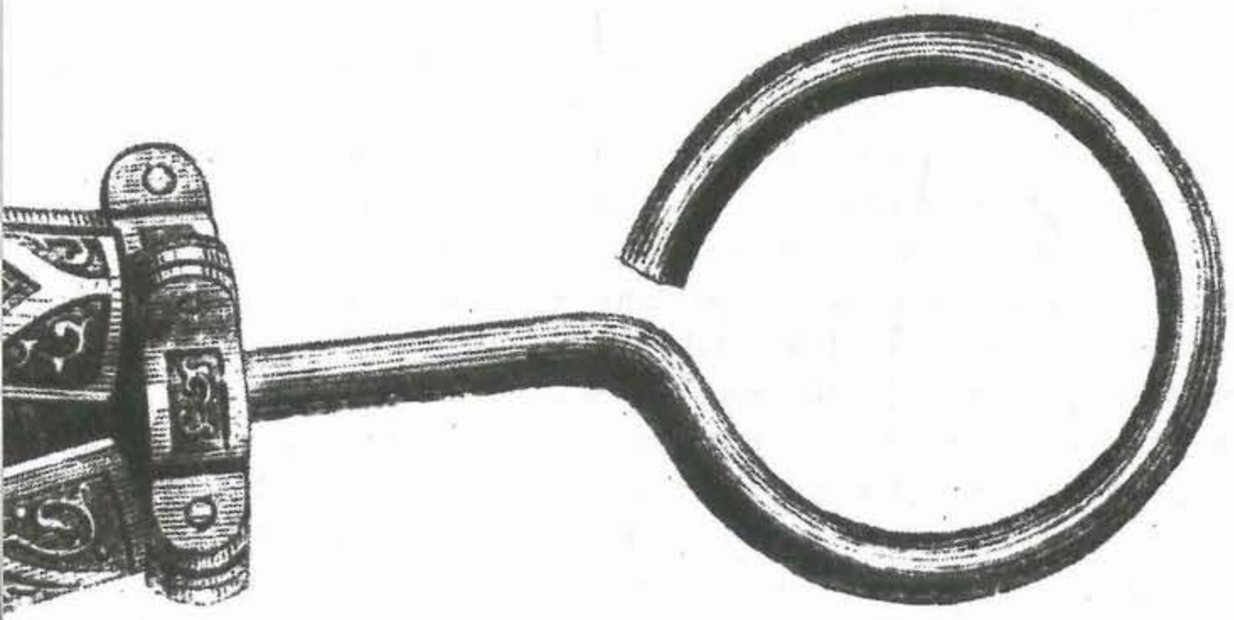
la felicidad en cuya búsqueda los hombres se hunden partiendo de su propia historia y en ausencia de respuestas.

Ciertas experiencias límite del cuerpo, propiamente humanas, son asumidas hoy como actos censurables de destrucción de sí que no dejan de tener lugar para horror y solaz de la sociedad entera. Son circunscriptas a nivel individual y en grado extremo llegan a constituir un caso que puede seguirse como una ficción cualquiera (el artista malogrado, el asesino pasional, el joven perdido, el que ama la tortura); consumidas de modo grupal forman parte del más remanido entretenimiento de masas. Más cerca de excitar la pulsión escópica que la catarsis, son pie para la solidificación de discursos morales que rigen una sociedad bien pensante (o bien actante) al mismo tiempo que ofrecen la promesa tácita de un acto soberano con su respectiva moraleja. Por eso su destino es el silencio y la propia conciencia sobre ellas se afirma en su rasgo de excepción. En términos generales, si la exposición del cuerpo implica una parte alta de autodestrucción, por esta misma razón no resulta disculpable, ni siquiera cuando expresa un destino prefigurado y no elegido. Otras formas de usos extremos del cuerpo, que subordinan la autodestrucción a una finalidad ligada con la estética de la sensación, obedecen a un patrón de búsqueda de un bienestar masivo. Tampoco se aprueban pero son mejor toleradas como modos de fuga. Si esto es posible, es porque desde hace milenios las experiencias extremas del cuerpo tienen en común la voluntad de abandono momentáneo o definitivo del mundo (la profesión, el trabajo, la familia, el círculo social, o este mundo a secas), tentación de la que ningún hombre parece estar exento y que forma parte de un acuerdo tácito innombrable. Estos movimientos de fuga, asociables a una política de la propia verdad sólo en tiempos muy recientes, hacen aparecer como autodestrucción lo que no es más que venganza sobre la parte propia que colabora en sostener lo existente como tal, y que de repente es leída como farsa. Así aparecen otras formas de exposición del cuerpo, inevitables y cíclicas, donde la propia autenticidad se pone en jaque. En ese sentido son quimeras construidas desde el cuerpo, ángeles custodios del instante listos para hacer saltar del espejo del futuro una astilla de auténtico flagelo.

Una vez borrada de lo aceptable la dosis de violencia intrínseca al hecho de estar en el mundo, la búsqueda de la felicidad anida en un cuerpo al que no se renuncia como fuente de bienestar, incluso bajo la intención de huida de lo existente; por eso la ascesis es una de las prácticas que a nuestros ojos resultan más ajenas. Cuando toda posibilidad de libertad –y no sólo una de las posibilidades– se resume en la expresión "qué hacer con el propio cuerpo", cuando el mundo deja de ser objeto de reflexiones o meditaciones para pasar a ser un reservorio de sensaciones, esa búsqueda, a tientas, mal podría aliarse a una política de los derechos. No se pueden garantizar los resultados para sí en un mundo dominado por la lógica de prevención de riesgos, ni se puede apaciguar la conciencia individual justificando una búsqueda que pone al



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



yo en primer plano en el marco de discursos que se centran en la preocupación por lo comunitario y colectivo. De este hiato emergen las experiencias extremas sobre el cuerpo, viejas figuras conocidas que pertenecen a tiempos que hoy nos parecen enrarecidos, tiempos cuyos valores no son los nuestros y que sin embargo dejan relatos que nos resultan cercanos, a pesar de que la falta del componente hedonista o calculante nos los haga más asimilables al sacrificio.

En este dossier presentamos cuatro textos que son testimonio de formas desmesuradas de exposición y tensión del cuerpo. El primero es una selección tomada del libro de Jacques Lacarrière, *Los hombres ebrios de Dios* [*Les hommes ivres de Dieu*], dedicado a narrar las experiencias extraordinarias vividas por algunos hombres en los desiertos de Egipto y el Sinaí en los siglos III y IV de nuestra era. El desierto, lugar de lo inmutable, es sede aquí de una de las más insólitas aventuras que haya emprendido el espíritu humano: el éxodo del yo a través de planicies de arena y sal donde nada humano puede crecer en la búsqueda de una purificación que se alcanza encontrando, paradójicamente, la ilusión y el espejismo. Tránsito por el desierto no quiere decir viaje por el desierto; el tránsito es un viaje interior en la inmovilidad a partir de sucesivas capas de mortificación física que se despliega en un recorrido simbólico hasta lograr la disolución de cualquier fantasma de yo. Anacoretas, estacionarios, estagiritas, comedores de raíces buscaron en el desierto una morada donde poder contener el angosto e infinito espacio de una espera. Por eso la visión del anacoreta (en verdad un mundo de visiones simétricas: la que cree percibir el solitario, la que buscan los ojos enceguecidos bajo el sol de los desiertos, la que indagan todos en el cielo o lo inconmensurable de la arena, la que todos esperan, la que salva) puede ser la respuesta a un llamado, una pulseada contra la ilusión de lo que engaña o una fidelidad a lo que trasciende. Así Lacarrière sigue como una sombra a esos hombres que no pudieron sospechar la proyección ni la significación históricas que iba a tener la fuga al desierto y lo hace solapando impresiones y bosquejos extraídos de testimonios de época leídos no en lo que tienen de verídico sino en lo que tienen de verosímil. Donde encuentra que el relato es tipificado, o responde a los más trillados criterios hagiográficos de la época, se preocupa por ver qué era lo posible de modo tal de capturar una verdad que se desprenda no de la historicidad de todas las experiencias recogidas sino de un cúmulo de esperanzas más determinantes todavía que lo constatable. El libro, desde este punto de vista, es un encuentro "personal" con esos hombres prácticamente imposibles de reconstruir en sus monólogos íntimos a partir de una documentación presentada con enorme rigor. Respecto de ellos, y sobre la base de huellas testimoniales, fraguadas o no, *Los hombres ebrios de Dios* acopia, sin pretensión de analizarla, la "vocación de fuego que los ha arrojado en todo momento hacia los márgenes grávidos de la historia", esa circunstancia por la cual sus cuerpos recibieron una onda voluptuosa que reclama lo impreciso: las medias sombras, las meditaciones solitarias de los atardeceres, las divagaciones nocturnas, las palabras recitadas como oraciones internas para salvarse del mundo. Pero es una voluptuosidad de látigo: las llagas que provoca el sol lacerante, el hielo de la noche, el golpe de la arena, la torsión del hambre, el imantamiento del sueño dibujan un escenario que bordea lo alucinatorio. Frente a él, en palabras de Lacarrière, hay que buscar la parte de historia y de verdad contra el texto mismo si se quiere entender un éxodo interior que nos sigue interpelando desde los retratos que componen los vestigios de aquellos rostros, desde las efigies mudas impresas en anécdotas y mosaicos que sólo nos dan fe de la existencia de sus ojos huecos, de sus cabelleras hirsutas, de su delgadez extrema o de la fiebre por la cual eran consumidos. Ignora si fueron locos o santos, si están del otro lado del mundo o si viven en una peligrosa proximidad interior respecto de cada uno de nosotros. Por esa razón los fragmentos seleccionados (sin criterios que respondan a una gradación de fuentes o al seguimiento de tal o cual personaje, falsario, auténtico o constatado) son sólo una pequeña muestra de la audacia de estos cuerpos en llamas. Su título, "la blanca y serena abstracción del desierto", es una imagen de Lacarrière de gran condensación respecto de la reducción del mundo y del cuerpo en los claroscuros del propio paisaje interior, porque la experiencia del cuerpo es también, a su modo, una abstracción convocada para preservarlo de la ruina del sujeto.

El segundo texto es una breve entrevista a Paul Veyne a propósito de la institución romana de la gladiatura como otro modo de entrega voluntaria del cuerpo. No se trata de las soledades del desierto, ni de la fuga del asceta frente a la columna de peregrinos, sino del paisaje público y la exposición total para ser aclamado y honrado con una bolsa de monedas de oro o, en el peor de los casos, degollado después

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

de bajar la cabeza. ¿Qué entrega del cuerpo se produce aquí en aras de la gloria, la admiración, por un oficio que sólo en raros casos promete ser la "libertad"? La gladiatura es un inmenso ejercicio de crueldad, de los espectadores con los combatientes, de los combatientes entre sí, pero un ejercicio sin embargo voluntario y por eso difícil de apresar para la mirada moderna. Quien se expone no necesariamente requiere fortuna pero se arriesga a una suerte enmascarada bajo la forma del mérito, pues, como recuerda Veyne, no debemos pensar en un combate de virtuosos de las armas sino en una prueba de desgaste de dos o más cuerpos bajo un cielo de gritos que miden, en última instancia, su resistencia. Quizás el combate de gladiadores juegue también, como la escena del anacoreta, un episodio de renuncia a la vida cuyo premio, en caso de sobrevivir, es una trascendencia del orden del relato (y en este sentido no es superadora de otras disyuntivas presentes en la épica antigua). En todo caso, Veyne toca una fibra obviada cuando recuerda que el enrolamiento al cuerpo de gladiadores no era obligatorio, y cuando subraya que el placer del público por ver el rostro de un hombre que se debate de modo íntimo frente a la muerte es capaz de renacer como deseo secreto y sublimado. Más bien, lo que Veyne pone en primer plano es la existencia de una pasión puesta en juego en el desguace carnal, o en su posibilidad, aliada a la máxima exposición de un juego dado el todo por el todo. Por eso rubricar el fin de la gladiatura con el signo de la piedad es olvidar que las pasiones desplegadas en la arena están tan vigentes como aquellos mecanismos surgidos de retóricas culturales altamente elaboradas que moderan o reprimen su expresión. Desde este tipo de retóricas, la gladiatura resulta incomprensible más en su carácter voluntario que en el fanatismo de su escena, más en el misterio de la entrega de esos hombres cuya finalidad no termina a comprenderse, ni se sostiene si se pone en palabras, que en su traducción a sus finalidades políticas. El gladiador, hoy, sólo podría ser comprensible como víctima de ciertas circunstancias sociales, a pesar de ser un personaje que se resiste, justamente, a tal rebajamiento.

El comentario de Glen Bowersock nos habla de la relación en el mundo grecorromano, aunque particularmente griego, entre hombres y muchachos adolescentes a partir de dos libros recientes que ponen en primer plano el detalle de las formas sexuales que acompañaban estos vínculos. Además del hecho abundantemente trabajado de que la sexualidad entre hombres pudiera ser considerada más verdadera en un camino de formación que la relación heterosexual con fines de reproducción social y biológica, le interesa recordar a Bowersock que no se trataba necesariamente de parejas formadas por muchachos jóvenes y adultos, sino muchas veces de adultos libres. Hay que recordar que en el mundo griego y romano el parteaguas moral se afincaba más en la división activo-pasivo que en la división entre sexos, y que se trataba de un tipo de amor, o de sexo, cuya explicitud importaba demasiado como para emplear eufemismos. No se trataba de algo antinatural desde el momento en que no atentaba contra las reglas sociales; solamente alcanzaba el rasgo de monstruoso quien se vanagloriara de obtener placer de la pasividad. Y sin embargo, tanto en el mundo griego como en el romano (con diferencias en las que no se ahonda aquí) muchachos jóvenes se entregaban incansablemente a adultos maduros, en el caso romano reemplazados por esclavos cuando llegaban a la madurez, adultos a quienes proporcionaban placer (eso era lo importante) más allá de que lo obtuvieran (y en eso eran perdonables mientras no fueran, en efecto, maduros, y mientras no cambiaran sexo por dinero). En este sentido, sólo por ser pasivo debía avergonzarse un adulto que se encontrara en una relación que hoy calificaríamos de homosexual masculina, puesto que la forma viril debía expresarse siempre de modo activo. En palabras de Paul Veyne, quien también ha trabajado el tema, se trata de una extraña cartografía de los placeres y las infamias derivada no solamente del supuesto carácter machista del mundo antiguo sino de su odio por la blandura y de su hábito esclavista, y sobre todo de la asunción del deber de entregarse del jovencito todavía no emancipado, continuidad y ratificación del señorío del jefe de familia expresado como el derecho a "tomar placer" cuya contratara era el "orgullo de dar placer".

El último texto que compone el dossier, escrito por Juan Francisco Marcos Montiel, se opone a los anteriores en su carácter más claramente académico. Relata, en este caso, el sacrificio del cuerpo bajo la entrega a cualquiera, la prostitución femenina a cambio no meramente de dinero sino como ofrenda a algo sagrado que no parece poder alcanzarse de otro modo. La "prostitución ritual", una práctica extendida en el Asia Menor, en algunas ciudades-estado griegas e incluso en la Mesopotamia, supone precisamente el desconocimiento del recién llegado, su carácter de destinado. Al igual que en los ejemplos anteriores, la espera induce un estado espiritual y voluntario como preludio a la metamorfosis; es un tránsito marcado por la devoción que hace anidar la trascendencia entre espera y acontecimiento acelerado, y que –como rito de pasaje– resulta en una transformación de los propios atributos, aunque de modo secundario. Como toda ceremonia social, la prostitución sagrada es a su manera pública porque, carezca o no de testigos, está a la vista de los dioses y se hace por la comunidad toda; se antecede de signos premonitorios y se prorroga en otros tantos confirmatorios en un movimiento que transforma un cuerpo disponible para todos en un cuerpo sacrificado. El efecto de la entrega debe ser un cambio en el carácter de las cosas que supone un desdibujamiento ostensible de los protagonistas, a quienes conocemos apenas de modo anónimo; no hay relato de un camino evolutivo interno porque no compete a la eficacia de un acto que no es heroico al modo de la hazaña del héroe. Muy por el contrario, una mujer encarna la posición de receptáculo desmarcando cualquier carácter electivo de sí misma y del hombre que le toca en suerte a fin de garantizar una continuidad de orden cósmico o comunitario saliendo, a través de ese acto, de la moral de costumbres propia de su estado y de su clase (o más bien: porque pertenece a cierto estado y cierta clase tiene sentido el movimiento excepcional que al refutarlos, los ratifica). En ese sentido, la prostitución sagrada evoca tiempos en los que el cuerpo femenino podía ser considerado en parte posesión individual y en parte posesión colectiva como garante de una continuación del orden de lo vivo que excede las consideraciones sociales que hoy se pueden aplicar a los derechos particulares.

Los cuatro momentos evocados no suponen la felicidad, sino que representan modos de entrega llevados a límites donde esos hombres singulares se desdibujan salvo en un rasgo capital: el de ser activos hacedores de un principio en el que encuentran su propia y secreta redención.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

La blanca y serena abstracción del desierto

JACQUES LACARRIÈRE

El desierto occidental de Egipto no es de arena, sino de sal. Mar mineral y blanco cuya costra endurecida es insensible a los vientos y resuena en algunas partes como una catedral de cristal. Océano cubierto de sedimentos fosilizados, de cortezas inmemoriales, como si las batallas de los oleajes y de la tierra, la mutación de los elementos, hubiera encontrado allí el campo de su reposo. En un mundo así, el hombre es casi una excrecencia inútil, una presencia absurda. Y no puede vivir más que convirtiéndose él mismo en peso muerto del tiempo, en el hibernador de un perpetuo invierno. Es la razón por la cual durante tantos siglos este lugar extremo fue habitado sólo por fantasmas hirsutos, sombras harapientas, engaños de seres humanos que los testigos de entonces denominaron "atletas del exilio", y que yo he denominado *hombres ebrios de Dios*.

❦

Aislarse del mundo, romper con la sociedad del propio tiempo; no hay nada de insólito en pensar, como hicieron los eremitas, que sólo fuera de la sociedad se puede encontrar la respuesta al problema del destino humano. Es una actitud de las más naturales en la medida en que toda sociedad altamente civilizada engendra inevitablemente una franja antisocial donde figuran como hermanos el eremita y el que está fuera de la ley. No hay que sorprenderse de ver, aquí y allá, a estas dos actitudes marginales ubicadas en el mismo plano, porque de hecho nada las distingue radicalmente en su comportamiento respecto de la comunidad: refractario de los hombres o refractario de Dios, cada uno de ellos es antes que nada un rebelde a un orden que se juzga intolerable o perimido.

❦

La partida al desierto no es en ningún momento una vuelta a una vida supuestamente "natural" o salvaje, sino por el contrario la búsqueda de un modo de vida tan antinatural como sea posible.

Extraido de *Les hommes ivres de Dieu*. París, Fayard, 2000.

¿Por qué el desierto? A primera vista, esta pregunta puede parecer absurda. Egipto, al margen de las inmediaciones del Nilo, no es más que una soledad inmensa, y cualquiera que se aparte de las ciudades se ve reducido fatalmente a vivir en el desierto. Es lo que hacían, en época romana, los campesinos, los esclavos, los criminales que huían de los parajes habitados para escapar de las faenas, de los impuestos, de sus amos o de la justicia. Pero su estancia en el desierto era pasajera. En el caso de Antonio, esa partida adquiría un sentido completamente distinto, porque era menos la realidad concreta del desierto lo que lo atraía que su realidad simbólica.

❦

El desierto, antes que nada, es un lugar inhóspito, tórrido, donde nadie podría llevar una existencia normal. En el desierto el hombre está desnudo, capturado entre la tierra y el cielo, bajo el día extenuante y bajo la noche helada, prisionero de un paisaje abstracto que no es la imagen de ningún mundo familiar. El desierto es un lugar inhumano.

❦

Cuando hablamos hoy de vocación, olvidamos con frecuencia que se trata del término *vocare*: llamar. Una vocación es un llamado, una voz que nos incita –en la mayor parte de los casos que nos obliga– a seguir una voz determinada. Vía y voz: nos gusta en general jugar con el sentido de ambas palabras que revelan, en nuestra lengua, una similitud que no tienen en latín[1]. Sin embargo, ciertos autores antiguos –justamente los que escribieron las *Vidas* de los santos y los eremitas– percibieron dicha similitud entre voz y vía, entre llamado y camino. La voz, el llamado, es una palabra, una frase, un nombre, una sentencia que de pronto dan vuelta una vida y pueden en tan sólo algunos instantes convertir a un fuera de la ley en un anacoreta.

❦

Antonio hará, durante veinte años, lo que se podría denominar la experiencia de

1. [N. de t.] *Voie* y *voix*, respectivamente, de igual fonética en francés.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

lo real y lo ilusorio: distinguir detrás de las múltiples figuras que dibujan su imaginación y su espíritu alucinados alrededor de él, bajo el sol o por las noches, los que son los verdaderos signos de Dios.
Por mucho tiempo, es decir por exactamente veinte años. Durante veinte años no vio a nadie, se alimentó exclusivamente de pan y agua, durmió de dos a tres horas por día. Bajo el cielo tórrido, bajo el cielo estrellado, Antonio está solo.

❦

"No dormir", "permanecer despierto", "velar", son recomendaciones constantes de los grandes ascetas, recomendaciones que evidentemente hay que comprender tanto en sentido propio como en sentido figurado. El sueño arrastra al asceta a un mundo de ilusiones y de errores: al reino de Satán. Cada hora de sueño traba su liberación espiritual. Se dormirá lo estrictamente necesario y, si es posible, sin acostarse, para evitar los sueños y el ablandamiento del reposo: sentado, acuclillado, o incluso de pie, adosado contra un muro. En los futuros monasterios pakomianos, esta regla se aplicará estrictamente: los monjes dormirán siempre sentados en sillas bajas, sin acostarse.

❦

Los rezos se hacían de pie, inmóvil, con los brazos en cruz. Esta postura, destinada primitivamente a luchar contra el sueño, terminó por convertirse en muy habitual, al punto de constituir por sí misma una ascesis particular, que se podría llamar con el nombre bárbaro de *estacionarismo*. El estacionarismo consistía en permanecer inmóvil la mayor cantidad de tiempo posible con los brazos en cruz o elevados, a veces con una carga suplementaria en la espalda. Se puede ver el sentido simbólico de esta postura: el asceta se convierte en tan inmóvil y silencioso como un muerto, puede abolir en él toda percepción del mundo exterior, al punto de que, en Siria, un cierto Jacobo de Nísibe se dejará amortajar por la nieve sin notarlo.

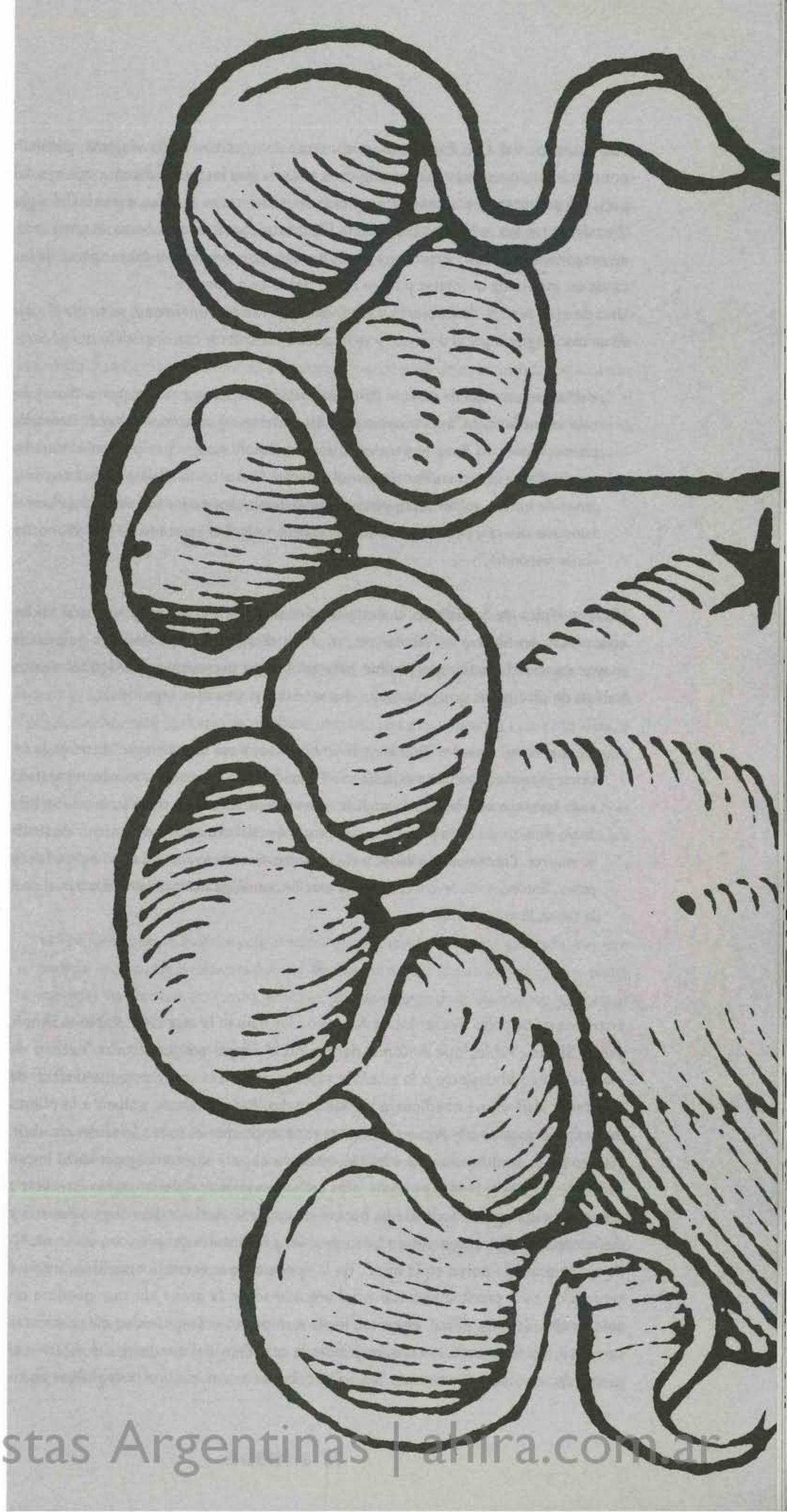
❦

Basta con reír en el desierto (o incluso sonreír) para ver disolverse el beneficio de largas ascesis y mortificaciones. Reír es asociarse, aunque más no sea por un corto instante, con las alegrías dudosas del mundo profano, volver a caer en las redes del "siglo", descuidar la propia salvación.

❦

El único peligro de una vida ascética llevada en la soledad del desierto es el orgullo: orgullo de poder dominar el propio cuerpo más de lo necesario, de abolir totalmente la servidumbre de la carne, de querer vivir a partir de esta tierra como un ser inmaterial.

❦



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Los desiertos del Alto Egipto, prácticamente inaccesibles a los viajeros, pasaban por contener anacoretas más prodigiosos todavía que los de las demás regiones del país, y los relatos que comenzaron a circular sobre estos ascetas a partir del siglo V están entre los más atrapantes de la literatura copta. El anacoreta se convierte, en estos textos, en un personaje apenas humano, que vive en la mayor parte de los casos en medio de animales y huye hasta del "olor a hombre".
Uno de esos textos, descubierto y traducido por Robert Amelineau, se titula *El viaje de un monje egipcio por el desierto*, y se lo puede considerar como modelo del género.

> Había un anacoreta de nombre Pafnucio. Habló a los padres que amaban a Dios, y he aquí lo que les dijo: "Soy Pafnucio y, un día, sentí en mi corazón el deseo de irme a las profundidades del desierto para ver si encontraba allí a algún monje. Caminé durante cuatro días y cuatro noches sin comer ni beber. El cuarto día, llegué a una caverna y, antes de entrar, golpeé a la puerta según la costumbre de los hermanos para que el hermano saliera y pudiera yo abrazarlo. Esperé. Golpeé la puerta hasta la medianoche: nadie respondió."

(Escena típica de la vida en el desierto. Era una costumbre muy habitual de los anacoretas no abrir a los visitantes, ni a los discípulos, sino dejarlos golpear la mayor cantidad de tiempo posible para probar su perseverancia. Algunos textos hablan de discípulos que golpeaban durante dos o tres días seguidos).

> Me dije en mi corazón: "Quizás no hay ningún hermano en este lugar." Entré en la caverna gritando: "¡Bendíceme, padre mío!" Cuando entré, miré a mi alrededor: vi sentado a un hermano en silencio. Extendí la mano inmediatamente, tomé su brazo. Se hizo polvo en mis manos. Palpé todo su cuerpo y vi que había quedado en esa posición desde su muerte. Contemplé alrededor y vi un manto. Cuando lo tomé, también cayó hecho polvo. Entonces me levanté, recé una oración, tomé mi manta, cubrí el cadáver, cavé la tierra, lo enterré. Salí.

❦

Entre los principales discípulos de Antonio, dos llaman la atención: Pablo el Simple y San Sisoes. Pablo, que Antonio denominó *el Simple* porque estaba "exento de malicia", llegó al desierto a la edad de sesenta años. Era un campesino dotado de una tenacidad y una obediencia a toda prueba. Para empezar, golpeó a la puerta de Antonio *durante tres días y tres noches* esperando que el santo le viniera a abrir. "Luego de lo cual Antonio lo admitió cerca de él para instruirlo y probarlo imponiéndole los trabajos más penosos y las órdenes más estrafalarias: tejer esterillas a pleno sol a lo largo de todo el día, hacer una canasta, deshacerla, volver a hacerla y deshacerla, etcétera; romper un tarro de miel y levantarla del piso con una conchilla sin que quede polvo en la miel". En la época en que escribía este libro, intenté reproducir esta prueba: levantar miel volcada sobre la arena sin que quedara un solo grano. Es muy difícil imaginar hasta qué punto una actividad en apariencia tan fútil moviliza toda la tensión y toda la atención del cuerpo y del espíritu al punto de sentirse enteramente "vacío" al cabo de menos de una hora. Es ese vacío –y el retiro de cualquier otro sentimiento además de la atención– lo que prepara al asceta para otros ejercicios. Pablo el Simple obedece. Obedece todas las órdenes, incluso las que no se le dan. Un día en que Antonio hablaba en su celda con unos visitantes, Pablo planteó una pregunta tonta y Antonio, molesto, le dijo que se callara. Pablo se calló. Un día. Dos días. Una semana. No habló más con nadie, y Antonio le preguntó por qué. "¿No me dijo que me callara el otro día?" respondió Pablo el Simple. Y Antonio exclamó: "Éste nos supera a todos". Esta anécdota –que son de las que no se inventan– muestra cuál era el principio de la enseñanza en el desierto: suprimir en el discípulo toda reacción individual o afectiva, reprimir todo juicio o todo espíritu crítico, obedecer pura y simplemente para abolir los impulsos siempre nefastos del Yo. Pablo, al hacer y deshacer sin cesar la misma canasta durante varios días, alcanzó los límites mismos de toda obediencia, allí donde ésta limita precisamente con el absurdo.
San Sisoes, él también, vivió en la montaña de Qolzoum con Antonio. Pablo había llevado muy lejos la virtud de la obediencia. Sisoes llevó muy lejos la virtud de la humildad. Si la práctica de la obediencia limita a veces con el absurdo, la de la humildad conduce hasta los confines de la abyección. Estos confines, es cierto, fueron alcanzados raramente en Egipto, salvo por San Sisoes que, dice Paladio, practicó toda su vida "el amor de la santa abyección", cuyo más caro deseo era

> Ser despreciado por todos.

Santa Isidora, mencionada en la *Vida* copta de Teodoro, vivió en el primer monasterio de mujeres fundado cuando todavía vivía Pakomio, cerca de Tabennesi. Por amor a la humildad, simulaba la locura y la posesión. Tenía una única preocupación, dice la *Vida* de Teodoro, "*ser siempre despreciada*". Entonces pasaba sus días en la cocina del monasterio, con la cabeza cubierta de harapos, con los pies descalzos, alimentándose "de migas de pan que levantaba del piso con una esponja, y de los restos de comida de las ollas". Episodio bastante frecuente en la vida de los santos a partir del siglo IV, sobre todo en Siria. Hay aquí una suerte de ascesis última en el sentido de que, al castigar su propio cuerpo, se apunta de hecho a castigar al propio ser social, a excluirse de la sociedad, *permaneciendo en el seno de la sociedad misma*, lo que no puede hacer, evidentemente, el anacoreta. Es la razón por la cual, en los siglos subsiguientes, cuando este tema se haya hecho más preciso, se ubicará a los "santos simuladores", como se los podría denominar, no ya en el desierto ni incluso en los monasterios, sino en el medio de la ciudad (como Marcos el Loco en Alejandría, o Simón Slos en Antioquía), o incluso en el seno de su familia (como San Alexis).

❦

Entre esa multitud de ascetas, es difícil elegir cuál fue (o cuáles fueron) los más representativos. El anonimato en el cual vivían, la preocupación por acceder a lo impersonal, hicieron que sea arbitrario querer distinguirlos unos de otros: ayunos, vigilias nocturnas, oraciones a pleno sol o meditaciones en la sombra de una gruta, los gestos del asceta son idénticos para todos. Los días en el desierto se suceden unos a otros y se parecen. Algunos, sin embargo, dieron a su ascesis un tono

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

particular, San Pior, por ejemplo, que durante cincuenta años se alimentó con un pequeño pan y cinco aceitunas por día, y los comía "caminando, porque –decía– comer debe ser algo pasajero". Se puede ver aquí un estado espiritual frecuente en el desierto: la interpretación literal del sentido de los símbolos.

❦

Pero como la mayor parte de estos anacoretas eran iletrados y con frecuencia muy ingenuos, cometen malentendidos habituales acerca del sentido simbólico de tal o cual palabra o acto de alguien que los precedió, y toman todo "al pie de la letra". Así San Pior, a quien se le dijo que "comer debe ser algo pasajero", deduce que hay que comer siempre "mientras se pasea".

❦

En el extremo oriental de Wadi-an-Natrun, a una quincena de kilómetros más al sur, el nitro desaparece poco a poco, el suelo se hace menos duro. Se deja cavar con más facilidad, con lo cual numerosos ascetas cavaron agujeros recubiertos de ramas y palmeras o de cañas para protegerse del sol, o se instalaron *debajo de la tierra*, en cavidades tan estrechas que apenas si podían darse vuelta en ellas. Es el famoso desierto de las Celdas (en griego: *kellia*) donde Paladio permaneció tres años como discípulo de Makario el Joven.

❦

Los lugares son, a veces, símbolos ellos mismos. En los desiertos de Egipto donde todo se parece en apariencia, algunos adquirieron más que otros una significación simbólica. El desierto de Nitria, para Rufino, ya era un lugar de purificación. Pero a dos días de marcha hacia el sur, se encontraba otro desierto que escondía a los ascetas más austeros y más inaccesibles: el desierto de Sceta (en copto: desierto de Shiît). Allí vivía Makario el Viejo, que fue el primero en instalarse allí..

❦

Contemplemos su retrato atrapante, o más bien la imagen atrapante que nos ofrece Teófanos el Griego, en el siglo XIV, en la iglesia de la Transfiguración de Novgorod. En el rostro del asceta, quemado por el sol y por los vientos, velado por largos cabellos, no se ve angustia alguna, ninguna alegría, nada que recuerde al hombre de carne y de deseo, sino por el contrario esa *hésychia*, esa "tranquilidad del alma", ese "silencio del corazón y de los pensamientos" a los cuales llegan a veces los anacoretas después de años de oraciones y ayunos. No es el hombre Makario ni el asceta Makario el que fue pintado por Teófanos, sino una proyección del hombre interior, el hombre despierto que se oculta detrás del hombre "dormido", según los términos de los grandes anacoretas.

❦

También Makario se va a ir lejos de Sceta, lejos de la multitud de visitantes y de discípulos, a buscar esa *apatheia*, ese desprendimiento del cuerpo y del espíritu en donde "uno descansa de uno mismo", se aventura lejos en el desierto, ora día y noche, completamente solo. No del todo, sin embargo. El desierto tiene una vida secreta que se revela poco a poco a quien tenga la fuerza para entreverla o esperarla.

❦

Ese cambio radical transforma en primeros a los últimos de este mundo explica por cierto muchos de los aspectos de las vocaciones súbitas de los campesinos por el desierto. Son factores que juegan un rol determinante en la vida de un hombre, incluso si no es siempre consciente a la hora de la elección. El desierto dio al campesino, al *fellah*, al esclavo, lo que "el mundo nunca había podido y querido darles: una dignidad de hombre y, quizás, el prestigio de un santo".

❦

La reclusión no fue un modo de ascesis particular de Siria. Juan de Egipto, en Tebaida, y los anacoretas del desierto de las Celdas vivían en reclusión en cavernas parecidas a "agujeros de hienas". Pero los sirios intensificaron este género de ascesis y, sobre todo, la practicaron de manera permanente. En la *Vida de Makario el Joven*, se dice que Makario se retiraba una vez por año, durante cuarenta días, a su agujero del desierto de las Celdas. En Siria, por el contrario, Teodoreto y Juan Moschos mencionan a ascetas que viven en reclusión varios años seguidos.
¿En qué se encerraban? La mayor parte del tiempo en casuchas muy estrechas que construían ellos mismos y donde, en principio, no veían a nadie. Un discípulo les llevaba algo para beber y para comer, una o dos veces por semana.
Así, la casucha de San Marciano era

> tan pequeña que no bastaba para él solo. Porque, estuviera de pie o acostado, siempre padecía mucho. No podía estar de pie sin que su cabeza tocara el techo, y no podía extender los pies cuando estaba acostado, porque el largo de la casucha no igualaba al de su cuerpo.

Otro, San Acépsimo

> cuya reputación estaba extendida en todo Oriente, se encerró en una casucha sin ver ni hablar a nadie. Recibía lo que se le daba para vivir a través de un pequeño agujero que no estaba hecho de manera recta, sino oblicuo, para que no se pudiera ver a través de él el lugar en que se encontraba. Su alimento consistía en lentejas húmedas que le llevaban una vez por semana. En cuanto al agua, salía por la noche para buscarla en una vertiente cercana, tanta como precisara.

Esta reclusión se acompañaba evidentemente del silencio más absoluto. El recluso vive en la oscuridad, no ve a nadie, no habla con nadie. Es por excelencia una ascesis de repliegue integral sobre sí mismo, más clara todavía en el caso de ese Santo

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Salaman, señalado por Teodoreto, que

> Se encerró en una casita de un barrio situado en las orillas del Eufrates, donde clausuró todas las ventanas y las puertas y donde recibía una única vez, a través de un agujero que había hecho bajo tierra, de qué alimentarse durante todo el año, sin hablar nunca con nadie.

Aquí se trata casi de una regresión al estadio animal, con entierro de alimentos e hibernación anual. Otros, para encerrarse, preferían los troncos huecos. Algunos árboles, como los cedros y los plátanos, tenían un tronco lo suficientemente amplio como para contener a un hombre de pie, sentado o acuclillado, convirtiéndose así en el lugar ideal para la reclusión. Así ocurre con esos dos ascetas, David y Adolas, mencionados por Juan Moschos, que vivían uno y otro cerca de un barrio en las orillas del Eufrates

> encerrados en el hueco de un plátano

Donde Adolas

> hizo hacer una ventanita por la cual se comunicaba con aquellos que venían a él

Así igualmente San Marón, que

> pasó once años en un árbol hueco

Y, más tarde, en el siglo IX, uno llamado Lucas instalado en Asia Menor, cerca del monte Olimpo

> en el interior de un árbol hueco.

Había por supuesto reclusos que se instalaban en tumbas, como aquel San Jacobo, descripto por Teodoreto, que pasó varios años en un sepulcro antes de convertirse en estacionario, y ese San Sisino que pasó tres años en una tumba

> sin sentarse, sin acostarse, ni dar un solo paso.

E incluso otros, señalados por Evagro el Escolástico en el siglo VI, en su *Historia Eclesiástica*, que:

> Se encierran en celdas tan bajas y angostas que no pueden estar ni de pie ni acostados con comodidad. Así, se retiran en antros y cavernas bajo la tierra donde pasan su vida en agujeros con los animales.

Pero el más extraño recluso de toda Siria fue sin duda ese San Talelo que visitó Teodoreto y que encontró ocupado leyendo los Evangelios en una colina llena de olivos e higueras, en el interior de una especie de jaula hecha

> Con dos ruedas, cada una de dos codos de diámetro, que él sujetaba con clavos y clavijas, hechas de placas separadas unas de otras, y suspendida de tres grandes ganchos. Y lo encontré sentado en ese espacio, que no tiene más de dos codos de alto y uno de ancho, donde pasó dos años completos a pesar de que no pudiera levantar la cabeza y que estuviera obligado a tocarse las rodillas

Pasar la vida acuclillado en un árbol o una jaula, con la cabeza gacha y el cuerpo doblado en dos, no parecía todavía suficiente a ciertos ascetas para asegurar su salvación. A estas reclusiones inauditas, agregaron ciertos "refinamientos". Pasemos sobre los ayunos, que eran evidentemente de lo más austeros y giraban a veces hacia el masoquismo puro y simple, como ese San Sabino, que no contento con permanecer inmóvil en su cabaña

> afligía su cuerpo por medio de austeridades extraordinarias. Porque no comía ni pan ni ninguna otra cosa que se coma con pan, y vivía solamente de harinas que ponía a remojar en el agua, y dejaba mezcladas durante un año, a fin de que tuvieran un malísimo olor y tuvieran gusto a podrido.

Uno de los refinamientos más habituales consistía en llevar cadenas de hierro, a veces muy pesadas, que hacían extremadamente penosa la posición de pie. San Acépsimo, por ejemplo, estaba cargado con tantos hierros "que estaba obligado, cuando salía para ir a beber, a caminar en cuatro patas". Tanto que una noche, un pastor lo tomó por un lobo y por poco le arroja una piedra y, cuando al día siguiente, fue a buscar al santo para hacerse perdonar

> supo que había obtenido su perdón no por alguna palabra que le hubiera dicho el santo, sino porque lo escuchó mover las manos en la sombras de su encierro

Otro, San Eusebio, llevaba todo el tiempo

> Veinte libras de cadenas de hierro y agregó las cincuenta que llevaba el divino Agapo, y las ochenta que llevaba el gran Marciano y pasó tres años con esas cadenas en medio de un lago reseco.

San Simón se distinguió muy pronto de otros monjes por austeridades tan imposibles que se le suplicó, educada pero firmemente, que abandonara el monasterio. Obedeció inmediatamente, y

> se fue al lugar más desierto de la montaña, encontró un pozo seco que no era muy profundo y al cual bajó para cantar alabanzas a Dios.

No estuvo mucho en ese pozo: cinco días como máximo, porque los monjes de Teleda, tomados por el remordimiento, fueron a buscarlo y lo encontraron en el fondo del pozo.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Lo retiraron con inmensa dificultad, dado que era más difícil salir que meterse.

A partir de ese día, Simón abandonará definitivamente la vida cenobítica para vivir como anacoreta y entregarse, con toda tranquilidad, a ayunos y mortificaciones aterradoras. Para ello, se instalará primero al pie de una montaña sita al pie de Telnesin, pueblo al noreste de Antioquía, donde se hará amurar en una cabaña para la Cuaresma y se quedará cuarenta días sin tocar los panes que se le habían dado, tanto que cuando se derribó la puerta al finalizar los cuarenta días

Se encontró al santo acostado en el suelo, sin palabra ni movimiento, como privado de vida.

Tres años más tarde, se instalará en la cumbre de esa montaña, en un lugar llamado hoy Qala'at Sema'an (el castillo de Simón) donde construyó una celda de piedras secas y se hizo

Una cadena de hierro de veinte codos, uno de cuyos extremos ató a su pie y el otro a una enorme piedra a fin de no poder salir de sus límites, incluso si quería.

Y allí

Sin que la cadena a la cual estaba atado pudiera impedir que sus pensamientos volaran hacia el cielo

Se ocupaba sin cesar

En contemplar con los ojos de la fe y del espíritu las cosas que están sobre los cielos.

❦

Luego de su estancia en la celda de piedras, se instalará sobre una columna para escapar de las interrupciones de los visitantes, algunos de los cuales ya se disputaban fragmentos de sus vestimentas. Pasará de allí en más, a los ojos de toda Siria, por un hombre "que habla con Dios". Su primera columna, sin embargo, no lo acercaba mucho al cielo: sólo tenía cinco metros de alto. Pero luego se establecerá en columnas de seis, luego de once metros. La última columna, sobre la cual murió en 459, a la edad de setenta años, en Qala'at Sema'an, tenía aproximadamente veinticinco metros de alto, "ya que el deseo que sentía de volar hacia el cielo hacía que se alejara siempre de la tierra".

La base de esa columna existe todavía en Siria, en el mismo emplazamiento en que murió el santo, cercana a la inmensa basílica que se edificó en su memoria y de la cual quedan todavía hoy vestigios importantes. Esta columna se terminaba, en su cúspide, por una plataforma de cuatro metros cuadrados de superficie, lo que le permitía al santo estirarse. De hecho, pasaba sus jornadas de pie –inmóvil– rezando o adorando y dormía sentado, apoyado en la pequeña balaustrada que hizo construir a lo largo de la plataforma para no caer en caso de vértigo. A veces ocurría, dice un pasaje de su *Vida*, escrita por su discípulo Antonio, que pasaba jornadas enteras parado sobre una sola pierna. En esas condiciones, los miembros anquilosados del asceta rápidamente se cubrían de llagas y úlceras que se infectaban rápidamente. Simón, que permanecía día y noche expuesto a todas las intemperies, vio un invierno que su muslo se pudría de tal manera que

Sacó de él gran cantidad de gusanos que caían de su cuerpo a sus pies, de sus pies a la columna y de la columna al piso, donde un joven llamado Antonio, que lo servía y que vio y escribió todo, juntaba a pedido suyo esos gusanos y se los volvía a alcanzar, momento en que Simón los volvía a colocar en sus llagas diciendo: "comed lo que Dios les ha ofrecido".

Cuando no ocupaba su tiempo en volver a poner los gusanos en sus llagas, Simón, durante el día

Estaba expuesto a la vista de todo el mundo, como un espectáculo tan nuevo y maravilloso que colmaba todos los espíritus de un asombro inusitado. O bien se inclinaba para adorar a Dios, o bien permanecía de pie la mayor cantidad de tiempo posible. El número de sus adoraciones era tan grande que muchos se entretenían contándolas. Uno de los que me acompañaban contó un día hasta doscientas cuarenta y cuatro, luego de lo cual dejó de contar.

Y Teodoreto agrega que en el transcurso de sus adoraciones,

Simón llegaba a tocar con su frente los dedos de sus pies, porque como sólo comía una vez por semana, su vientre era tan plano que no tenía ninguna dificultad en doblarse.

En cuanto a sus noches, Simón no las invertía para nada durmiendo, sino orando

Con las manos en alto, desde la puesta del sol hasta su salida al día siguiente, sin cerrar nunca los párpados, ni sin buscar el menor reposo.

❦

Había a veces, en la colina de Telnesin, verdaderos tumultos, al punto de que un día Teodoreto por poco se ahoga entre la multitud de adoradores de Simón. La mayor parte de ellos se queda horas enteras mirando al santo, y el discípulo del estilita tiene grandes dificultades en dispersarlos y hacerlos volver a su casa cuando cae la noche. Tal devoción iba a producir, después de la muerte de Simón, ocurrida en 459 (según las indicaciones de la *Vida* siríaca), disturbios serios alrededor de su columna, dado que fue necesaria la intervención de seiscientos soldados de Antioquía para proteger el cuerpo del santo de los sarrasinos que llegaron para apoderarse de él.

❦

Una de las paradojas de la vida en el desierto –donde el asceta debía purificarse de la ilusión, según el precepto de Evagro el Póntico– pretende que en realidad viva en un

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

mundo de ilusiones continuas. El desierto es un lugar abstracto, un lugar de pruebas, pero es más todavía: una tela de fondo –como virgen, infinita– donde los espectáculos y los combates del cielo, entre los ángeles y los demonios, continúan hasta llegar a la tierra. Para purificarse de la ilusión, el asceta debe hacer tabula rasa de los valores y sistemas, pero también de las *formas* del mundo profano. Así todas las apariencias del desierto: esas criaturas antropoides que se mezclan con los eremitas, esas visiones que se hacen y deshacen frente a sus ojos, esos monstruos que vienen para hechizarlo, son formas nuevas, que no deben nada o casi nada a las del mundo cotidiano.

❦

El diablo "nació" en el transcurso de los primeros siglos del cristianismo, y es casi contemporáneo de los primeros anacoretas del desierto.

❦

Todas las tentaciones y luchas de los santos del desierto oscilarán sin cesar entre esas dos representaciones del poder diabólico: entre el horror y la belleza.

❦

Un simple rechazo del asceta no basta. Para vencer al demonio y mostrarle que uno no es tonto frente a sus trampas, se deben cumplir ciertos gestos precisos –un signo de la cruz, por ejemplo– o pronunciar ciertas palabras: tal o cual pasaje de los Evangelios murmurado rápidamente.

❦

Recorre continuamente los desiertos bajo los rasgos de una mujer extraviada que solicita al asceta hospitalidad durante la noche, en la celda del monje y del asceta, en su corazón, inspirándole deseos punzantes, pensamientos vagabundos, remordimientos inciertos, indiferencia. A veces incluso el Diablo viene del pasado más lejano, como en esa admirable tentación de San Pacón, donde aparece como una imagen entrevista durante la infancia, un recuerdo fugitivo que él creía olvidado y que emerge bruscamente del inconsciente, años más tarde, en la soledad del desierto

> Aunque tenga mucha edad y haya pasado cuarenta años de mi vida en esta celda pensando únicamente en mi salvación –dice un día San Pacón a Paladio– todavía sigo siendo tentado. Desde hace doce años, no hay un solo día, una sola noche en que no haya sido perseguido o atormentado por el demonio. Un día, se transformó en una joven etíope que yo había visto durante un verano de mi juventud cosechando espigas de trigo. Me pareció que venía a sentarse en mis rodillas. Excitó en mí un deseo tal de ofender a Dios, que me sentí ultrajado de dolor y le di una bofetada, luego de lo cual desapareció. Todavía dos años después mi mano olía tan mal que no podía soportar la pestilencia.

❦

¿Qué nombre dar entonces al demonio que los habita, que siempre los retiene sobre esta tierra, y qué rostro preciso puede adquirir este demonio? Se adivina la respuesta y ciertos textos –raros pero que no dejan dudas– la confirman. Una respuesta sorprendente pero esperada (porque allí está la suprema astucia del Maligno), dado que le ocurre a tal o cual asceta –que ve en el desierto acercarse a un visitante que presiente y que sabe que es el Diablo– que descubre, desde que está al alcance de la vista, que ese Visitante *no es otro que él mismo*, su propio doble que llega a su encuentro desde el fondo del horizonte.

[*Selección y traducción de Margarita Martínez*]



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Los gladiadores o la muerte en espectáculo

PAUL VEYNE

L'Histoire: ***¿Por qué la institución de los combates de gladiadores es única en la historia? ¿Qué la diferencia, por ejemplo, de un duelo a muerte o de una corrida?***

Paul Veyne: El duelo a muerte es algo muy serio cuyos raros testimonios están allí sólo para dar fe de la lealtad del combate, mientras que un combate de gladiadores era un espectáculo a igual título que el teatro o una carrera de carros. Para el gran público se trataba de divertirse, incluso –y sobre todo– si esos hombres morían en el transcurso de dicha atracción.

A veces nos vemos tentados por comparar la gladiatura con una corrida. Y sin embargo no tienen nada que ver. Asistir a una corrida de toros es ir a ver cómo hombres valientes se arriesgan de modo íntegro. Eso nos hace palpitar el corazón, pero no deseamos que esos hombres mueran. Y si eso ocurre o parece estar por ocurrir, lanzamos un grito de terror.

Por otra parte, ninguna imagen de una corrida representa a un torero atravesado por los cuernos; si sucediera, sería un escándalo. Mientras que las lámparas romanas, los bajorrelieves, las pinturas antiguas, representan casi siempre, con delectación, el momento en que un gladiador es degollado. Los que asistían a los combates de gladiadores tenían el placer de ver hombres matándose entre sí. Y si además los veían morir, tanto mejor era el espectáculo.

Evidentemente hay varios ejemplos de atrocidades en la historia. Pero la gladiatura tenía algo de particularmente cruel, y era el hecho de que consistía en hacer que dos hombres se mataran entre ellos de modo voluntario con la finalidad de divertir a otros.

L'H: ***¿Cómo y cuándo nació esta costumbre?***

P. V.: La gladiatura apareció en Roma en los últimos siglos antes de nuestra era. Es el desvío de una costumbre funeraria habitual en muchos pueblos. Cuando moría alguien importante, sucedía que, para mostrar su desesperación, la gente se arrancaba los cabellos, se hería, se cortaba un dedo frente a la pira del difunto, o incluso algunos hombres combatían cerca del sepulcro. Así ocurre en la *Ilíada* frente a la pira de Patroclo.

La gladiatura romana es la transformación en espectáculo puro, por puro placer, de esos duelos organizados en ocasión de los entierros. El cambio debió comenzar por los mismos combatientes: a los duelistas improvisados sucedieron profesionales, los gladiadores, que, como las lloronas, iban de funeral en funeral.

La política hizo el resto. En esos tiempos toda la población local asistía al cortejo fúnebre de un noble, y su heredero ofrecía al público un banquete funerario y un combate de gladiadores. Poco a poco esto sirvió como maniobra electoral: un gran señor era candidato a una elección; encontraba como pretexto el fallecimiento de uno de sus parientes, algunos meses o incluso algunos años antes, para organizar juegos de gladiadores en honor del difunto. La verdadera razón era, evidentemente, complacer al público y ganar votos…

Finalmente, el pretexto funerario desapareció completamente y los combates en la arena sólo fueron ocasión de disfrute popular. Pero su vocación original hacía de los combates de gladiadores espectáculos en principio privados. Mientras que otras atracciones –el teatro, las carreras del circo– eran organizadas y pagadas por el estado.

L'H: ***¿Cómo se desarrollaba un combate de gladiadores?***

P. V.: Había tres tipos de desenlaces posibles. O uno de los duelistas moría en el transcurso del combate, o los dos se mataban entre sí –conocemos un caso. O, finalmente, uno de ellos era derribado o herido, o bien caía por agotamiento y se confesaba vencido.

En este último caso, el combate se interrumpía y el vencedor se entregaba a la decisión de los espectadores. Esto se hacía por medio del mecenas que ofrecía el espectáculo y que lo presidía, o del magistrado que estaba obligado a ofrecer ese espectáculo pagándolo de su bolsillo para celebrar su entrada en funciones. El que presidía el combate, de acuerdo con lo que le gritaba el público, hacía el signo de dejar a salvo la vida del vencido, o de matarlo (con el famoso gesto del pulgar dirigido hacia abajo).

Si ambos gladiadores habían combatido bien, si su duelo había entusiasmado al público, la persona que presidía el espectáculo podía decidir celebrar el mérito del vencido concediéndole la gracia. Así lucharía en otras competiciones y se podría tener el placer de volver a verlo en la arena. Si por el contrario ambos hombres habían combatido sin ganas, dando la impresión de entenderse entre ellos, no se planteaba siquiera salvar la vida del vencido.

Entrevista publicada en Revista *L'Histoire* n° 290, septiembre de 2004, páginas 78 a 83.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

L'H: ***¿Cómo se daba muerte al vencido? ¿Se dejaba matar sin huir o sin intentar luchar por última vez?***

P. V.: Era degollado por su adversario. Y su honor se jugaba entonces en permanecer digno y valiente frente a su verdugo, en no huir de la sentencia del público, en no mostrar temor frente a la muerte y en dejarse abatir honorablemente.

"Un gladiador, incluso mediocre, no llora", escribía Cicerón. "Su rostro no cambia; permanece firme, extiende la garganta sin debilidad" (*Tusculanas*). Simplemente ocultaba el rostro detrás de su escudo para no ver llegar el golpe fatal. Para el público, lo apasionante era contemplar al vencido mientras esperaba la sentencia.

L'H: ***La arena era también el lugar en donde la gente se apretujaba para ver morir a un condenado después de un largo suplicio. ¿Es comparable este espectáculo a la gladiatura?***

P. V.: Sí, si con ello se quiere decir que involucraba el mismo placer: el de ver matar a alguien, placer común en mi opinión a la mayor parte de la población.

Lo que sin embargo era diferente era el pretexto de la ejecución. El suplicio al menos tenía una razón de ser, y era contemplar cómo la justicia pública caía con toda sus fuerzas sobre el condenado. Cuanto más fuerte golpeaba el representante del poder, más horribles eran los golpes que dirigía, y más probaba esto que se ejercía justicia y se hacía reinar el orden. Y el objeto de castigo era un criminal que bien merecido lo tenía. Mientras que la muerte de un gladiador no estaba justificada bajo ningún pretexto.

L'H: ***¿Se podían considerar los duelos de gladiadores como de utilidad pública, en el sentido de que canalizaban la violencia de la población sirviéndole de válvula de escape?***

P. V.: No creo demasiado en este tipo de interpretaciones utilitarias. Me parece que las películas pornográficas incitan más a hacer el amor que a calmar nuestros ardores. Lo mismo ocurre con los espectáculos violentos. No creo que las películas de horror apacigüen las pulsiones agresivas de la gente, creo más bien que ofrecen nuevas ideas.

En cambio, se puede decir que los combates de gladiadores tenían una utilidad política, en el sentido de que mostraban que el poder, cuando quería, no dudaba en hacer correr sangre, lo cual era eficaz, especialmente en el mundo griego, que no estaba acostumbrado a los métodos autoritarios de Roma.

L'H: ***¿El que presidía el espectáculo podía tomar una decisión contraria a la que reclamaba el público?***

P. V.: Sí, ocurría con frecuencia que lo hiciera. Podía perdonar la vida a un gladiador al que el público pedía ejecutar en nombre de sus ideas sobre el deporte. O por el contrario, si era un sádico que no ocultaba que lo era –lo que estaba muy mal visto, porque era contrario a la dignidad impasible de un personaje de rango– hacía degollar a la mayor cantidad posible de combatientes, cualesquiera fuesen los pedidos del público. Es el caso del emperador Claudio (41-54 d.C.) que tenía la mala reputación de deleitarse haciendo matar a la mayor cantidad de hombres que pudiera.

Finalmente, ocurría que el que presidía el combate era más o menos avaro: cuantas más víctimas había, más caro le costaba el espectáculo. O bien el mecenas era propietario de los gladiadores, y en ese caso hacerlos matar era equivalente a perjudicar su propio capital, o bien los había alquilado, y entonces debía reembolsar al propietario el valor de los gladiadores que había sacrificado.

Por otro lado, el mecenas se convertía en doblemente popular si ofrecía al público los cadáveres que éste reclamaba y si le probaba que estaba listo para sacrificar su propio dinero para complacerlo. En aquellos tiempos, ése era el precio con el que un notable rico hacía carrera política.

Así fue como en Lyon, el gran sacerdote del culto de los emperadores dio, un día, el espectáculo de 32 combates, de los cuales ocho era *sine missione*, es decir, debían terminar obligatoriamente con el degollamiento del vencido. Al menos un combate de cuatro terminó entonces con la ejecución del vencido, lo que estaba bastante bien de parte del gran sacerdote, que tuvo ocho cadáveres que reembolsar al tratante de gladiadores.

L'H: ***¿Cómo se convertía uno en gladiador? Cuesta imaginar que haya habido hombres con vocación para un oficio así...***

P. V.: Eran especies de skinheads. Existen en toda época individuos de este tipo psicológico. Camorreros, marginales surgidos de todos los horizontes sociales y culturales. Entre ellos encontramos a antiguos esclavos tanto como a miembros de buenas familias. Los más célebres se llamaron Hermes, Spiculus, Columbus, Calamus...

Había incluso entre los gladiadores individuos surgidos de una categoría marginal: los homosexuales. Ahora bien, el hombre que ama a los jovencitos, al mismo tiempo que tiene una componente femenina, puede ser particularmente valiente y viril. Estos hombres buscaron refugio en una escuela de gladiadores donde pudieran escapar del prejuicio que los perseguía y compensar su feminidad con virilidad suicida. Se sabe, en fin, que hubo mujeres gladiadoras en incluso enanos... Pero era rarísimo y sólo daba lugar a parodias cómicas o paradójicas.

Cuando alguien sentía la vocación de gladiador, iba a buscar a un agente especializado, un *lanista* (que significa "carnicero"). Éste lo tomaba por contrato, luego lo alquilaba o vendía a los mecenas adinerados que deseaban hacer un regalo a su ciudad ofreciendo un espectáculo de gladiadores.

L'H: ***¿Qué encontraban los gladiadores de tan atrayente en esta nueva condición? ¿El propio esclavo salía ganando verdaderamente?***

P. V.: Salía ganando, si tenía vocación. Primero porque ya no trabajaba. Y luego porque vivía en el cuartel de los gladiadores, con sus concubinas e hijos, libre de ir y venir.

Sea que los gladiadores provinieran de un medio acomodado o del mundo esclavo, lo que buscaban sobre todas las cosas era la celebridad, la pelea y el dinero. Porque cada vencedor recibía una bolsa de monedas de oro que se arrojaba a la arena después del combate. Finalmente, tenían todas las mujeres que deseaban, incluso grandes damas. Tanto es así que la malicia pública pretendía que tal príncipe imperial se parecía a un gladiador célebre... Dos rumores eran posibles: o la emperatriz se había acostado con el gladiador, o bien había soñado tanto con él en el momento crítico que había dado al feto el rostro del hombre de la arena.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

L'H: ***¿Cómo eran vistos los gladiadores por el resto de la población?***

P. V.: Como todos los marginales. Las personas "respetables" no los frecuentaban. Pero si uno formaba parte del "verdadero" mundo, aquel de las personas de las cuales se habla, era un honor codearse con ellos.

Como fuera, el gladiador suscitaba, como la sangre que hacía correr, sentimientos ambivalentes. Era a la vez una vedette que se admiraba, y un tipo humano que daba horror. Porque se veía en él a la vez a un asesino y a una víctima, a un suicida, a un cadáver ambulante, y en este sentido era de mal augurio, como el murciélago y el sepulturero.

L'H: ***¿Cuál era su formación? ¿Se aprendía a combatir?***

P. V.: Había verdaderas "escuelas de gladiadores" que eran también el lugar donde vivían, además de un lugar de aprendizaje y entrenamiento para el combate. Aprendían también a recibir el golpe fatal de un modo que honrara al deporte, al público y a ellos mismos.

El ejercicio consistía en una suerte de esgrima muy particular, especialmente en razón de la especificidad de sus armas. Eran muy pesadas y estaban ricamente decoradas –se las ha encontrado sobre todo en Pompeya– y no servían para la guerra. Había sables, espadas, tridentes, jabalinas y hasta redes.

El gladiador "pesado" estaba provisto de un equipamiento que lo protegía bien, pero que era muy pesado: un escudo, una coraza, canilleras y un casco completo, como el de nuestros motoqueros. El gladiador "liviano" iba casi desnudo, pero tenía la ventaja de la velocidad.

Estos hombres eran valientes, vigorosos, estaban ejercitados, a pesar de que hayan sido utilizados como esbirros de personajes políticos o militares, en caso de guerra civil o de batalla, e incluso como guardaespaldas. Durante el Bajo Imperio (192-476) prácticamente cada líder tenía su pequeño ejército privado.

L'H: ***¿Tenían un rol predeterminado en la lucha?***

P. V.: Sí. El reciario, por ejemplo, era un gladiador liviano que arrojaba una red sobre su adversario para aniquilarlo. Podía también mantener al otro a distancia con una horquilla de mango largo mientras intentaba alcanzarlo en el cuello. Pero si el gladiador pesado evitaba la red y arrinconaba al otro, este último no tenía chance alguna.

En mi opinión, el final del combate se debía más a la fatiga que a otra cosa. No hay que imaginar un duelo de esgrimistas. Se asistía más bien a una carrera de persecución en la cual al primero que se derrumbaba, por la fatiga o por la hipoglucemia, sólo le quedaba solicitar la gracia ante quien presidía el combate. Por otro lado, se ha descubierto recientemente que las pistas de los anfiteatros eran ovaladas: no solamente para permitir a toda la concurrencia seguir bien el combate, sino también para que los gladiadores tuvieran más lugar para perseguirse.

L'H: ***¿Qué se hacía con los restos mortales del vencido luego de un combate mortal?***

P. V.: Su cuerpo se tiraba a los cocodrilos fuera de la arena, como se hace en las corridas con el cadáver del toro, a través de la puerta llamada "fatal". Una vez verificado, por supuesto, que estuviera realmente muerto, cosa que se hacía quemándolo al rojo vivo. Luego el cuerpo era devuelto a la familia y enterrado en un cementerio específico de la profesión. Había incluso santuarios donde los gladiadores que llegaban a la edad de retirarse iban a dejar sus armas.

Se ha encontrado un buen número de tumbas de gladiadores con inscripciones que precisan el número de combates sorteados y que mencionan a quienes los lloraron. Así, en un epitafio que data del siglo de los emperadores cristianos hallado en la Italia romana, en Trieste, el mecenas Constantius hizo inscribir en la tumba que ofreció a dos de sus gladiadores: "A Decoratus, reciario que mató a Caeruleus y cayó asesinado él mismo. Fue el árbitro quien puso fin a sus días [entendamos que el árbitro había transmitido a los vencedores la orden de degollar a estos gladiadores dada por Constantius en persona] y la pira funeraria es la morada de ambos. Decoratus combatió ocho veces contra los reciarios [por lo tanto había sobrevivido a siete u ocho combates]. Es la primera vez que hace llorar a su esposa Valeria".

L'H: ***¿Quiénes iban a ver semejantes espectáculos?***

P. V.: ¡Todo el mundo! Todo el mundo se interesaba en ellos, incluso la alta sociedad, incluso los letrados. Había decenas de miles de personas. Venían desde lejos, desde las ciudades cercanas. En las gradas se apretujaban hombres, mujeres, niños. El espectáculo tenía tanto éxito que en Roma, por ejemplo, la gente comenzaba la espera frente al Coliseo desde la víspera por la noche. Tanto más cuanto que los combates de gladiadores eran bastante raros: tenían lugar una vez por año o incluso menos, a diferencia de las carreras de carros, que eran habituales.

Por esa misma razón el espectáculo era pago, al menos los mejores lugares. Algunos estaban reservados a los senadores, a la nobleza. Detrás de ellos se sentaban los ciudadanos vestidos con togas. Porque este tipo de atracción era equivalente a una ceremonia cívica y los espectadores debían estar bien vestidos para asistir; por lo tanto llevaban el traje ciudadano, que era la toga. En cuanto a las gradas más altas, se las dejaban a los pobres.

L'H: ***¿Y la piedad podía formar parte, en su opinión, de los sentimientos de los espectadores?***

P. V.: La piedad no. Es un sentimiento propio de la alta cultura y la cultura estaba poco extendida. Los que sentían piedad no iban a los combates de gladiadores. En cambio, lo que podían experimentar algunos espectadores era más bien el miedo por sí mismos a la vista de ese duelo sin piedad, a la vista de un inocente haciéndose degollar por nada. Y este sentimiento, en cambio, estaba ampliamente extendido, a pesar de que en las gradas los rostros tuvieran una expresión a veces cruel, a veces pasmada. Séneca fue uno de los raros hombres letrados que protestaron contra esta institución. Pero su protesta no era una tentativa de poner término a un abuso. Era simplemente deplorar la eterna locura humana. Lo que era mayoritario era la crueldad, el goce de ver correr sangre, el hecho de contemplar a un hombre morir, placer mucho mayor si el combate era largo. Recordemos a propósito una página célebre de las *Confesiones* de San Agustín: su gran amigo, el docto y refinado Alipus, se había negado siempre a asistir a los combates, pero un día se dejó arrastrar. Primero mantuvo los ojos cerrados, pero los abrió por sorpresa cuando la caída de un combatiente despertó un grito de todo el público. ¡Ah! "Ni bien vio la sangre bebió de un golpe la

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

ferocidad; en lugar de desviar su mirada, la fijó, se embriagó de voluptuosidades sangrientas; miró, gritó, se inflamó".

L'H: ***¿Los combates de gladiadores se extendieron fuera de Italia?***
P. V.: Sí, fueron un gran éxito entre los griegos. Aquellos griegos que rechazaron la institución lo hacían sólo por odio al imperialismo romano. Así el "buen" Plutarco escribió: "No confundiría, por cierto, a los nobles gladiadores griegos con estas bestias salvajes que son los gladiadores romanos".
El mismo éxito se produjo en Galia. En cambio, la gladiatura no arraigó nunca en países semíticos. Tuvo poco éxito en Egipto y en Siria, por ejemplo, porque esos países eran indiferentes a todos los espectáculos extranjeros, incluidos los "concursos" griegos, a saber el teatro y los "juegos" atléticos.

L'H: ***¿Cómo y por qué terminó todo esto? ¿Fue debido a la difusión de los valores del cristianismo?***
P. V.: La gladiatura desapareció muy lenta y dificultosamente: fue necesario un siglo para que se produjera su desaparición. Los últimos combates de los que tenemos datos tuvieron lugar después del 410, al menos en la misma Roma (que era, si puedo decirlo, el Vaticano del paganismo agónico). Y esto se realizó bajo impulso de los cristianos.
Pero no hay que equivocarse respecto de la visión que los cristianos tenían de los gladiadores: esos hombres no eran, para ellos, "víctimas de la sociedad" y de una civilización bárbara, sino asesinos profesionales. Lo que no era falso.
Si los cristianos prohibieron los combates de gladiadores, fue primero porque estaban en contra de los espectáculos en general: cuando la gente iba al espectáculo, se excitaba y dejaba de pensar en la salvación.
De ahí la jerarquía de los espectáculos. Los más peligrosos para el alma no eran, para los cristianos, los combates de gladiadores, ni incluso los divertimentos del teatro, donde sin embargo se cantaban las aventuras amorosas de los dioses. Eran más bien las carreras de circo, porque los espectadores se sobreexcitaban cuando veían competir al equipo por el cual habían apostado dinero.
Por otra parte, los teólogos prohibieron los combates de gladiadores no porque los consideraran una atrocidad, sino para que fuera respetada la prohibición: "no matarás". Lo que estaba prohibido, entonces, era no la gladiatura sino el gladiador en tanto que asesino. Y también estaba prohibido asistir a sus duelos porque hacerlo equivalía a ser cómplice de su crimen. No era una cuestión de caridad propiamente dicha, sino de obediencia al Decálogo.
Finalmente, el espíritu de suavidad del cristianismo terminó por hacer pasar a las personas a quienes estos espectáculos daban miedo del estado de miedosos al estado de personas normales. Así es como el emperador cristiano Constantino declaró: "Los espectáculos sangrientos en tiempos de paz no nos convienen". Pero no pudo permitirse prohibirlos efectivamente; la opinión popular (no digamos solamente la opinión pagana) lo habría tomado a mal.
No sabemos qué emperador prohibió los combates de gladiadores. Más bien se extinguieron por sí mismos. Fueron reemplazados por la cacería de animales salvajes en la arena, no menos sangrientas y peligrosas. Un díptico consular del siglo IV representa las cacerías ofrecidas por un mecenas cristiano. Vemos a un hombre atrapado entre las terribles garras de un oso. Pero al menos estas cacerías no eran contrarias a la prohibición de matar al prójimo...

L'H: ***¿Semejante combate por el puro espectáculo, un duelo de esgrima a muerte, por ejemplo, sería pensable hoy?***
P. V.: Si tal cosa se llevara a cabo, asistiríamos entonces, cosa que no era posible en aquella época, a una revuelta humanitaria; una oposición viva de parte del sector cultivado de la población. De todos modos, ningún gobierno hoy permitiría que tales cosas sucedieran. Pero no me hago ninguna ilusión respecto del éxito que estos espectáculos tendrían en términos de público, en una sociedad como la nuestra, si no se los prohibiera. Pensemos en las películas de guerra...

L'H: ***¿Qué lo llevó a interesarse por este tema?***
P. V.: Tenía un amigo, Georges Ville, antiguo miembro de la Escuela Francesa de Roma y conservador del Louvre, oficial de reserva del 2 Bureau, pero también uno de los sostenes activos y talentosos del FLN durante la guerra de Argelia, que eligió hacer su tesis sobre los gladiadores. Murió hace cuarenta años en un accidente automovilístico.
Era no conformista, generoso y valiente, lleno de humor respecto de la inmensa comedia que son el pequeño mundo humano y el grande, pero también era un melancólico que había perdido la fe de su infancia y que tenía, pienso, una fascinación secreta por la dimensión suicida que se puede asignar a la gladiatura. Después de su accidente, yo tenía el deber moral de publicar su tesis, que había dejado casi terminada. Esto me llevó a trabajar sobre el tema.
Luego, ese tema me preocupó por otra razón, que era la actitud de los cristianos. Lo que me interesó entonces, respecto de la gladiatura, era la verdadera naturaleza del cristianismo primitivo.

[*Traducción de Margarita Martínez*]

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



Hombres y muchachos

Glen W. Bowersock

Desde tiempos antiguos y hasta nuestros días, nada ha causado tanta vergüenza a los admiradores de los griegos –y provocado una categórica revulsión– como la muy esparcida práctica de hombres haciendo el amor a muchachos. Debemos el uso de la palabra "pederastía" aplicada a esta actividad al griego *pais*, por muchacho, y *erastês*, por amante.

Nuestra tolerancia por las descripciones explícitas de los actos sexuales en la era posterior al Informe Kinsey ha estimulado el crecimiento de una industria menor en los estudios sobre la homosexualidad griega. En verdad, los griegos carecían de una palabra para la homosexualidad, y "pederastía" representa sólo una parte de lo que ahora abarca esa palabra moderna. Pero la copiosa evidencia textual y visual que ha sobrevivido ha puesto a historiadores y eruditos a trabajar briosamente con el espíritu de los pioneros de una nueva disciplina. El detalle clínico podrá ser nuevo, pero la disciplina en sí no lo es. El estudio de la sexualidad de los griegos tiene detrás un largo pedigree, que se inicia con los romanos, que absorbieron a la cultura griega dentro de su imperio.

Cicerón y sus contemporáneos consideraban a la pederastía algo específicamente griego, y Cicerón mismo se burlaba de los filósofos que enaltecían la supuesta virtud impartida por un amante adulto a su amado. En sus *Tusculanas*, se preguntó, "¿por qué ocurre que nadie ama a un adolescente feo o a un viejo bien parecido? Mi impresión es que esta costumbre comenzó en los gimnasios, donde esos vínculos eran asequibles y permitidos". Cicerón citaba el testimonio del poeta romano Ennius, para quien el origen de esta conducta desgraciada era la exhibición de cuerpos desnudos entre la ciudadanía (*nudare inter civis corpora*).

La palabra "gymnasium" está formada a partir de la palabra griega *gumnos* (desnudo). Las oportunidades que allí se daban para la actividad pederástica explican la jurisprudencia emitida por dos ciudades griegas para controlar el acceso a los muchachos que realizaban sus entrenamientos físicos. Una inscripción helénica en la ciudad de Beroea, en Macedonia, prohíbe explícitamente a los hombres de entre veinte y treinta años de edad aproximarse a los adolescentes en el gimnasio, incluso conversar con ellos. Esos hombres estarían precisamente en el grupo etario de la

Publicado en *The New York Review of Books* n° 14, volumen 56, el 24 de septiembre de 2009.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

mayor parte de los *erastai* que se tentaban por muchachos adolescentes. Otra inscripción, aún inédita, en Antípolis, también en Macedonia, regula el entrenamiento de los efebos (muchachos entre los dieciocho y los veinte años) y establece que:

> "El entrenador (*paidotribês*), desnudo, estará a cargo de instruirlos y compelerlos [a los efebos] al ejercicio. Nadie más se ejercitará con los efebos salvo el efebarca [la autoridad a cargo] y el entrenador... Si algún instructor de los efebos lleva una vida imprudente y disoluta y no cuida apropiadamente su educación y hace algo que pueda dañar a un efebo, o avergonzarlo, el efebarca lo multará"[1].

La desnudez siguió siendo una tradición en los gimnasios y en las escuelas de lucha a lo largo de toda la antigüedad, y era una costumbre normal en las competiciones atléticas panhelénicas, por ejemplo las Olimpiadas.

Tucídides, el historiador más sobrio e intachable que dio Grecia, dijo que la desnudez había sido introducida desde Esparta no mucho antes de su propia época –la segunda mitad del siglo V antes de Cristo. Si él tuviera razón, la desnudez no pudo haber traído aparejada la pederastía, aun si pudo haberla facilitado y alentado. Ya a comienzos del siglo VI antes de Cristo el renombrado legislador Solón había escrito un poema alabando los muslos y las bocas de los muchachos; y en ese mismo siglo, la liberación de Atenas del tirano Hipias fue causada por el furor de un amante, tal como nos lo cuenta Tucídides, luego de que Hiparco, el hermano del tirano, acosara a Harmodio, el muchacho amado por Aristogitón. La famosa pareja de amantes disfrutó de una larga reputación póstuma justamente por haber matado a Hiparco, hecho que finalmente condujo a la caída de Hipias. Se levantaron estatuas a ambos para conmemorar el acontecimiento.

Por lo tanto, es difícil aceptar que la pederastía arribara únicamente con la desnudez pública, ya que Esparta era famosa por algo más que su desnudez. El amor por los muchachos había sido usual allí desde tiempos muy antiguos. Plutarco nos informa que el legendario legislador espartano Licurgo ordenó una curiosa práctica para todos los varones a punto de contraer matrimonio. El novio debía pasar la primera noche con la novia con el cabello rapado y vestida como un muchacho, de modo de allanar la transición de la actividad homosexual a la heterosexual. En la isla de Creta parece haber sido habitual que un muchacho escenificara la violación en broma de otro joven, para luego vivir juntos en reclusión por varios meses antes de retornar a la comunidad. Para muchos historiadores este tipo de cosas implicaba algún tipo de iniciación, y es claro que las costumbres espartanas y cretenses estaban muy vinculadas a la cohesión de los hombres jóvenes, con el objetivo de producir un ejército efectivo.

En el siglo XX, los trabajos de Margaret Mead o Ruth Benedict promovieron interpretaciones antropológicas que buscaban en los ritos de iniciación una explicación a la pederastía griega. Pero incluso si eso puede ayudarnos a comprender a los espartanos o los cretenses, no ocurre así en el caso de los atenienses. Para ellos, como bien lo saben los lectores del *Banquete* o del *Fedro* de Platón, la educación o lo que ahora se llama la mentoría de una persona joven por parte de alguien más experimentado parece ser el principal objetivo en el amor de un hombre viejo por un joven. La infatuación de Sócrates por el hermoso Alcibíades es el ejemplo más famoso.

La discusión moderna sobre este tema data de la obra capital de Kart Otfried Müller sobre los Dorios, *Die Dorier*, de 1824. Tanto Esparta como Creta fueron pobladas por griegos llamados Dorios, de quienes tradicionalmente se ha supuesto que invadieron la región mucho tiempo antes, y de allí la relevancia de la pederastía para el estudio de los Dorios. Una traducción al inglés que el propio Müller supervisó volvió al libro moneda corriente en el mundo anglófono, llamando la atención de J. P. Mahaffy, el maestro de Oscar Wilde en Irlanda. Se cree que su notorio alumno, que obviamente tenía un profundo interés en lo que los griegos estaban metidos, creó el nombre de Dorian Gray a partir de los Dorios de Müller[2]. Entretanto, la obra de Müller fue aumentada sustancialmente por un verdadero pionero en el tema, Moritz Hermann Eduard Meier, quien publicó en 1837 un extenso análisis de la pederastía griega en una enciclopedia alemana. Entre los pocos que han leído ese trabajo, todavía impone respeto.

Los alemanes continuaron siendo líderes en este terreno hasta 1907, cuando Erich Bethe publicó un artículo, del cual se tomó amplia noticia, sobre el amor por los muchachos entre los Dorios, "Die dorische Kabenliebe", en el cual liberaba a los griegos nativos de responsabilidad por sus lamentables proclividades sexuales por cuanto imaginaba que habrían sido importadas por los Dorios. A pesar de unas pocas contribuciones insustanciales realizadas a lo largo del siglo XX, nada nuevo se agregó hasta 1978, cuando K. J. Dover, de la Universidad de Oxford, publicó su libro *Greek Homosexuality*. Dover fue reconocido universalmente como uno de los grandes eruditos vivos con respecto a los griegos y tenía credenciales impecables debido a sus muchas publicaciones, incluyendo un comentario muy respetado sobre *Las Nubes*, la obra de Aristófanes sobre Sócrates. Su inteligencia de láser y su profundo conocimiento de Grecia y de los griegos clásicos transformaron el tema por entero.

El libro de Dover era claro y completo. Documentaba las convenciones de la pederastía recurriendo a las muchas pinturas de jarrones que representaban el cortejo y la consumación. Estas convenciones ya habían sido reconocidas en el siglo XX por Sir John Beazley, la autoridad más importante en pintura de jarrones griegos, aunque ese caballero había presentado sus descubrimientos con característico sobreentendido como ilustraciones de "La vida en el círculo socrático". Fue Beazley quien por primera vez percibió que el acercamiento de un amante (*erastês*) a un amado potencial (*erômenos*) convencionalmente implicaba que el más viejo tocara al muchacho en su barbilla con una mano y en los genitales con la otra. También se dio cuenta de que la consumación tomaba normalmente la forma del amante insertando su pene erecto entre los muslos del muchacho. Dover describió esta suerte de coito como "entrecrural" (del latín *crus*, *cruris*, por pierna), una palabra que ha llegado a ser ubicua en los trabajos sobre la sexualidad griega.

1. La inscripción sobre los efebarcas en Antípolis fue descubierta en la entrada de la *palaestra* (área de lucha) del gimnasio. Kalliope Lazaridis y Pantelis Nigdelis pronto publicarán ese texto.

2. Michael S. Armstrong. "'Jene eigenthümlich dorische Männerliebe': K. O. Müller's *Die Dorier* und Greek Homosexuality", en *Zwischen Rationalismus und Romantik: Karl Otfried Müller und die antike Kultur*, compilado por William M. Calder III y Renate Schlesier. Hildesheim, Weidmann, 1998, página 19.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

El coito entrecrural es la obvia explicación del notorio anhelo de Solón por un muslo adolescente. Esta revelación puso un punto final a intentos anteriores de denigrar la autenticidad de las palabras de Sir John Beazley. Dover también discutió largamente nuestro único texto literario sustancial sobre la homosexualidad griega, el discurso del siglo IV antes de Cristo del orador Esquino contra Timarco. Como los prostitutos masculinos carecían de derechos cívicos y les estaba prohibido hacer uso de la palabra en la asamblea, Esquino respondió a una acusación lanzada por Timarco demostrando que el hombre había vendido su cuerpo como prostituto masculino. Este discurso constituye un raro y detallado vistazo a un mundo que es por entero diferente a la pederastía y nos provee de un punto interesante de comparación.

El discurso de Esquino no deja espacio para dudar de que el sexo entre hombres adultos era practicado por los griegos, aunque no siempre aprobado, y que el sexo homosexual por dinero era completamente inaceptable, aunque, obviamente, ocurría. Por otro lado, el discurso muestra que el amor por un muchacho era cosa muy distinta. Esquino explicó que la oposición no podía impugnar su propia conducta, ya que no implicaba más que hacer compañía a los muchachos en el gimnasio y ser el amante de muchos de ellos. Dover comenta delicadamente que la admisión de Esquino "puede resultarle una sorpresa a un lector moderno".

El sexo consensual entre adultos griegos, no-pago, hace surgir otras preguntas. La antigua Grecia estaba colmada de parejas masculinas, tanto legendarias como históricas, que parecen haberse unido con objetivos heroicos o militares. Junto a Harmodio y Aristogitón estaban los homéricos Aquiles y Patroclo, cuya relación era en la Antigüedad tan enigmática como lo sigue siendo ahora: ¿eran devotos amigos o amantes? En el último caso, Aquiles parece haber sido el compañero menor. En Esparta y en Creta la pederastía evidentemente creaba lazos que fortalecían la lealtad y el coraje de sus soldados incluso mucho después de que la lozanía de la adolescencia se marchitara. En Tebas, en el siglo IV antes de Cristo, una famosa y exitosa unidad de guerreros conocida bajo el nombre de La Banda Sagrada consistía enteramente de parejas de amantes que combatían lado a lado y se alentaban uno al otro. Su derrota final en la batalla de Queronea en el año 338 antes de Cristo durante la lucha contra Filipo de Macedonia fue conmemorada con un entierro masivo. Se piensa que los esqueletos de doscientos cincuenta y cinco guerreros encontrados en el siglo XIX cerca de Queronea son los restos de La Banda Sagrada, y sabemos por el viajero Pausanias que su memoria fue honrada en la Antigüedad tardía. De modo que había espacio en la antigua Grecia para la homosexualidad no-paga entre adultos.

El libro de Dover fijó la pauta de oro para el entero tema de la homosexualidad griega, aunque la mayor parte del mismo estaba dedicada a la pederastía, de la cual se dispone de amplia documentación. Dover incluyó unas pocas páginas sobre lesbianismo, pero disponía de infinitamente menos material porque en la sociedad griega las mujeres estaban enclaustradas y carecían de derechos cívicos y de obligaciones. Dejando de lado a Esparta, de donde hay alguna evidencia de desnudez femenina y de enlaces lesbianos, las imágenes de mujeres que no son figuras mitológicas generalmente muestran a sacerdotisas, esclavas y prostitutas. Un único jarrón ático expone a una mujer masturbando a otra, pero la homosexualidad femenina se mantiene mayormente oculta. Luciano alude a ella en sus *Diálogos sobre las prostitutas* y Herodas también hace referencia en una de sus farsas. Safo es el ejemplo más famoso. Por mucho tiempo los historiadores desestimaron las implicancias obvias de la derretida lírica que Safo dedicó a otras mujeres, hasta que un fragmento de papiro reveló la mención de un consolador. A pesar de la exigua evidencia sobre la homosexualidad femenina, Dover hizo lo que pudo, aunque, comprensiblemente, la pederastía dominó su trabajo de la misma manera en que también era dominante en la sociedad griega.

Ninguno de los libros que fueron publicados en los siguientes treinta años del de Dover se aproxima a su análisis erudito, conciso y lúcido. Uno de los más largos y difusos es *The Greeks and Greek Love*, de James Davidson. En casi ochocientas páginas autoindulgentes y a menudo repetitivas, Davidson, profesor de historia antigua en la Universidad de Warwick, en Inglaterra, no sólo nos informa sobre mucho de lo que ya sabíamos sobre la pederastía y otras formas de la homosexualidad; también intenta desplazarse de lo que considera un énfasis excesivo en la penetración sexual hacia una pintura más vasta de relaciones afectivas. Apuntando a relaciones que van más allá de la mentoría y de los encuentros entrecrurales, Davidson intenta disminuir la obra de Dover. Pero incluso si podemos acordar con su denegación de que todo "haya sido establecido para siempre por Sir Kenneth Dover en el año 1978 después de Cristo", no logra socavar su inmensa autoridad.

A pesar de ello, el recuento de Davidson de la pederastía bajo el pretexto del amor griego es indudablemente oportuno, porque llega en un momento en que las naciones occidentales se han visto profundamente sacudidas por las revelaciones de abuso de niños. Muchos de los casos que no suponen brutalidad física han sucedido en establecimientos religiosos, donde hombres adultos, usualmente sacerdotes, tomaron ventaja de su rol de consejeros espirituales a fin de iniciar el contacto sexual. La comprensible conmoción que tales conductas han despertado en todo el mundo y las sustanciales indemnizaciones ofrecidas a modo de mitigación sirven para recordarnos cuán alejada está nuestra moralidad de los antiguos griegos.

La mayor parte de los casos de abuso infantil por parte de sacerdotes caerían dentro de los parámetros de la pederastía griega. El abuso de niños es el elefante en el bazar de los relatos contemporáneos de las normas sexuales griegas. Tanto la naturaleza como la longevidad de las prácticas pederásticas de la Antigüedad, incluyendo la adhesión a ellas por romanos tan diversos como el poeta Horacio o el emperador Nerón, para no hablar de Adriano y su amado Antinoo, son temas ineludibles, así como el entusiasmo con que los griegos tomaron prestado de los romanos su desagradable gusto por los sangrientos combates de gladiadores.

El breve libro de Andrew Lear y Eva Cantarella, *Images of Ancient Greek Pederasty*[3], no podría ser más diferente del volumen masivo de Davidson, no sólo en tamaño, también en su estructura. No está menos informado, pero tiene objetivos mucho más limitados. Sus abundantes ilustraciones de actos que no mucho tiempo atrás habrían sido considerados estrictamente triple X, revelan cuánto ha avanzado

3. Andrew Lear y Eva Cantarella. *Images of Ancient Greek Pederasty: Boys Were Their Gods*. New York, Routledge, 2009.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

nuestro candor. Muchas de las escenas que Beazley había atribuido irónicamente al círculo socrático adornan ahora las páginas del libro de Lear y Cantarella junto a vivísimas descripciones verbales de lo que exactamente estaba ocurriendo allí. El tamaño y el estado de cada pene están debidamente señalados, y preguntas imposibles de responder –tales como por qué un muchacho que está siendo sometido a un coito entrecrural no tiene una erección– son presentadas solemnemente.

El verdadero aporte de este volumen es la publicación póstuma de un extenso registro de todas las escenas pederásticas en la alfarería griega preparado por Keith DeVries. Aparece en forma de apéndice y provee referencias cruzadas con los catálogos de jarrones griegos de Beazley. No obstante, la presencia de la lista subraya la gran debilidad del libro, que es la casi total exclusión de imágenes que no aparezcan pintadas en objetos griegos de alfarería. Aunque el libro se titula *Images of Ancient Greek Pederasty*, no contiene imágenes de esculturas (si se exceptúa la famosa escultura de Harmodio y Aristogitón), trabajos en metal, gemas, camafeos, pinturas realizadas sobre la pared, ni siquiera de relieves de cerámica sin pintar. Como los jarrones y los fragmentos de jarrones relevantes finalizan en el siglo IV antes de Cristo, Lear y Cantarella nada agregan de períodos subsiguientes.

Pero los griegos siguieron practicando la pederastía, y si Lear y Cantarella se hubieran tomado el trabajo de prestar atención a imágenes fuera de la cerámica, habrían sido recompensados con amplitud. Para tomar un ejemplo, un jarrón de ungüento de bronce de Herstal, en Bélgica, dado a publicidad por primera vez en el año 1900, muestra a cuatro sobrios filósofos en un ambiente libresco que reaparecen en la inscripción superior del objeto en cuatro vívidas escenas de copulación con muchachos[4]. Ni Davidson ni Lear y Cantarella mencionan esta pieza, y, como veremos, no es el único ítem importante que han soslayado, sacando la cerámica. Aunque las inscripciones de Beroea y Antípolis revelan que algunas comunidades griegas hicieron serios esfuerzos para regular la pederastía, la literatura posclásica continua estando llena de alusiones a ella.

En su breve estudio de introducción a los textos literarios, Cantarella intenta proveer un contexto para las imágenes de pederastía. Naturalmente, ella cita el notorio poema de Solón tanto como tradiciones sobre Esparta y Creta. Cantarella, al igual que Lear, no está muy interesada en la historia tardía de la cuestión, aunque cita al poeta griego Estraton de Sardis, quien escribió unos cien epigramas en alabanza del amor pederástico bajo el orgulloso título *Mousa Paidikê* (Musa de los muchachos). Muchos de estos poemas son tan explícitos como las imágenes de los jarrones analizados por Lear. Como es probable que Estrato reflejara, o quizás inspirara, al rampante helenismo de la corte imperial romana, tanto bajo Nerón como bajo Adriano (las fechas son inciertas), su testimonio tiene cierta relación con la inflorescencia de la actividad y la literatura pederástica en ese período.

El vulgar aunque estilizado *Satiricón* de Petronio, escrito en el siglo I después de Cristo, es la manifestación principal de esa literatura, pero igualmente evidentes son los versos líricos del poeta latino Estatio elogiando a Earinos, el muchacho-eunuco amado por el emperador Domiciano. La infatuación de Adriano por Antinoo condujo a la diseminación de la lánguida imagen del joven a lo largo del Imperio Romano, así como a su divinización luego de su muerte, y al cambio de nombre de una ciudad egipcia, de allí en más conocida como Antinoopolis. Plutarco, contemporáneo griego de Adriano, escribió un tratado entero sobre el amor, el *Amatorio*, en el cual se refirió calmadamente a las pretensiones en competencia del amor conyugal y el pederástico. Aunque no tenía reproches que hacer a quienes preferían a los muchachos, su propia preferencia, argumentada vigorosamente, era por el matrimonio con una mujer. No sorprende que los cristianos se entusiasmaran por Plutarco.

La pederastía a la moda de la elite romana, que aceptaba, al revés que Cicerón, la aprobación de los griegos del amor por los muchachos, tuvo un vívido y curioso estribillo a fines del siglo XIX y comienzos del XX. En Inglaterra, los así llamados Uranistas trataron, bajo una cubierta conveniente, de recapturar la atmósfera pederástica de Platón, y el poeta Stefan George hizo algo similar en Alemania con su famoso círculo que hacia honor a su "experiencia" con el joven Maximino. Entre los Uranistas se contaba el coleccionista de erotismo griego más importante de los tiempos modernos, un hombre cuya pasión hizo posible que muchas de las imágenes de los libros de Davidson, Lear y Cantarella fueran conocidas. Era Edgard Perry Warren, un expatriado norteamericano de una familia de Boston cuya riqueza derivaba de los fabricantes de papel S. D. Warren & Company, un antecedente de la actual Scott Paper Company. Warren se estableció en Lewes, en Sussex, donde, en una atmósfera refinada y opulenta, reunió a muchachos como también antigüedades griegas. Él y su amigo John Marshall recolectaron agresivamente objetos griegos en Roma, principalmente entre 1892 y 1902, pero también más tardíamente[5]. Buena parte de esa colección fue a parar, sea por venta o donación, al Museum of Fine Arts de Boston. La colección erótica quedó en la oscuridad de un depósito durante medio siglo, hasta que finalmente se accedió a ella y se la catalogó, ya en la década de 1950. Pero las piezas habían sido conocidas por Beazley gracias a Warren, con quien se trataba, y cuando reaparecieron en la década de 1960, acompañadas de un artículo de Emily Vermeule[6], ya no habría vuelta atrás.

La más impresionante de todas las imágenes de pederastia griega son las escenas, en ambos lados, de una magnífica copa de plata que Warren compró en Roma en el año 1911. Se decía que la pieza había llegado de un lugar próximo a Jerusalén. A comienzos de la década de 1950 le fue denegada la entrada a los Estados Unidos como parte de la venta de las propiedades de Warren, por inmoral. Pero cuando en la más liberada década de 1990 su existencia al fin se hizo públicamente conocida, fue reconocida como una obra maestra, y el Museo Británico logró juntar un millón ochocientas mil libras a fin de mantenerla en tierra británica. Fue exhibida

4. Véase la discusión de Corinna Bonnet acerca de la perplejidad de Franz Cumont al publicar la imagen de este jarrón en el año 1940: "'L'immortalité appartient au sage': Franz Cumont et l'art érotique", en *Dialogues d'Historie Ancienne*, volumen 26, n° 2, 2000, páginas 77 a 97.

5. David Sox. *Bachelors of Art: Edward Perry Warren and the Lewes House Brotherhood*. Londres, Fourth Estate, 1991, página 50.

6. Emily Vermeule. "Some Erotica in the Boston Museum", en *Antike Kunst*, volumen 12, 1969, páginas 9 a 15.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

públicamente por primera vez en el año 2006, acompañada de un opúsculo de sesenta y cuatro páginas preparado por Dyfri Williams, el curador del museo. La soberbia calidad artesanal de la copa Warren nos conduce directamente al mundo helénico del Imperio Romano de mitad del siglo I después de Cristo.

Ambos lados de la copa muestran un coito anal entre un hombre y un muchacho. En una de las escenas los dos participantes no se llevan mucha edad, y uno de ellos, pasivo, se sienta al lado del otro al mismo tiempo que se aferra a algo semejante a una manilla de subterráneo con el fin de afianzarse en su posición. En la otra, el muchacho es conspicuamente más joven y yace, a través, sobre el regazo del compañero más viejo. Si Davidson y Lear y Cantarella tienen tanto para decir sobre un jarrón clásico del Museo Británico que muestra a un muchacho a punto de sentarse sobre el pene erecto de un hombre ya sentado, hubiera sido útil mencionar la escena de asentaderas en la copa Warren, en posesión del Museo Británico, no sólo como un paralelo sino como prueba de que una escena tal aún puede ser apreciada en un objeto de lujo después de tantos siglos.

Desde 1931, cuando A. E. Housman publicara en una revista alemana, y en idioma latín, su estudio sobre el comportamiento sexual antiguo[7], los especialistas en el mundo antiguo se han vuelto sensibles hacia las diferentes actitudes de griegos y romanos con respecto a los roles activo y pasivo en el coito homosexual. Por lo general, un hombre podía asumir el rol activo sin disminuir en lo absoluto su virilidad, no así en el caso del rol pasivo. Sin embargo, esta visión tiene que ser necesariamente matizada por la literatura y las imágenes de la pederastía griega. Para un muchacho menor a los dieciocho años, o incluso para un efebo entre los dieciocho y los veinte, el rol pasivo, incluso si era consensual, parece haber sido parte del proceso de crecimiento personal y no se reflejaba en su masculinidad. Los jarrones clásicos sugieren que la preferencia por el coito entrecrural parece una forma de eludir actos sexuales más intrusivos, aunque la carencia de testimonios directos hace que no podamos estar seguros. A juzgar por Solón, los hombres adultos encontraban que los muslos de los adolescentes eran particularmente seductores, pero la opción entrecrural no cancelaba otras posibilidades.

Tampoco sabremos nunca cuántas de las uniones con muchachos maduraban en compromisos duraderos. Con algunas ocurría pero probablemente sin el componente sexual. Sabemos, por Esquino, que un *erastês* no tenía problemas en desplazarse de un muchacho a otro sin incurrir en el más mínimo oprobio, siempre y cuando no cambiara dinero de manos. Sin embargo, en siglos más tardíos, las ciudades restringieron el acceso al gimnasio y protegieron a sus jóvenes de cualquier situación vergonzosa. Pero allí está la copa Warren y la pederastía de los emperadores romanos. Eso sucedió en el mismo momento en que Plutarco, que era amigo de las principales figuras de su tiempo, pudo lanzar su intenso alegato en favor de los goces del amor conyugal aun cuando mostrara benevolencia por el amor pederástico. La vida sexual de los antiguos griegos era tan jaspeada e inventiva como lo era su cultura resplandeciente: ni consistente ni tampoco uniforme. Hasta el día de hoy resiste con terquedad a todos los prejuicios e ideologías modernas, pero tenía sus propios principios de decencia. Con respecto al sexo, al igual que muchas otras cosas, los antiguos griegos fueron únicos.

[Traducción de Christian Ferrer]

7. A. E. Housman. "Praefanda", en *Hermes*, volumen 66, n° 1, 1931, páginas 402 a 412. Los posibles editores del libro en Inglaterra hallaron que el estudio era demasiado explícito como para ser publicado, incluso en latín.



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

La homosexualidad en Roma

PAUL VEYNE

Hacia el final de la Antigüedad pagana, un filósofo asceta y místico, Plotino, deseaba que los verdaderos pensadores "despreciaran la belleza de los jovencitos y las mujeres". "Amar a un jovencito o a una mujer": esta expresión –aplicada a un hombre– vuelve una y otra vez bajo la pluma de los antiguos; una equivalía a la otra, y lo que se pensaba de una se pensaba de la otra. No es cierto que los paganos hayan visto la homosexualidad con mirada indulgente. La verdad es que no la vieron como un problema aparte.

Ni animales, ni muertos, ni dioses

Si los antiguos censuraban la homofilia, no la censuraban más que al amor, a las cortesanas y a las relaciones extraconyugales; al menos en tanto que se tratara de homosexualidad activa. Tenían tres disyuntivas que no tienen nada que ver con las nuestras: libertad amorosa o conyugalidad exclusiva, actividad o pasividad, hombre libre o esclavo. Sodomizar al propio esclavo era inocente, e incluso los censores severos no se ocupaban en lo más mínimo de una cuestión tan subalterna. En cambio, era monstruoso, por parte de un ciudadano, tener complacencias servilmente pasivas.
Apuleyo, que califica como antinaturales a ciertas complacencias infames entre hombres, no estigmatiza la homosexualidad, pero sí el servilismo y la sofisticación. Porque cuando un hombre antiguo dice que algo es no natural, no entiende por ello que sea monstruoso, sino que no es conforme a las reglas sociales, o incluso que es algo falseado, artificial; la naturaleza era o bien la sociedad, o bien una especie de ideal ecológico que apuntaba al dominio de sí y a la autarquía: había que saber contentarse con lo poco que exige la naturaleza. De allí dos posiciones frente a la homofilia: la mayoría indulgente la encontraba normal, y los moralistas políticos la encontraban a veces artificial, a igual título, por otra parte, que cualquier placer amoroso.
Como buen representante de la mayoría indulgente, Artemidoro distingue las "relaciones conformes a la norma" (tales son las palabras), que son: con la esposa, con una amante, con "el esclavo, hombre o mujer" (sin embargo "ser penetrado por el esclavo no es bueno: es un tipo de acceso y esto indica desprecio por parte del esclavo") y las que son contrarias a la naturaleza: la zoofilia, la necrofilia y las uniones con las divinidades.
En cuanto a los pensadores políticos, ocurría que eran puritanos porque toda pasión amorosa, homofílica o no, era incontrolable, y por lo tanto ablandaba al ciudadano-soldado. Su ideal era la victoria sobre el placer, cualquiera fuera éste. Cuando Platón, al enunciar las leyes de una ciudad utópica, destierra la pederastía como no conforme a la naturaleza, milita contra la blandura y el extravío pasional, ya que la naturaleza, para él, es sólo un argumento suplementario. Su intención no es reconducir la pasión hacia la naturaleza recta no permitiendo amar más que a las mujeres, sino suprimir toda pasión autorizando solamente la sexualidad con fines reproductivos (en efecto, la idea de que uno pueda enamorarse de una mujer no le asoma siquiera al espíritu). Lo que es antinatural en la pederastía no es para Platón una anormalidad digna de la pira, sino un defecto moral, a la manera de la glotonería; es sofisticación no ecológica.
No basta entonces con encontrar en los textos la palabra "contranatura": hay que entender en qué sentido la antigüedad la entendía. Para Platón, el homosexual no era contranatura, sino solamente el gesto que él consumaba. El matiz tiene sus dimensiones. Un pederasta no era un monstruo sino simplemente un libertino movido por el instinto universal del placer. No existía nada parecido al horror sagrado por el pederasta.

Claudio, Horacio y Domiciano

La homofilia activa es omnipresente en los textos griegos y romanos. Catulo se vanagloria de sus proezas, y Cicerón canta los besos que recibía de labios de su esclavo-secretario. Según sus gustos, cada cual optaba por hombres, mujeres, jovencitos, o unos y otros. Virgilio gustaba exclusivamente de los jovencitos; el emperador Claudio, de las mujeres; Horacio repite que adora a los dos sexos. Los poetas cantan al favorito del temido emperador Domiciano tan libremente como los escritores del siglo XVIII celebraban a la Pompadour, y se sabe que Antinoo, protegido del emperador Adriano, recibió en varios lugares un culto oficial después de su muerte precoz. Para complacer a todo su público, los poetas latinos, cuales-

Publicado en Revista *L'Histoire* n°30, enero de 1981, páginas 76 a 78.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



quiera fuesen sus gustos personales, cantaban a uno u otro amor; uno de los temas consagrados de la literatura ligera era poner en paralelo ambos amores y comparar sus ventajas respectivas.
No hay que distinguir entre autores griegos y latinos, y el amor llamado griego podría legítimamente ser llamado romano. Roma no esperó la helenización para manifestar indulgencia frente a una cierta forma de amores masculinos. El monumento más antiguo que hemos conservado de las letras latinas, el teatro de Plauto, inmediatamente anterior a la grecomanía, está repleto de alusiones homofílicas de un sabor muy indígena. En el calendario del Estado romano, la fiesta llamada de los Fastos de Prenestos, el 25 de abril, era la fiesta de los prostitutos masculinos, al día siguiente de la fiesta de las cortesanas, y Plauto nos habla de estos prostitutos que esperaban a sus clientes en la calle de Toscana.
Las poesías de Catulo están llenas de injurias rituales y juveniles a través de las cuales el poeta amenaza a sus enemigos con sodomizarlos para marcarles su triunfo sobre ellos; estamos en un mundo de bravatas folklóricas de sabor mediterráneo, donde lo importante es ser la parte activa; poco importa el sexo de la víctima. Grecia tenía exactamente los mismos principios, pero, además, toleraba e incluso admiraba una práctica novelesca por la cual los latinos sentían horror: era indulgente con los amores supuestamente platónicos de los adultos por los efebos libres de nacimiento que frecuentaban el colegio, incluso el gimnasio, donde sus amantes iban a verlos entrenarse desnudos. En Roma, el efebo libre de nacimiento era reemplazado por el esclavo que hacía las veces de protegido. Esto probaba que el amo tenía un temperamento desbordante y que estaba tan volcado al sexo que sus sirvientes no le bastaban.
Lo importante era respetar a las mujeres casadas, las vírgenes y los adolescentes libres por nacimiento; la pretendida represión legal de la homosexualidad apuntaba en verdad a impedir que un ciudadano fuera tratado como esclavo. La ley Scantinia, que data del año 149 antes de nuestra era, se ve confirmada por la verdadera legislación al respecto, que es de la época de Augusto: protege al adolescente libre contra la violación al igual que protege a la virgen libre por nacimiento. El sexo, como vemos, no tiene nada que ver con el asunto: lo que cuenta es no ser esclavo y no ser pasivo.

La obscenidad en la historia

He aquí un mundo donde se especificaba en los contratos de dote que el futuro esposo no tomaría "ni concubina ni protegido", y donde Marco Aurelio se felicitaba, en sus diarios, de haber resistido la atracción que experimentaba por su empleado doméstico Teodoro y su sirvienta Benedicta. En este mundo, no se clasificaban conductas de acuerdo al sexo –amor por las mujeres o los jovencitos– sino de acuerdo con la actividad o pasividad: ser activo era ser macho, cualquiera fuera el sexo del compañero denominado pasivo. Tomar placer virilmente o darse a él servilmente: todo se jugaba allí. La mujer era pasiva por definición, a menos que fuera un monstruo, y en este asunto, no tenía ni voz ni voto; los problemas se planteaban desde el punto de vista masculino. Los niños tampoco contaban, a condición de que el adulto no se pusiera a su servicio para darles placer, sino que se limitara a tomarlo de ellos. Estos niños eran, en Roma, esclavos que no cuentan, y en Grecia, efebos que todavía no son ciudadanos, por lo cual podían ser pasivos sin verse deshonrados.
Un desprecio colosal caía sin embargo sobre el adulto varón y libre que era homofílico pasivo o, como se decía, *impudicus* (éste es el sentido desconocido de dicha palabra), o *diatithemenos*. La malicia pública sospechaba que ciertos estoicos camuflaban bajo una afectación de virilidad exagerada una femineidad secreta, y creo que se pensaba en el filósofo Séneca, que prefería los atletas a los jovencitos. Se echaba del ejército a los homofílicos pasivos, y se ha visto al

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

emperador Claudio, un día que estaba cortando cabezas a diestra y siniestra, dejar con vida a un impúdico "que hacía favores de mujer": semejante ser habría ensuciado la espada del verdugo. El individuo pasivo no era blando por su desviación sexual, todo lo contrario: su pasividad sólo era uno de los efectos de su falta de virilidad, y esta falta seguía siendo un vicio capital incluso en ausencia de toda homofilia.

Porque esta sociedad no pasaba su tiempo preguntándose si las personas eran homosexuales o no; en cambio, prestaba una atención desmesurada a detalles ínfimos de toilette, de pronunciación, de gestos, de modos de hacer, para perseguir con el desprecio a aquellos que delataran en ellos una falta de virilidad, cualesquiera fuesen sus gustos sexuales. El estado romano prohibió en varias ocasiones los espectáculos de ópera (que se denominaban "pantomimas") porque eran debilitantes y poco viriles, a diferencia de los combates de gladiadores.

Todo esto explica una segunda obsesión inesperada: había una conducta sexual que era absolutamente vergonzosa, tanto que las personas se pasaban días enteros preguntándose "quién lo hacía"; esta conducta, que ocupaba en las maledicencias el mismo lugar que la "marica" en nuestras chanzas, era la fellatio, puesto que hay que llamarla por su nombre: el historiador debe hablar de ello, puesto que los textos griegos y latinos hablan sin cesar, y puesto que su oficio es dar a la propia sociedad la percepción de la relatividad de sus valores. Esto no es más obsceno que estudiar la historia del antisemitismo de Vichy. La fellatio era la injuria suprema, y se citaban casos de hombres vergonzosos que intentaban, se decía, disfrazar su infamia bajo una vergüenza un poco menor, haciéndose pasar por homofílicos pasivos.

En Tácito hay una escena espantosa: Nerón hace someter a tortura a un esclavo de su mujer, Octavia, para hacerle confesar que la emperatriz era adúltera: el esclavo resiste todos los suplicios para salvar el honor de su ama, Y responde al que lo torturaba: "La vagina de Octavio está más limpia que tu boca". Tenderíamos a imaginar que eso quería decir que nada estaba más sucio que la boca de un calumniador. Error. Esa frase resume toda la infamia del mundo en el gesto del cual es consumación: la fellatio. En efecto, ¿no es la fellatio el colmo del rebajamiento? Toma placer pasivamente dándoselo a otro, y no niega al otro, de modo servil, ninguna parte del propio cuerpo; el sexo no tiene nada que ver con esta historia, porque había una segunda conducta no menos infame que los obsesionaba por igual: el cunnilingus.

Una sociedad machista

¿De dónde viene esta extraña cartografía de los placeres y las infamias? Al menos de tres causas que no hay que confundir. Roma es una sociedad "machista", como tantas otras, hayan conocido o no la esclavitud. Luego, ese virilismo se relaciona con la parte oculta del iceberg político de las sociedades antiguas; recurramos a las analogías, para abreviar, y evoquemos el odio por la blandura en los grupos militaristas o incluso en las sociedades de pioneros que se sienten en medio de un entorno peligroso. Finalmente, Roma es una sociedad esclavista donde el amo ejerce el derecho de pernada, a pesar de que los esclavos hayan hecho de necesidad virtud en un proverbio: "No hay vergüenza alguna en hacer lo que el amo ordena". De ese modo la homofilia, por la cual se tenían todas las indulgencias imaginables, consistía en relaciones activas entre un amo y un esclavo joven, su protegido. El día en que el protegido comenzaba a tener bigotes, las conveniencias querían que el amo dejara de infligirle un tratamiento indigno de un varón. Algunos amos llevaban su libertinaje más allá: ese protegido demasiado grande era un *exoletus*, lo que quiere decir que no era ya un *adolescens*, y las personas decentes encontraban esta práctica repugnante. Séneca, que pretendía que se siguiera a la naturaleza en todos los aspectos, se indignaba de que ciertos libertinos pretendieran hacer depilar a su protegido, ya crecido, a pesar de que la edad natural de las complacencias hubiera pasado para él.

Estaríamos equivocados si viéramos en la Antigüedad el paraíso de la no represión, y si imagináramos que no tenía principios; simplemente, sus principios nos parecen asombrosos, lo que debería hacernos sospechar de que nuestras convicciones más fuertes no valen más que otras. Hay vínculos ilegítimos entre nosotros pero moralmente admitidos, como el adulterio, en la alta sociedad o, más recientemente, derivados de la unión libre. En un caso así la regla es la siguiente: la literatura tiene derecho a hablar de ellos sin censura, pero los interesados, en lo que concierne a su caso personal, deben tener la discreción de no confesar nada. Otras relaciones eran tan sospechosas desde el punto de vista moral como ilegítimas, y eran numerosas. Porque la mayor parte de las homofilias eran tenidas por censurables, pero no según nuestra moral. Y finalmente estaban las relaciones ilegítimas, inmorales, y lo que es más, infames. Eran más que un acto culpable que se había escapado a su autor: el horror del acto se remontaba hasta el autor mismo y probaba que por haber hecho cosa semejante era necesario que fuera un monstruo. Se pasaba entonces de la condena moral al rechazo que llamaríamos racista. Así ocurría, lo hemos dicho, con la pasividad entre los hombres libres, con las complacencias infames con las mujeres (cunnilingus) y finalmente con la homofilia femenina, sobre todo en la posición de amante activa; una mujer que se toma por un hombre es el mundo al revés. Horror comparable al de las mujeres que "cabalgan" a los hombres, dice Séneca.

Todo esto desemboca en una visión de la homofilia que no era menos mítica que la nuestra, pero de otra manera. Reducía todas las homofilias a un caso entendido por típico: la relación activa del adulto con un adolescente que no recibe placer. Se podría creer que era el caso general, porque esta relación activa y sin blandura tranquilizaba allí donde las tempestades y las servidumbres de la pasión eran, se decía, desconocidas.

Nuestro lector se preguntará, quizás, para terminar, cómo pudo ser que la homofilia estuviera tan extendida. Hay que pensar que una particularidad de la sociedad antigua, por ejemplo el desprecio de la mujer, multiplicaba artificialmente a los homófilos, o que por el contrario una represión diferente, menor en la generalidad, dejaba manifestarse a una homofilia que sería una de las posibilidades de la sexualidad humana. La segunda opción es sin duda la correcta.

[*Traducción de Margarita Martínez*]

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Sexo y ritual: la prostitución sagrada en la antigua Grecia

JUAN FRANCISCO MARTOS MONTIEL

Se ha señalado ya que el concepto de "prostitución sagrada" (también llamada prostitución ritual, prostitución religiosa, prostitución templaria o del templo) plantea de entrada el problema de su aparente contradicción *in terminis*: en efecto, para nuestra cultura occidental, eminentemente judeocristiana, la expresión presenta un evidente oxímoron desde el momento en que "la prostitución es, a fin de cuentas, la expresión más degradada del sexo, y el sexo es la actividad más alejada del reino puro y elevado de lo sagrado"[1]. Esta contradicción tan acusada entre las ideas que componen este concepto, prostitución y religión, es lo que ha llevado, según MacLachlan, a que los estudiosos, tanto clasicistas como orientalistas, hayan rechazado a menudo el fenómeno de la prostitución sagrada como algo ilusorio, originado en remotas historias ficticias sobre pueblos extraños o en la mala interpretación actual de determinados vocablos. Sin embargo, los estudios históricos y antropológicos nos han enseñado, principalmente desde finales del siglo XIX y luego a lo largo del XX, que la prostitución sagrada era una institución muy antigua conocida por prácticamente todas las culturas humanas (y que aún hoy sigue viva en algunas zonas de India y Nepal y entre ciertas tribus o clanes de Argelia y del África occidental). Ahí tenemos, sin ir más lejos, la vasta colección de ejemplos recogidos por James Frazer en *La rama dorada*, uno de los estudios más señeros en este campo, o, por citar una obra reciente y más específica, el *Diccionario de la sexualidad sagrada* de Rufus Camphausen, que aporta ejemplos de los cinco continentes[2].

Según la interpretación tradicional y más generalizada, las antiguas sociedades agrícolas donde se han encontrado huellas de esta institución creían en un tipo de ritual mágico-religioso según el cual había una influencia mutua entre cosas similares. En consecuencia, algunas mujeres eran consagradas de por vida en los templos de la diosa del amor (Ishtar, Astarté, Afrodita[3], etcétera), y su cometido era ofrecerse por dinero a cuantos requerían sus servicios. El acto sexual realizado en honor de la diosa, por magia simpática o asociativa, proporcionaría fertilidad a las mujeres y a la tierra y, en consecuencia, prosperidad a la ciudad. Estas prostitutas eran consideradas parte del personal del templo, por lo que el dinero conseguido no servía para aumentar su fortuna personal, sino que se conservaba en el tesoro del templo. También se suele considerar como otro tipo de prostitución sagrada, al parecer mucho más antigua, localizable en época matriarcal, a la costumbre que obligaba a todas las muchachas, sin excepción, a ser desfloradas antes del matrimonio, dándose por dinero a un extranjero en el templo, a beneficio de la diosa, cumpliendo así un deber religioso que era al mismo tiempo un acto simbólico-sagrado. En realidad, existe una evidente dificultad en fijar los límites no sólo entre una serie de costumbres que, como esta última, se suelen incluir bajo la rúbrica de prostitución sagrada (se trataría, en general, de la serie de rituales y fiestas que Camphausen engloba en la denominación "promiscuidad ritual" y que suelen tener como objetivo promover la fertilidad)[4], sino también entre la prostitución sagrada y la prostitución laica. En efecto, costumbres y ritos como la hierogamia, la prostitución nupcial (matrimonio nasamoniano), el *ius primae noctis*, etcétera, se solapan a menudo en las investigaciones de la prostitución sagrada o ritual, y tampoco está claro si la prostitución sagrada fue el origen de la prostitución laica o bien ésta se desarrolló de forma independiente.

1. Bonnie MacLachlan. "Sacred prostitution and Aphrodite", en *Studies in Religión* n° 21, 1992, página 145.

2. Sir James G. Frazer. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religión*, Nueva York-Londres, 1894 (hay traducción al español de la edición abreviada de 1922); Rufus C. Camphausen. *Diccionario de la sexualidad sagrada*. Barcelona, J. J. de Olañeta Editor, 2001.

3. "Es posible que el nombre mismo de Afrodita sea una forma griega del semítico occidental Ashtorith" (=Ishtar, Astarté) en: Walter Burkert. *De Homero a los magos. La tradición oriental en la cultura griega*. Barcelona, Editorial El Acantilado, 2002, página 44.

4. Rufus Camphausen. *Op. cit.*, página 268 y subsiguientes.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Centrándonos ya en la Antigüedad clásica, si volvemos al artículo de MacLachlan comprobamos que para esta autora la existencia y extensión de la prostitución sagrada en el mundo griego antiguo viene probada y avalada por la abundancia de testimonios al respecto, tan numerosos y claros que no pueden obviarse por alguna que otra minucia terminológica, sino que, muy al contrario, deben llevarnos a "tratar de comprender la mentalidad que no sólo lo permitía sino que lo veía como algo natural"[5]. Con todo, a pesar de esta optimista visión de MacLachlan, en las páginas que siguen comprobaremos que, a pesar de su relativa abundancia, no siempre los testimonios sobre la prostitución sagrada en el mundo griego son tan explícitos como pretende esta autora. Es más, podemos anticipar desde ahora nuestro escepticismo respecto a la existencia de prostitución sagrada en Grecia y en buena parte del arco mediterráneo y del Cercano Oriente antiguos, en el sentido de que son posibles otras explicaciones para comprender este fenómeno, y no las que han llevado tradicionalmente a la formación de un verdadero "discurso de la prostitución sagrada" tanto en la filología moderna como ya en los propios textos clásicos, según han puesto de relieve recientemente Beard y Henderson[6].

Lo que parece indudable, empero, es que durante casi toda la Antigüedad se dio una asociación evidente entre la prostitución y la religión, lo que, en el mundo griego, se plasma perfectamente en el culto a Afrodita, que cuenta entre sus advocaciones las de *Porne* y *Hetaira*[7], los dos términos habituales para las prostitutas, bien que con matices diferentes[8], en la antigua Grecia. Como ha señalado Bruce Thornton en un libro reciente, es lógico pensar que, si el amor físico era el ámbito principal de acción de la diosa Afrodita, y si la consecución del placer sexual (*ta aphrodisia*) era una especie de acto fundamental de culto y de reconocimiento de su poder, fueran las prostitutas las más devotas de esta diosa. Además de que las prostitutas tenían un papel destacado en la celebración de fiestas como las Afrodisias o las Adonias, que subrayaban la fuerza puramente carnal de Afrodita[9], al parecer algunos templos de Afrodita (particularmente el de Corinto) tenían a prostitutas como sacerdotisas, o al menos como personal consagrado a la diosa (ya veremos luego en qué sentido); incluso prostitutas no adscritas a un templo veían a Afrodita como su patrona, según comprobamos en numerosos epigramas en los que prostitutas, normalmente al dejar la profesión, ofrecen a la diosa los 'instrumentos' de su oficio[10]. A nuestra mentalidad moderna, concluye Thornton, "se le hace casi imposible imaginar que una relación sexual con una prostituta pueda considerarse un acto de culto, pero es claro que en la antigua Grecia las prostitutas funcionaban como mediadoras del poder de Afrodita, siendo sus habilidades sexuales una especie de 'técnica' que canalizaba su poderosa fuerza"[11].

Desde un punto de vista histórico, las fuentes antiguas parecen indicar que la prostitución sagrada se desarrolló en los santuarios de Afrodita de diversas localidades griegas. El caso más famoso y mejor documentado es el de Corinto, aunque los escasos ejemplos restantes se localizan todos en la periferia del mundo griego, concretamente en la isla de Chipre y quizá en Locros Epicefirios, en la Magna Grecia. Por el contrario, la prostitución sagrada está mucho mejor atestiguada en el ámbito no griego, donde parece haber sido bastante común: en Armenia y Anatolia, en Persia, en Siria, Fenicia y la zona de Palestina y quizá también en Egipto y en la antigua Gades, encontramos huellas de esta práctica relacionadas, por lo común, con el culto de ciertas divinidades asimiladas más tarde a Afrodita[12]. Nuestro repaso a las fuentes antiguas sobre la prostitución sagrada comenzará por los testimonios que se refieren al ámbito no helénico. Entre éstos, el *locus classicus* es sin duda la descripción herodotea, más pintoresca que rigurosamente exacta (pues mezcla diversas formas de prostitución sagrada, la que existe entre los pueblos donde las muchachas de toda condición social deben prostituirse para amasar la suma necesaria para su dote, y la costumbre de las hieródulas que están al servicio de la divinidad), de una peculiar práctica dentro del culto a la diosa babilonia Milita (esto es, Belit-Ishtar, diosa del amor y de la guerra), considerada por Herodoto "la costumbre más ignominiosa que tienen los babilonios":

> Toda mujer del país debe, una vez en su vida, ir a sentarse a un santuario de Afrodita y yacer con un extranjero. Muchas de ellas, que consideran impropio de su rango mezclarse con las demás en razón del orgullo que les inspira su poderío económico, se dirigen al santuario, seguidas de una numerosa servidumbre que las acompaña, en carruaje cubierto y aguardan en sus inmediaciones. Sin embargo, las más hacen lo siguiente: muchas mujeres toman asiento en el recinto sagrado de Afrodita con una corona de cordel en la cabeza; mientras unas llegan, otras se van. Y entre las mujeres quedan unos pasillos, delimitados por cuerdas, que van en todas direcciones; por ellos circulan los extranjeros y hacen su elección. Cuando una mujer ha tomado asiento en el templo, no regresa a su casa hasta

5. Bonnie MacLachlan. *Op. cit.*, página 146.

6. Mary Beard y John Henderson. "With this body I thee worship: sacred prostitution in Antiquity", en Maria Wyke (editora): *Gender and the Body in the Ancient Mediterranean*. Oxford, Blackwell, 1998, páginas 56 a 79.

7. Véase Ateneo XIII 31, 572f-573a.

8. Véase Antiph, fr. 212, Kock, y Anaxil, fr. 21 Kock. Claude Calame (curador). *L'amore in Grecia*. Roma-Bari, 1988, página XXIV: "L'uso lingüistico che distingue talvolta la *porne* dall'*hetaira* coincide più o meno con la differenza sociale tra la prostituta e la cortigiana". Para diversas consideraciones modernas sobre la diferencia entre *porne* y *hetaira*: Amato Rossi. *Donne, prostituzione e inmoralità nel mondo greco e romano*. Roma, 1979, página 19 y subsiguientes.

9. Véase, de Sagrario García Vázquez, "Las Afrodisias: una fiesta de heteras", en *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*. Volumen III. Madrid, 1989, páginas 117 a 123.

10. Véase *AP*, VI 1, 162, 206, 207 y 210.

11. Bruce S. Thornton. *Eros: the Myth of Ancient Greek Sexuality*. Oxford, Westview Press, 1997, páginas 151 y subsiguientes.

12. Para una clasificación geográfica de los diversos testimonios referentes a la prostitución sagrada en la Antigüedad se consultará con provecho el trabajo de Edwin M. Yamauchi: "Cultic prostitution", en Harry A. Hoffner (editor). *Orient and Occident. Essays presented to Cyrus H. Gordon on the occasion of his sixty-fifth birthday*. Oxford, 1973, páginas 213 a 222, y especialmente el de W. Fauth: "Sakrale Prostitution im vorderen Orient und im Mittelmeerraum", en *JAC* nº 31, 1988, páginas 24 a 39, sintetizado después en W. Fauth & M.-B. von Stritzky: "Hierodulie", en *RLAC* nº 15, 1991, páginas 73 a 82.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

que algún extranjero le echa dinero en el regazo y yace con ella en el interior del santuario. Y, al arrojar el dinero, debe decir tan sólo: "Te reclamo en nombre de la diosa Milita" (ya que los asirios, a Afrodita, la llaman Milita). La cantidad de dinero puede ser la que se quiera; a buen seguro que no la rechazará, pues no le está permitido, ya que ese dinero adquiere un carácter sagrado: sigue al primero que se lo echa sin despreciar a nadie. Ahora bien, tras la relación sexual, una vez cumplido el deber para con la diosa, regresa a su casa y, en lo sucesivo, por mucho que le des no podrás conseguir sus favores. Como es lógico, todas las mujeres que están dotadas de belleza y buen tipo se van pronto, pero aquellas que son poco agraciadas esperan mucho tiempo sin poder cumplir la ley; algunas llegan a esperar hasta tres y cuatro años. Por cierto que, en algunos lugares de Chipre, existe también una costumbre muy parecida a ésta[13].

Como ha observado Krenkel[14], no es extraño que este primer testimonio de prostitución templaria provenga de Babilonia, pues parece que fue en los templos de Oriente Medio (concretamente en Mesopotamia, que nos proporciona los primeros ejemplos de ciudades y grandes templos) donde se originó la prostitución organizada. Yamauchi ha subrayado la importancia de los testimonios de prostitución sagrada provenientes de Mesopotamia, aunque sin dejar de señalar su complejidad y lo lejos que están de ser totalmente satisfactorios[15]. De ellos se desprende que los sumerios consideraban la prostitución ritual como una institución de procedencia divina, del mismo modo que la realeza o la justicia. Al parecer, en la ciudad sumeria de Uruk se repetía anualmente el ritual del matrimonio sagrado entre una hieródulas que representaba a Inanna (diosa mesopotamia de la fertilidad y el amor, identificada pronto con la acadia Ishtar) y el rey que representaba a Dumuzi, de forma similar a como ocurría en Babilonia, según nos relata Herodoto en su descripción del santuario (en realidad un zigurat) de Zeus Belo, es decir Bel-Marduk, en esta ciudad:

> En la última torre se levanta un gran templo; en él hay un gran lecho, primorosamente tapizado, y a su lado una mesa de oro. Sin embargo, en ese lugar no hay erigida estatua alguna y de noche nadie puede permanecer allí, con la única excepción de una mujer del lugar, a quien el dios, según cuentan los caldeos –que son los sacerdotes de esa divinidad–, elige entre todas. Esos mismos sacerdotes sostienen –aunque para mí sus palabras no son dignas de crédito– que el dios en persona visita el templo y descansa en la cama, al igual que ocurre, al decir de los egipcios, en Tebas de Egipto (pues también allí se da el caso de que una mujer duerme en el templo de Zeus tebano; y aseguran que esas dos mujeres no mantienen relaciones con hombre alguno); y lo mismo hace en Pat ara de Licia la profetisa del dios cuando éste acude, pues en realidad allí no siempre funciona

13. Herodoto I 199.

14. Werner A. Krenkel. "Prostitution", en Michael Grant y Rachel Kitzinger (editores): *Civilization of the Ancient Mediterranean. Greece and Rome*. Londres, 1988, volumen II, página 1292.

15. Edwin Yamauchi. *Op. cit.*, página 214.



Archivo Histórico de Revistas Argentinas fahima.com.ar

el oráculo. Ahora bien, cuando el dios acude, entonces se encierra con él por las noches dentro del templo[16].

Tradicionalmente, pocos orientalistas han dudado de la existencia e importancia de la prostitución ritual, especialmente en el culto de Ishtar, pero poco se sabe de su funcionamiento. En realidad, como reconocía ya Lambert en 1957[17], conocemos los nombres de varias categorías de sacerdotisas, personas todas altamente respetables pues incluso los reyes entregaban a sus hijas para desempeñar esas funciones, pero no sabemos si todas, o algunas, o aun ninguna de ellas eran prostitutas sagradas. Sin embargo, existe una fuente babilonia "cuyo testimonio es", para MacLachlan, "tan elocuente como inequívoco": se trata del *Poema de Gilgamesh*, uno de cuyos personajes, el salvaje Enkidu, es "civilizado" por una *harimtum*, una prostituta ritual de Ishtar (VI 165 ss.), y en el que se hacen diversas referencias a los muchos amantes de la diosa y a cómo estos amores aseguran la fertilidad de la tierra[18]. Otro pasaje (IV 34-36) ha sido interpretado por algunos autores como una referencia a la práctica del *ius primae noctis*, la desfloración ritual de vírgenes por un gobernante, y esa interpretación específica, más que la que se refiere a la prostitución ritual en general, se ha dado a veces también al famoso pasaje de Herodoto, I 199, ya citado[19]. Varios siglos después, Estrabón hará una afirmación similar a la de Herodoto:

> De acuerdo con cierto oráculo, es costumbre que todas las mujeres de Babilonia se unan con un extranjero, yendo a algún templo de Afrodita con mucho séquito y cortejo; cada mujer es rodeada con una cuerda. El hombre que llega la saca fuera del recinto sagrado, tras poner en su regazo el dinero que esté bien, y se une a ella, y el dinero es considerado consagrado a Afrodita[20].

Yamauchi relaciona estos pasajes de Estrabón y de Herodoto con otro de la apócrifa *Epístola de Jeremías* (escrita en torno al 300 a. C.), para indicar que una curiosa característica de los tres textos es la mención de cuerdas en torno de las mujeres o en sus cabezas, lo que podría relacionarse con la colocación de la "soga de Samas" en la mano de las mujeres *naditu*, una de las categorías de mujeres identificadas habitualmente con prostitutas sagradas en los textos sumerios[21]:

> Las mujeres, ceñidas con cuerdas, están sentadas en los caminos quemando salvado. Y cuando una de ellas, arrastrada por un transeúnte, se acuesta con él, recrimina a la vecina porque no ha sido considerada como ella ni ha sido rota su cuerda[22].

Estos tres son, en suma, los textos más explícitos que describen la prostitución sagrada en Mesopotamia, y todos ellos asocian la institución con la desfloración ritual de mujeres por extranjeros, en contraste con la asociación del rito con el personal del templo que encontramos en los textos sumerios más antiguos y en otros textos griegos posteriores que iremos viendo a continuación. Recientemente, sin embargo, Gonzalo Rubio ha sostenido que la prostitución sagrada en el Oriente antiguo no existió como tal, y que las historias sobre esta práctica provendrían de la malinterpretación o tergiversación de ritos hierogámicos[23]. En este sentido había escrito ya Daniel Arnaud, para quien la prostitución sagrada no sería más que un mito historiográfico, esto es, una idea que se repite en manuales e incluso artículos científicos pero que nunca se demuestra con datos fiables e incontrovertidos. Según Arnaud, habrían sido los escribas y eruditos babilonios quienes, para resolver la contradicción entre sus fuentes de dos milenios atrás (en las que había sacerdotisas especializadas y en las que se destacaba la importancia cultual de las mujeres, cuyo papel era de primer orden en las actividades económicas y religiosas de los santuarios) y el testimonio de sus tiempos (sobre todo a partir del XVI a. C., las mujeres sólo destacaban por lo general como prostitutas, en torno a los templos e incluso en su interior) habrían inventado la "prostitución sagrada", dándoles a estas mujeres el único papel cultual que podían imaginar. El testimonio de Herodoto, pues, daría cuenta de una tradición reciente que habría circulado entre los eruditos babilonios[24].

Pasando a la zona de Anatolia, sabemos que en diversas regiones o localidades las muchachas vírgenes eran consagradas a la divinidad y debían ganarse la dote prostituyéndose hasta su matrimonio. En efecto, Herodoto describe cómo las jóvenes lidias, en Anatolia occidental, practicaban la prostitución para conseguir sus dotes y ajuares:

> Se encuentra allí la tumba de Aliates, padre de Creso, cuya base está formada por grandes bloques de piedra, y por tierra apisonada el resto de la tumba. Su construcción la costearon los vendedores del mercado, los artesanos y las mujerzuelas del oficio. En la cima de la tumba había cinco pilares, que se conservaban todavía en mis días, y en ellos figuraba registrado lo que cada corporación había costeado en su construcción; y, al hacer el recuento, se podía constatar que la aportación de las mujerzuelas era la mayor, pues resulta que todas las hijas del pueblo lidio se prostituyen para reunir una dote –lo hacen hasta que forman un hogar– y llegan al matrimonio con sus propios medios[25].

16. Herodoto I 181-182. Sobre este rito de matrimonio sagrado, véanse las interesantes observaciones de Bonnie MacLachlan. *Op. cit.*, página 147 y nota 7, y especialmente el trabajo de Samuel Kramer: "Le rite de mariage sacré Dumuzi-Inanna", en *RHR* n° 181, 1972, páginas 121 a 146. Según nos informa Yamauchi, *op. cit.*, página 214, se han conservado posibles ilustraciones de este rito en algunos sellos cilíndricos y en otros objetos.

17. Wilfred G. Lambert, en *JEOL* n° 15, 1957-58, página 195, citado por Yamauchi, *op. cit.*, página 215, en nota 27.

18. Véase Bonnie MacLachlan. *Op. cit.*, página 146.

19. Véase Bonnie MacLachlan. *Op. cit.*, página 149, especialmente la nota 14.

20. Estrabón XVI 1, 20.

21. Edwin Yamauchi. *Op. cit.*, página 216, nota 32.

22. *Epístola de Jeremías*, 42-43.

23. Gonzalo Rubio. "¿Vírgenes o meretrices? La prostitución sagrada en el Oriente antiguo", en *Gerión* n° 17, 1999, páginas 129 a 148.

24. Daniel Arnaud. "La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?", en *RHR* n° 183, 1973, páginas 111 a 115.

25. Herodoto I 93, 2-4. Véase también I 94, 1, donde el historiador recuerda que "los lidios tienen costumbres muy similares a las de los griegos, con la excepción de que prostituyen a sus hijas".

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

ritual, tanto femenina como masculina[33], aunque algunos de ellos podrían referirse a prostitución en general[34]. Por otra parte, como indica también Yamauchi, numerosas figurillas femeninas, normalmente desnudas, encontradas en excavaciones podrían relacionarse con la glorificación de la sexualidad en la prostitución ritual, y, puesto que los prototipos de esas figuras se encuentran en Mesopotamia y Sumeria, parece lógico pensar que se trate de un modelo iconográfico difundido a partir de Mesopotamia.

Por lo que respecta a Egipto, en los textos jeroglíficos antiguos no hay referencias claras a prostitución ritual. De nuevo son los textos clásicos los que dan noticias no ambiguas, primero Heródoto, en el pasaje ya citado sobre la hierogamia en el templo de Zeus tebano[35], y luego, aunque en contraste con él, Estrabón, quien se refiere a un peculiar rito de paso en el que está implicada la prostitución de una muchacha consagrada a la divinidad:

> A Zeus, a quien veneran sobre todo, consagran la virgen más bella y de familia más ilustre, que los griegos llaman *palladas*; y ésta se prostituye y cohabita con quien quiere hasta que se produce la purificación natural de su cuerpo; y tras la purificación es entregada en matrimonio a un hombre, pero antes de ser desposada, después del tiempo de su prostitución, se celebra duelo por ella[36].

Por otra parte Aloni, tras estudiar las estrechas relaciones del culto de Afrodita con la navegación marítima y la implantación de este culto en las colonias griegas, ha querido encontrar en la historia de la ruina económica de Carajo, el hermano de la poetisa Safo, a manos de una prostituta de Náucratis un testimonio de prostitución sagrada practicada en el templo de Afrodita de esta ciudad[37], pero lo cierto es que los datos parecen bastante inseguros y, en todo caso, se trata de una ciudad egipcia, sí, pero con una larguísima tradición griega.

Respecto a Cartago y su zona de influencia, es sabido que Elisa, es decir, Dido de Fenicia, la legendaria fundadora de Cartago, paró en Chipre en su camino a África del Norte. Allí el sumo sacerdote de la diosa Astarté y ochenta vírgenes destinadas a la prostitución ritual se unieron a ella, según nos cuenta Justino:

> Era costumbre de los chipriotas enviar a las doncellas, unos días determinados antes de la boda, a la orilla del mar a traficar con su cuerpo para ganar el dinero de la dote y ofrecer a Venus sus primicias por el pudor del resto de su vida. Así pues, Elisa ordena raptar unas ochenta doncellas de éstas y embarcarlas, para que los jóvenes pudieran casarse y la ciudad tener descendencia[38].

Sin embargo, los testimonios sobre prostitución sagrada relativos a Cartago son bastante escasos[39]. Sabemos, por el contrario, que cerca de Cartago, en Sicca Veneria[40], las mujeres participaban en la prostitución en el templo de Venus, donde ofrecían sus servicios sexuales para conseguir una dote que les permitiera casarse, según nos cuenta el historiador Valerio Máximo:

> Existe en Sicca un templo de Venus al que se retiraban las mujeres y, al salir de él, ofrecían sus cuerpos por dinero a fin de procurarse la dote nupcial, dispuestas a asegurarse por tan vergonzoso medio una honorable unión conyugal[41].

Sicca fue fundada por colonos provenientes de Érice, al oeste de Sicilia, donde hubo un temprano asentamiento fenicio. Las numerosas hieródulas del templo de Astarté-Afrodita-Venus en el monte Érice estaban implicadas en la prostitución ritual, según parece desprenderse del siguiente pasaje de Diodoro Sículo, quien no obstante subraya la relajación y licenciosidad de costumbres más que la solemnidad religiosa del santuario:

> Cuando los cónsules, los generales y todos los que ostentan algún cargo llegan a la isla, se acercan hasta Érice y honran el recinto de la diosa con sacrificios y ofrendas y, tras despojarse de las insignias de su dignidad, se entregan muy alegremente a gozosos tratos con las mujeres, en la idea de que sólo así será grata a la diosa su presencia[42].

También Estrabón menciona este santuario de Afrodita en Érice, aunque sólo nos dice que algunas de las mujeres allí consagradas provenían de fuera de la isla y que en su época el número de éstas había disminuido:

> Érice, una elevada colina, está también habitada. Tiene un templo de Afrodita especialmente venerado, lleno antiguamente de esclavas sagradas que habían sido ofrecidas en cumplimiento de un voto tanto por los habitantes de Sicilia como

33. Algunos investigadores han sugerido la posibilidad de que las mujeres estériles pudieran servirse de "prostitutos sagrados" para quedar embarazadas.

34. Referencias claras a la prostitución ritual encontramos en *Génesis* 38:15 y 38:21-22; *Deuteronomio* 23:18-19; *Oseas* 4:14; *Reyes* 14:23-4, 15:12 y 22:46; *Reyes* 23:6-7. Posibles alusiones, en *Números* 25:1-3, 1; *Samuel* 2:22; *Jeremías* 13:27; *Ezequiel* 16 y 23:37-41; *Amós* 2:7-8. Actualmente el estudio más completo sobre este tema es la tesis doctoral de Ingrid M. Haase: *Cultic Prostitution in the Hebrew Bible?* University of Ottawa, 1991 (cuya amplia bibliografía, junto con el índice, puede consultarse en la siguiente dirección de internet: http://www.arts.cuhk.edu.hk/humftp/Religion/panda1.uottawa.ca/cult-pro.txt).

35. Herodoto I 182. Edwin Yamauchi, *op. cit.*, página 217, en nota 49, remite también a Herodoto II 60 y 126, aunque es muy dudoso que estos pasajes se refieran a la prostitución sagrada. Para un posible influjo de la prostitución sagrada oriental en estos testimonios egipcios, véase, de Friedrich W. Von Bissing: "Aphrodision", en *RhM* n° 92, 1944, páginas 375 a 381.

36. Estrabón XVII 1, 46.

37. A. Alón. "Osservazioni sul rapporto tra schiavitù, commercio e prostituzione sacra nel mondo arcaico", en *Index* n° 11, 1982, páginas 257 a 263.

38. Justino XVIII 5, 4-5.

39. Según Edwin Yamauchi, *op. cit.*, página 221, representaciones de "muchachos del templo" en estelas de Cartago han sido interpretadas como prostitutos templarios.

40. Se trata de la actual El-Kef, ciudad de Numidia situada a unos 160 kilómetros al suroeste de Cartago.

41. Valerio Máximo II 6, 15.

42. Diodoro Síc. IV 83.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

> por mucha gente de fuera; en la actualidad, sin embargo, al igual que en el propio asentamiento, en el santuario escasean los hombres, y la mayoría del personal consagrado ha desaparecido[43].

Según sabemos por Estrabón y otros autores, el santuario, constituido por un templo rodeado de un pórtico, gozó de gran estima en época romana. En 217 a. C., cuando la segunda guerra púnica había llegado a un punto crítico, la Sibila aconsejó a los romanos pedir ayuda a la Afrodita de Érice. El general Fabio Máximo prometió dedicarle un templo en Roma, cosa que hizo dos años después, y posteriormente, en 181, se construyó un segundo templo junto a la Puerta Colina[44]. Es interesante señalar que esta importación a Roma del culto a la Venus Ericina no parece haber traído consigo la práctica de prostitución sagrada, si bien sabemos que solía haber numerosas prostitutas en los templos de las diosas del cercano Oriente[45].

Últimamente se ha insistido en otros testimonios que apuntan a la posible existencia de prostitución sagrada también en la Italia continental (Crotona, Foce del Sele, Valle Peligna)[46]. En este sentido, el testimonio más interesante nos parece el de la *Tabula Rapinensis*, una inscripción en dialecto osco hallada hacia 1841 en un santuario de Júpiter cercano al pueblecito de Rapino (la antigua Tuta Maruca), en el Abruzzo italiano[47].

Estudiada recientemente por La Regina, la inscripción establece, al parecer, una serie de prescripciones rituales que fijan el ofrecimiento anual de las muchachas más bellas y hermosas del pueblo a la diosa Ceria Jovia, mediante una venta ritual administrada por una *regena Iovia* que establece el precio, destinado al tesoro del santuario. Se trataría, en suma, de una reglamentación de la *hierodulía* mediante la que las muchachas, bajo la dirección de una sacerdotisa, se consagran a la patrona del pueblo Ceria Jovia[48]. Por último, también para nuestra península se han señalado testimonios antiguos, tanto literarios como de otros tipos, que podrían apuntar a instituciones relacionadas con la prostitución sagrada tan extendida, según venimos viendo, por todo el arco mediterráneo. En concreto, Ricardo Olmos avanzó la hipótesis de que las *puellae gaditanae* (las *mousikà paidiskária* de las que habla Estrabón, II 3, 4) serían el residuo romanizado de una vieja institución fenicia de hetería, vinculada en sus orígenes al santuario de Astarté. Según este autor, de su originaria vinculación a la hierodulía como heteras de Astarté en Gades se pasaría, gradualmente y en diversos estadios, a las *puellae* de la época de Marcial, profesionalizadas como prostitutas y dispersas en el imperio romano[49]. Por su parte, un reciente artículo de Jiménez Flores revisa de nuevo el tema de las *puellae gaditanae* y la posible supervivencia en éste de la institución oriental de la prostitución sagrada. Adoptando un punto de vista orientalista, la autora analiza las fuentes literarias clásicas y los restos epigráficos y arqueológicos y, desde los orígenes de la institución en Oriente, se remonta hasta el período colonial y la época romana, en un intento de estudiar su evolución histórica a lo largo de ese período[50].

Pasando ya al análisis de los testimonios correspondientes a la periferia del mundo griego, y por lo que respecta en primer lugar a Chipre, parece que la influencia fenicia sería la responsable de la posible importación de la prostitución ritual como parte del culto griego a Afrodita a través de Chipre y de Citera, según podemos colegir por Herodoto cuando, al referirse a un santuario de Afrodita Urania en Siria saqueado por los escitas, apunta lo siguiente:

> Este santuario, según he podido saber por mis averiguaciones, es el más antiguo de todos los santuarios consagrados a esa diosa, pues incluso el de Chipre, al decir de los propios chipriotas, tuvo en él su origen y fueron unos fenicios procedentes de esa parte de Siria quienes fundaron el de Citera[51].

Insiste también en esta idea Pausanias, quien, refiriéndose al templo de Afrodita Urania en Atenas, anota:

43. Estrabón VI 2, 6.

44. La representación del nacimiento de Afrodita en el famoso Trono Ludovisi, hallado en las inmediaciones de la Puerta Colina, se ha relacionado a veces con el culto a la Venus Ericina: véase, de E. Simon: *Die Geburt der Aphrodite*. Berlín, 1959, páginas 20 a 24 (citado por Bonnie MacLachlan, *op. cit.*, página 157, en nota 40).

45. Véase Juvenal IX 22-25.

46. También en el asentamiento fenicio y romano de Tharros, al sur de Cerdeña, se encontraron a finales de 2001, según noticia recogida en diversos diarios italianos, algunos moldes en terracota de la época púnica utilizados para producir estatuillas de tipo votivo dedicadas a la diosa Astarté que han llevado a sustentar la hipótesis de una relevante actividad de prostitución desarrollada en aquel período en los lugares sagrados dedicados a la diosa y reservada a los navegantes de paso.

47. El texto de la *Tabula Rapinensis* puede encontrarse en Emil Vetter. *Handbuch der italienischen Dialekte*. Heidelberg, 1953, página 153 y subsiguientes (basado en un dibujo que acompañaba a su primera edición científica, a cargo de Theodor Mommsen, en 1846). La inscripción, custodiada en el Antikenmuseum de Berlín, fue dada por perdida tras la Segunda Guerra Mundial, pero recientemente ha aparecido en el Museo Pushkin de Moscú, adonde llegó como botín de guerra.

48. A. La Regina. "Legge del popolo marrucino per l'istituzione della prostituzione sacra nel santuario di Giove padre nell'arce Tarincra (Rapino)", en Adele Campanelli y Amalia Faustoferri (curadores): *I luoghi degli dèi. Sacro e natura nell'Abruzzo italico*. Chieti, 1997, páginas 62 y 63. Aunque el culto de Ceres y su conexión con el de Venus/Afrodita está bien documentado entre los pelignos y los marrucinos, la propuesta de La Regina ha encontrado hasta ahora una desigual aceptación. Véase, de Fay Glinister, "The Rapino Bronze, the Touta Marouca and the phenomenon of sacred prostitution in early Italy", en Alison Cooley (editor): *The Epigraphic Landscape of Roman Italy*. Londres, 2000, páginas 19 a 38. Para una interpretación también reciente pero bien distinta de la *Tabula Rapinensis*, véase, de Jorge Martínez-Pinna, "La inscripción itálica de Rapino: propuesta de interpretación", en *ZPE* nº 120, 1998, páginas 203 a 214.

49. Ricardo Olmos. "*Puellae gaditanae*: ¿heteras de Astarté?", en *AEA* nº 64, 1991, páginas 99 a 109.

50. Ana María Jiménez Flores. "Cultos fenicio-púnicos de Gadir: prostitución sagrada y *puellae gaditanae*", en *Habis* nº 32, 2001, páginas 11 a 29.

51. Herodoto I 105, 3-4.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

> Los primeros de entre los hombres que rindieron culto a Afrodita Urania fueron los asirios, después los de Pafos en Chipre y los fenicios de Ascalón en Palestina. Los de Citera recibieron su culto de manos de los fenicios[52].

La asociación de Afrodita con estas islas era reconocida ya por Homero[53]. El culto de Afrodita tuvo su centro en la antigua Pafos, al suroeste de Chipre. Se dice que Cíniras, padre de Adonis, estableció allí la costumbre de la prostitución religiosa. Según numerosos autores (Herodoto, I 199, ya citado, pero también otros como Ateneo, Apolodoro o Justino, como pronto veremos), las mujeres tenían que prostituirse con extranjeros en el templo.

En su comentario al *Himno homérico a Afrodita*, Càssola[54] afirma que en Chipre se confunden (o al menos los confunden nuestras fuentes) dos tipos de prostitución sagrada: la templaria o de hierodulía y la prenupcial o expiatoria[55]. En efecto, en algunos relatos míticos que recuerdan el meretricio de las Cinírades en Pafos y de las Propétides en Amatunte[56], el empleo de los patronímicos podría hacer pensar en sacerdocios hereditarios, por tanto en prostitución templaria. Pero las Cinírades, según Apolodoro, se entregan a extranjeros, y su suerte posterior, como la de las Propétides, viene determinada por el hecho de que han ofendido a Afrodita, y ambos aspectos se refieren más bien a la prostitución expiatoria. Para Càssola, es en éstas y otras noticias de prostitución expiatoria en Chipre donde encontramos por primera vez un indicio seguro, aunque ciertamente muy limitado, de influjo mesopotámico o siríaco en el culto griego de Afrodita. Ya hemos visto cómo Herodoto, tras describir el rito babilonio, concluye que "en algunos lugares de Chipre existe una costumbre similar" (I 199); también Clearco, en un pasaje citado por Ateneo (XII 516 a-b) en el que se alude, como veremos luego, a la prostitución sagrada, recuerda a οί περί κύπρον. En ambos casos se emplean expresiones vagas, que podrían referirse igualmente a colonias fenicias, como Citio[57]. Por lo que respecta a Amatunte, la ciudad de las Propétides, la presencia en ella de elementos eteochipriotas, fenicios y griegos no permite hacer afirmaciones seguras en el tema que nos ocupa. Por lo tanto, según Càssola, la única tradición que implicaría a una ciudad griega sería el mito de las Cinírades, ambientado en Pafos (si bien el fundador mítico de esta ciudad, Cíniras, era considerado también rey de la fenicia Biblos).

Veamos ahora los testimonios sobre prostitución sagrada en la localidad magnogriega de Locros Epicefirios, una colonia de los locrios fundada en 673 a. C. Se trata de un caso especial, al decir de casi todos los autores modernos[58], porque presenta aspectos diferenciales que la apartan tanto de la prostitución templaria como de la prenupcial. Según Justino, en torno a la primera mitad del V a. C. los ciudadanos de Locros Epicefirios, desesperados ante las derrotas sufridas en la guerra contra la colonia calcidia de Regio, hicieron voto de prostituir a sus hijas en honor de Afrodita. La decisión fue respetada sólo por poco tiempo, y ya un siglo después era recordada con horror, como se deduce de las dificultades que encontró Dionisio II cuando propuso restaurarla (poco antes del 347 a. C.):

> Los locrios, al ser acosados con la guerra por Leofrón, tirano de Regio, habían prometido que si vencían prostituirían a sus doncellas en la fiesta de Venus. Interrumpida esta promesa mientras los locrios sostenían con los lucanos una guerra adversa, Dionisio los convoca a una asamblea y los anima a que envíen al templo de Venus a sus mujeres e hijas lo más adornadas posible; que cien de ellas, sacadas a suerte, cumplan con la promesa pública y por su compromiso sagrado estén un mes en el prostíbulo, previo juramento de todos los hombres de que ninguno mancillaría a ninguna. Para que esto no ocasionara perjuicio a las doncellas que así liberaban a la ciudad de su promesa, decretarían que ninguna doncella se casara antes de que éstas fueran entregadas a un marido.
>
> Aprobado el proyecto con el que se daba satisfacción a la superstición y al pudor de las doncellas, todas las mujeres, rivalizando en el lujo de sus adornos, acuden al templo de Venus. Dionisio, después de introducir allí a sus soldados, las despoja a todas ellas y convierte en botín personal los ornamentos de las matronas. A los maridos de algunas, a los más ricos, los mata y tortura a algunas de ellas, para que entreguen la fortuna de sus maridos[59].

Encontramos, por lo tanto, en Locros también la prostitución ritual de mujeres libres, pero en circunstancias particulares: se trata, como apunta Càssola, de un voto formulado en circunstancias excepcionales y manifiestamente extraño a la mentalidad de la *polis*; el relato, por otra parte, prueba casi sin duda que el culto de Afrodita existía antes del voto, aunque no queda claro que los locrios conocieran el rito semítico y chipriota[60].

Los investigadores han llamado también la atención sobre un pasaje de Píndaro

52. Pausanias I 14, 7. Véase también III 23, 1, donde se subraya la antigüedad del santuario de Afrodita Urania en Citera.

53. Véase, por ejemplo, *Od.*, VIII 288 y 362.

54. *Inni Omerici*, al cuidado de Filippo Càssola, Milán, 1975, páginas 236 a 238.

55. Según este autor, el rito del segundo tipo, caracterizado casi constantemente por el hecho de que las mujeres se prostituyen sólo con extranjeros, se inspira probablemente en el temor de que quien posee a una mujer por primera vez ofenda de algún modo a la divinidad y corra un grave peligro, por lo que se podría hablar también de prostitución expiatoria; en este sentido cabría interpretar las palabras de Clearco (en Ateneo, XII 516 a-b), según el cual las mujeres locrias practicaban la prostitución "en recuerdo y castigo de una antigua culpa".

56. Véase Apolodoro III 14, 3; Ovidio. *Metamorfosis* X 238-240; Plutarco. *Maxime cum principibus* 777 d.

57. De hecho, Filippo Càssola no duda en afirmar (*op. cit.*, página 237) que la ciudad chipriota en la que se ejercía la prostitución sagrada y a la que arribó Dido en su viaje de Tiro a Cartago, según la leyenda conservada por Justino (XVIII 5.4-5), no sería otra que Citio.

58. Sobre la prostitución sagrada en Locros Epicefirios, son de especial interés los artículos de C. Turano. "La prostituzione sacra a Locri Epizefiri", en *ArchClass* n° 4, 1952, páginas 248 a 252; Christiane Sourvinou-Inwood. "The Votum of 477/6 B.C. and the Foundation-legend of Locri Epizephyrii", en *CQ* n° 27, 1974, páginas 186 a 198; Luigi Santi Amantini. "Ancora sulla prostituzione sacra a Locri Epizefirii", en *MGR* n° 9, 1984, páginas 39 a 62; y M. Mari. "Tributo a Ilio e prostituzione sacra: storia e riflessi di due riti femminili locresi", en *RCCM* n° 39, 1997, páginas 131 a 177.

59. Justino XXI 3, 2-8.

60. Filippo Càssola. *Op. cit.*, página 237.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

que, a juzgar por la explicación que de él dan los escolios, aludiría al mismo episodio al que alude Justino[61]:

> Las voces de los chipriotas entonan a menudo cantos sobre Cíniras, por quien sintió amoroso afecto Apolo, el de áurea cabellera, sacerdote dócil de Afrodita. Nos guía el agradecimiento en correspondencia respetuosa por los afectuosos favores. A ti, hijo de Dinómenes, la cefiria doncella lócride a las puertas de la casa te aclama, pues, liberada de las inexorables fatigas de los enemigos gracias a tu poder, su mirada no vacila ya[62].

La carga de la que, según Píndaro, se habían librado las vírgenes locrias no sería otra que el voto de prostitución pronunciado bajo la amenaza del tirano de Regio. Píndaro, por lo tanto, habría conocido ese peculiar voto de prostitución, y al referirse al culto chipriota de Afrodita colocaría esta particular forma de prestación religiosa en el ámbito de prácticas rituales bien conocidas en la isla egea, caracterizadas, como sabemos, por fuertes influjos semíticos. La intervención de Hierón de Siracusa, destinatario del poema pindárico, en el desencuentro entre Locros y Regio habría conllevado la salvación de la aristocracia locria y evitado, consiguientemente, que el voto fuese cumplido. Al ser parangonado con el chipriota Cíniras, Hierón es descrito como sacerdote de Afrodita y salvador de las muchachas locrias. El culto de Afrodita en Locros Epicefirios está documentado epigráfica y arqueológicamente desde finales del VII y principios del VI a. C., y se tiene constancia de que hubo también un culto a Cibeles, lo que apunta a Lidia, como hará el pasaje de Clearco que veremos a continuación[63]. Un ulterior indicio de la presencia de la prostitución sagrada en Locros es la costumbre, interrumpida quizá después de 346 a. C., de enviar dos muchachas a Ilión para servir de hieródulas en el santuario de Atenea, una práctica expiatoria atestiguada por numerosas fuentes literarias[64].

Por su parte, Clearco de Solos alude a la prostitución en Locros como un hecho habitual, cuyo origen atribuye a una παλαια ύβρις, sin mayores precisiones temporales, aunque sí espaciales, pues relaciona Locros con Lidia y Chipre, asimilando así la situación de la colonia a la de ambientes que estaban en estrecho contacto con Asia Menor y el mundo semítico:

> Pero no sólo las mujeres lidias son libres para irse con cualquiera, sino también las de Locros Epicefirios, e igualmente las de Chipre y en general las de todos los pueblos que consagran sus mozas a la prostitución, dando estos casos la impresión de ser, en realidad, un recuerdo de antiguos ultrajes y venganzas[65].

Sea como sea, lo cierto es que los dos testimonios, el de Justino y el de Clearco, concuerdan en atestiguar la presencia del fenómeno de la prostitución sagrada en Locros, pero difieren en la connotación del fenómeno mismo: Clearco testimonia una prostitución habitual, aunque justificada en términos morales, mientras que Justino atestigua una prostitución ligada a un suceso particular, por tanto ocasional y, en todo caso, no realizada.

La contradicción entre ambos testimonios ha generado un fuerte debate sobre la veracidad de la tradición. Por un lado, se ha puesto en duda la veracidad del *votum* y, por otro, la credibilidad de Clearco. Es cierto que no hay pruebas totalmente seguras de que la aristocracia locria haya prostituido a sus mujeres en la época del ataque de Regio y durante la estancia de Dionisio II en Locros, pero tampoco hay elementos determinantes para poner en duda que el *votum* se hubiera pronunciado efectivamente en la época de Hierón y luego hubiera sido retomado, aunque *pro forma*, en tiempos de Dionisio II. Santi Amantini considera histórica y digna de crédito la noticia ofrecida por Justino, que presupone que la prostitución sagrada era una costumbre familiar para los locrios epicefirios, y de la que se puede deducir que lo gravoso para ellos sería que los votos recordados por Justino consistirían en la obligación, impuesta a mujeres libres y de familia noble, de asumir la función de prostitutas sagradas, una costumbre normalmente practicada por mujeres de condición servil, esclavas o no ciudadanas[66]. En cuanto al testimonio de Clearco, atestiguaría en todo caso la notable relevancia de la prostitución en la sociedad locria en general, y en particular entre finales del IV y mediados del III a. C., sin que pueda, empero, deducirse de ella nada preciso sobre la naturaleza también religiosa del fenómeno[67].

61. Véase Luigi Santi Amantini. *Op. cit.*, páginas 40 a 43; los escolios son los *Scholia vetera in Pindari carmina*, editados por Anders B. Drachmann, volumen II [Leipzig, 1910] 36b y 38.

62. Píndaro. *Píticas*, II 15-20.

63. Véase, de M. Torelli, "I culti di Locri", en *Locri Epizefirii. Atti del XVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia*. Nápoles, 1977, páginas 147 a 184. Cibeles era la patrona de la dinastía de los Mérmnadas, y junto a la tumba del padre de Creso se practicaba la prostitución: véase Herodoto V 102.1 y I 93.2. Recientemente Simon G. Pembroke (en el artículo "Prostitution, sacred", en *The Oxford Classical Dictionary*, 3ª edición, Oxford-Nueva York, 1996, páginas 1263 y 1264) se ha opuesto a la idea de aplicar a los locrios epicefirios "los orígenes o la influencia oriental, invocada tan a menudo para exorcizar el *embarrassment* helenista ante los datos corintios, cuando el problema real es el hecho de su recepción (y naturalización), confortable en suelo griego". No compartimos esta opinión, como más adelante se verá.

64. Véase, entre otros testimonios, Licofrón, *Alexandra cum schol.*, 1141 y subsiguientes; Polibio XII 5, 7; Estrabón XIII 1, 40; Apolodoro. *Epit.* VI 20-22. Sobre el tema puede verse con provecho el extenso y documentado trabajo de Mari, ya citado, que investiga los aspectos oscuros y contradictorios de la tradición relativa a los dos ritos locrios, el del envío de las dos vírgenes a Ilión y el de la prostitución sagrada.

65. Clearco de Solos, *ap.* Ateneo, XII 516ª (*FHG* II, página 305, fr. 6 = fr. 43ª Wehrli [Fritz Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Heft III, *Klearchos*, Stuttgart, 1962, página 22]).

66. Luigi Santi Amantini. *Op. cit.*, página 50.

67. Otros documentos, esta vez epigráficos, que pusieron en actualidad el problema de la prostitución sagrada en Locros Epicefirios fueron las láminas broncíneas del archivo del templo de Zeus, editadas por Alfonso De Franciscis parcialmente desde 1961 y en edición completa y definitiva una década más tarde (*Stato e società in Locri Epizefiri. L'archivio dell'Olympieion locrese*, Nápoles, 1972); pero, como ya reconocía el propio editor, estas láminas no proporcionan nada nuevo ni decisivo que permita incidir en la práctica normal de la prostitución en Locros ni aclarar el verdadero significado del fragmento de Clearco.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Llegamos, finalmente, al único caso de posible prostitución sagrada en la Grecia continental: Corinto.

La "opulenta" Corinto fue el centro principal del culto a Afrodita en Grecia. La ciudad era renombrada en la Antigüedad no tanto por el continuo tráfago de mercancías y viajeros producido por la importante actividad de sus dos puertos, como por su fastuosidad y su reputación de villa disoluta, y especialmente por el número y la calidad de sus prostitutas. En efecto, famosas (y caras) cortesanas como Lais o Neera ejercieron su oficio en esta capital del lujo y la prostitución, lo que llevó a que se acuñara un dicho que subrayaba que no todo el mundo podía permitirse disfrutar de los placeres que ofrecía la ciudad, como nos dice Estrabón en un texto, por cierto, que permite suponer que no sólo estaba extendida la prostitución laica, sino también la sagrada.

Afirma Estrabón, en efecto, que el templo de Afrodita en la acrópolis de Corinto tenía más de mil heteras consagradas a la diosa y de las que dependía en buena medida la prosperidad de la ciudad:

> El santuario de Afrodita era tan rico que a título de esclavas sagradas tenía más de mil heteras que tanto hombres como mujeres habían ofrecido a la diosa. También a causa de estas mujeres la ciudad era visitada por mucha gente y se enriquecía; los marinos se gastaban fácilmente todo su dinero, y de ahí viene el dicho: "En Corinto no atraca cualquiera"[68].

El siguiente pasaje de Ateneo permite suponer que la costumbre de la prostitución sagrada debió establecerse en Corinto antes del siglo V, pues se refiere a las plegarias de las heteras a la diosa Afrodita para evitar que cayera la ciudad durante la invasión persa; sus plegarias fueron oídas y cuando los persas se retiraron, derrotados, los corintios ofrecieron una tablilla dedicatoria al templo, para honrar a sus prostitutas. El texto de Ateneo es valioso además por ofrecernos la noticia, junto con un fragmento importante, del escolio en el que Píndaro nos habla de Jenofonte de Corinto, participante en los Juegos Olímpicos de 464 a. C., quien prometió que si vencía dedicaría cien muchachas al templo de Afrodita[69]:

> Es una antigua costumbre en Corinto, como cuenta Cameleonte de Heraclia en su obra *Sobre Píndaro* [fr. 31 Wehrli] la de que, cada vez que la ciudad suplica por motivos importantes a Afrodita, se invite al mismo tiempo para la súplica al mayor número posible de heteras, y que éstas se sumen a las peticiones a la diosa y estén luego presentes en los sacrificios. Y precisamente cuando el persa conducía su expedición contra Grecia, como cuentan Teopompo [*FHG* I 306] y Timeo en el libro séptimo [*FHG* I 204], las heteras corintias entraron en el templo de Afrodita y suplicaron por la salvación de los griegos. Por ello también Simónides, cuando los corintios ofrecieron a la diosa una tablilla, que todavía hoy se conserva, en la que escribieron uno por uno los nombres de las heteras que entonces habían realizado la súplica y que más tarde estuvieron presentes en los sacrificios, compuso este epigrama [II 102 Diehl]: *Ellas, en favor de los griegos y de sus conciudadanos prestos para el combate, se alzaron para suplicar a Cípride milagrosa, pues la divina Afrodita resolvió no entregar a arqueros persas una acrópolis de griegos*. También los ciudadanos particulares hacen votos a la diosa de que, si se cumple aquello por lo cual hacen la súplica, le entregarán cortesanas. Dada, pues, esta costumbre respecto a la diosa, Jenofonte de Corinto, cuando fue a competir a Olimpia, también él mismo prometió que, si vencía, entregaría heteras a la diosa. Píndaro escribió primero un elogio dedicado a éste [Olímpica 13], cuyo comienzo dice: "Tres veces victoriosa en Olimpia es la casa que elogio", y luego también un escolio [fr. 122], que fue cantado en el sacrificio, cuyo comienzo está dedicado precisamente a las heteras que participaron en el sacrificio que el propio Jenofonte ofreció en honor de Afrodita, pues dice:

¡Señora de Chipre! Hasta aquí, hasta tu santuario, Jenofonte, enardecido por el cumplimiento de sus plegarias, ha conducido yeguada centimembre de apacentadas muchachas.

Así comenzaba el poema:

Muy hospitalarias jóvenes al servicio de persuasión en la rica Corinto, que quemais las doradas lágrimas del verdoso incienso entre continuos vuelos del espíritu hasta la madre de los amores, la celestial Afrodita, ella os ha concedido , queridas niñas, recoger en amorosos lechos sin reproche el fruto de la tierna juventud. Cuando hay obligación, todo está bien.

Y tras este comienzo continuaba diciendo:

Pero me pregunto qué dirán de mí los amos del Istmo, por haber ingeniado semejante comienzo de un melifluo escolio, en compañía de públicas mujeres.

Resulta evidente, pues, que el poeta, al referirse a las heteras, estaba intranquilo por cómo les fuera a parecer el asunto a los corintios. Pero confiando en sí mismo, según parece, escribe a continuación:

Hemos dado a conocer el oro con la piedra pura de toque.

Que también las heteras celebran allí mismo sus propias fiestas de Afrodita, lo afirma Alexis en *La amante* [fr. 255 Kassel-Austin]:

> *La ciudad celebra una fiesta de Afrodita para las heteras, y hay otra aparte para las mujeres libres. En esos días la costumbre es ir de juerga y la norma es que las heteras se emborrachen aquí a nuestro lado*[70].

Otro texto que puede tener relación con la prostitución sagrada en Corinto es la primera de las cartas que Pablo de Tarso escribió a la comunidad cristiana de esa ciudad a principios del año 57, especialmente el párrafo 6. Según Yamauchi, cuando Pablo advertía a su congregación en Corinto contra la inmoralidad, estaba avisándolos no sólo contra las prostitutas ordinarias sino contra las hierodulas[71]:

68. Estrabón VIII 6, 20.

69. Se trata del fragmento 122 Snell. Respecto al número de muchachas dedicadas a Afrodita, la metáfora utilizada se refiere literalmente al total de miembros (*katògguion*), no de personas. Sobre este poema, véase, de Leslie Kurke: "Pindar and the prostitutes, or reading ancient 'pornography'", en *Arion* 4.2, 1996, páginas 49 a 75.

70. Ateneo, XIII 573 c-e.

71. Edwin Yamauchi. *Op. cit.*, página 221.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

"Todo me es lícito...", pero no todo es conveniente; "todo me es lícito...", pero yo por nada me dejaré dominar; "los manjares para el vientre, y el vientre para los manjares...", pero Dios a éste y a aquellos los exterminará. "Y el cuerpo" no "para la fornicación", sino para el Señor, y el Señor, "para el cuerpo". Y Dios, como resucitó al Señor, también a nosotros nos resucitará con su poder. ¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? ¿Tomando, pues, los miembros de Cristo, los voy a hacer miembros de una ramera? ¡Eso, no! ¿O no sabéis que quien se ayunta a la ramera es un cuerpo con ella? Porque "serán –dice– los dos una carne". Más quien se adhiere al Señor, un espíritu es con él. Huid de la fornicación. Todo otro pecado que hiciere el hombre, fuera del cuerpo queda; más quien fornica, contra el propio cuerpo peca. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está en vosotros, el cual tenéis recibido de Dios, y no sois de vosotros? Porque comprados fuisteis a costa de precio, conque glorificad a Dios en vuestro cuerpo[72].

Aunque el pasaje ha tenido otras interpretaciones (como que se refiere a inmoralidad sexual en general, o a incesto), la mayoría de los comentaristas modernos piensan que es clara la referencia a la prostitución. No obstante, Rosner ha sostenido recientemente que la referencia es a la prostitución sagrada, no seglar, basándose en el uso de léxico sacro en el pasaje y en algunas referencias a la idolatría[73]. Sin embargo esta tesis, aunque apoyada por la evidencia interna del pasaje, presenta una objeción fundamental: no hay pruebas históricas sólidas de que existiera tal práctica en Corinto en época de Pablo. La conocida referencia de Estrabón (VIII 6, 20), que escribe en los primeros años del siglo I d. C. (y que es el único que habla de *hieródouloi* con respecto a Corinto), a las mil prostitutas del templo de Afrodita se refiere a la Corinto destruida en 146 a. C. por los romanos y no a la nueva Corinto refundada en 44 a. C. por Julio César como colonia romana. Es más, algunos investigadores ponen en duda la exactitud de Estrabón con referencia a la antigua Corinto, basándose, entre otras razones, en que el silencio de los demás autores antiguos contemporáneos o posteriores a Estrabón (como Pausanias, cuya descripción de Corinto omite toda referencia a prostitución sagrada) es difícil de explicar. También aducen que, aun suponiendo que Corinto fuera una excepción, la prostitución sagrada no fue nunca una costumbre griega, fue rara en las religiones helenísticas y, salvo esa referencia a Corinto, sólo se encuentra esporádicamente en la periferia del mundo griego y, ya de modo muy común, en el mundo no griego[74], según hemos visto.

Como es obvio, buena parte del problema estriba en determinar la naturaleza del culto de Afrodita en Corinto y su relación con la práctica de la prostitución, un asunto en el que las opiniones de los estudiosos tienden a coincidir cada vez más. Ya Conzelman, en un importante artículo de 1967, tras analizar ampliamente el fragmento de Píndaro en Ateneo y el pasaje de Estrabón que acabamos de mencionar, concluía que en ellos no se trataría de prostitutas sagradas, sino de "siervas de Afrodita" (*Dienerinnen der Aphrodite*) cuyo oficio "era absolutamente profano, como en cualquier otra ciudad griega. El burdel de la dorada Afrodita, que no casa bien con el estilo de la religión griega, nunca existió"[75]. Algunos años más tarde, tras analizar igualmente los textos de Estrabón y Ateneo y constatar que ni en inscripciones ni en monedas hay referencia alguna a hieródulas de Afrodita, Saffrey sostenía también que el templo de Afrodita en Corinto nunca fue una institución de prostitución sagrada: "No se puede negar la reputación de Corinto por sus prostitutas, ni en tiempos de la antigua Corinto ni en la Corinto romana. Pero ningún documento de ninguna clase permite sostener que haya habido en Corinto prostitutas sagradas adscritas al templo de Afrodita en ningún momento de su historia. Al contrario, se admitirá fácilmente que una interpretación abusiva de la costumbre antigua local, que asociaba las prostitutas a la plegaria a Afrodita, haya podido desembocar en la idea de que esas mismas prostitutas estaban consagradas a la diosa. Es esto, al parecer, lo que ocurre con el testimonio de Estrabón o de su fuente, pero este testimonio queda aislado y por tanto no prueba nada, ni para el período romano (pues se refiere explícitamente a la Corinto antigua) ni para la Corinto antigua (pues este testimonio tardío no encuentra confirmación alguna en otros). Por ello podemos afirmar que la institución de las prostitutas sagradas como personal del templo de Afrodita en Corinto nunca existió y que es una interpretación abusiva de Estrabón o de su fuente"[76]. Más recientemente, el artículo "Aphrodite" de la última edición del *Oxford Classical Dictionary* insiste en la fama de las prostitutas corintias y en su constatable devoción por la Afrodita local, pero juzga improbable que su santuario en el Acrocorinto acogiera prácticas de prostitución sagrada que son totalmente excepcionales en contexto griego, sugiriendo para el pasaje de Estrabón (que, en todo caso, sitúa el hecho en un remoto pasado) una influencia de prácticas orientales con las que estaba bien familiarizado y destacando el hecho de que Herodoto, que menciona prácticas similares en diversos lugares del área mediterránea, guardara silencio (como hará Pausanias) en relación con Corinto[77]. Diversamente, el trabajo de Williams, uno de los estudios más completos, junto con los de Conzelmann y Saffrey, del culto de Afrodita en Corinto, no pone en duda en ningún momento la práctica de la prostitución sagrada en esta ciudad, pero observa plausiblemente que la zona alrededor del templo "no parece suficientemente amplia para albergar cien o, como en tiempos de Estrabón, mil muchachas. A menos que se hubiera construido una serie de pequeños, y ahora indistinguibles, edificios en las laderas que rodean el templo, parece mejor pensar que las hieródulas habrían llevado a cabo sus actividades en el corazón de la ciudad"[78].

En fin, no podemos extendernos más en el análisis de las opiniones de los estudiosos sobre el caso particular de Corinto, por lo que conviene ya ir extrayendo

72. Pablo de Tarso. *1 Corintios*, 6.

73. Brian R. Rosner. "Temple prostitution in *1 Corinthians* 6: 12-20", en *NT* n° 40, 1998, páginas 336 a 351.

74. Las referencias bibliográficas pueden verse en Brian Rosner. *Op. cit.*, páginas 347 y 348.

75. Hanz Conzelmann. "Korinth und die Mädchen der Aphrodite. Zur Religionsgeschichte der Stadt Korinth", en *NAWG* n° 8, 1967, página 260.

76. H. D. Saffrey. "Aphrodite à Corinthe. Réflexions sur une idée reçue", en *RBi* n° 92, 1985, página 373 y siguientes.

77. Vinciane Pirenne-Delforgue y André Motte. "Aphrodite", en *The Oxford Classical Dictionary*, 3ª edición, Oxford-Nueva York, 1996, página 120.

78. Charles K. Williams. "Corinth and the cult of Aphrodite", en M. A. del Chiaro y W. R. Biers (editores): *Corinthiaca. Studies in honor of D. A. Amyx*. Columbia, 1986, página 21.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

algunas conclusiones de nuestro repaso por los testimonios antiguos sobre la prostitución sagrada, junto con algunas opiniones personales que puedan arrojar algo de luz sobre este asunto:

1. El de "prostitución sagrada" es un concepto moderno y relativamente reciente, bastante popularizado y extendido entre los estudiosos, pero equívoco e inconsistente si se lo somete a un análisis riguroso.

2. En las investigaciones modernas sobre esta cuestión, e incluso ya en los testimonios antiguos, suelen mezclarse distintas instituciones o ritos (hierogamia, prostitución prenupcial, prostitución laica).

3. Si hay que buscar un origen de esta institución, éste casi con toda seguridad estará en ritos hierogámicos de diosas de la fertilidad de procedencia oriental, como Ishtar-Astarté.

4. En las fuentes griegas, el término *hieródouloi* podría referirse no a consagración, como se piensa tradicionalmente, sino a manumisión encubierta[79]; en todo caso, el término no se refiere necesariamente a "prostitutas sagradas", es decir, muchachas entregadas al templo para ser prostituidas, como parece entender la opinión tradicional y generalizada.

5. Al menos en principio, practicar sexo en el templo entraría en conflicto con ciertas prescripciones religiosas tradicionales griegas, como ya puso de relieve Arrigoni[80]; habría que descartar, pues, que el rechazo de esta institución que suelen mostrar los autores griegos sea simplemente una especie de chovinismo, como se ha propuesto[81], es decir, que en realidad la "prostitución sagrada" se diera también en Grecia (no sólo en Corinto) aunque las fuentes no lo reconozcan abiertamente.

6. Apenas sabemos nada sobre la vida cotidiana de las hieródulas y el desarrollo de sus supuestas actividades de prostitución templaria: no sabemos si habitaban en el recinto del templo, ni qué infraestructura requeriría éste para ofrecer los "servicios" de tantas prostitutas, ni si estaban éstas consagradas de por vida o tenían la posibilidad de apartarse de su oficio volviendo a comprar su libertad. E igual de escaso es nuestro conocimiento sobre sus clientes, de los que ignoramos si peregrinaban allí por devoción o si, más prosaicamente, eran devotos de ocasión, contentos de mezclar los deberes religiosos con el placer[82].

7. Estimamos, pues, más acertado (al menos para Corinto, y probablemente también para otros santuarios) pensar que se trataba simplemente de prostitución laica (dentro o más bien en los alrededores del templo) con motivo de fiestas religiosas. Esta es, de hecho, la solución propuesta por Rosner para explicar la crítica de Pablo a la comunidad corintia como referida a prostitución, pero no laica ni tampoco sagrada (por los problemas que plantea esta opción, según vimos), sino como una tercera forma de prostitución, mejor atestiguada históricamente: la que Rosner llama *temple prostitution*, esto es, "prostitución en eventos cultuales de naturaleza festiva"[83]. En efecto, la presencia de prostitutas en fiestas religiosas o banquetes sacrificiales está bien atestiguada en el Antiguo Testamento y también en las fuentes grecorromanas. Así, la crítica de Pablo se referiría a que algunos cristianos corintios participaban en fiestas en los templos y hacían uso de las prostitutas que ofrecían sus servicios en tales ocasiones festivas. No creemos, en fin, que se deba despreciar totalmente la información que da Estrabón sobre las hieródulas de Corinto, como advierte también Rosner, quien sugiere que en el nuevo Corinto se daría la prostitución como fuente de beneficios para el templo, aunque no como parte integrante de ningún ritual de fertilidad.

79. Véase Simon G. Pembroke. *Op. cit.*, página 1264: "En todos los casos, el adjetivo no denota más que la manumisión mediante dedicación fingida, de un tipo ya atestiguado en el culto de Poseidón en Ténaro en el siglo V A.C.", y véase, de Juan Manuel Cortés Copete (editor), *Epigrafía griega*. Madrid, 1999, páginas 176 y 177, donde se transcribe y traduce la inscripción citada por Pembroke añadiendo que "En Grecia central, a fines del siglo III A.C. y principios de la centuria siguiente, se difundió la consagración de un esclavo a la divinidad como forma de liberación. Quizás se trate del modo más antiguo de conceder la libertad, aunque los testimonios epigráficos sean tan recientes: la transferencia del esclavo a un propietario divino significaría una mejora en su condición. Más adelante la práctica se convirtió en una ficción jurídica".

80. G. Arrigoni. "Amore sotto il manto e iniziazione nuziale", en *QUCC* n° 15, 1983, páginas 7 a 56. De este importante trabajo nos interesan sobre todo las páginas 24 a 34, en las que la autora pone en cuestión el concepto de prostitución sagrada tal como se ha aplicado a menudo al mundo griego, básicamente porque se suele pensar que las uniones de las heteras/hieródulas tendrían lugar en el mismo templo o en todo caso en el *témenos* de la diosa, cuando lo cierto es que hay numerosas referencias en las fuentes a la prohibición de tener relaciones sexuales en sitio sagrado o incluso de entrar en un templo sin haberse lavado después de hacer el amor.

81. Véase Mary Beard y John Henderson. *Op. cit.*, páginas 56 y 57.

82. Véase Mary Beard y John Henderson. *Op. cit.*, página 58.

83. Brian Rosner. *Op. cit.*, páginas 348 a 351.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

LA SEMILLA Y LA RUEDA

Sobre arte y tecnología

Juan Pablo Ringelheim

Charla dada el 27 de noviembre de 2011 en *Fábrica de Fallas. Cuarto Festival de Cultura Libre y Copyleft*, realizado en FM La Tribu. Los organizadores pidieron que los asistentes donaran una planta.

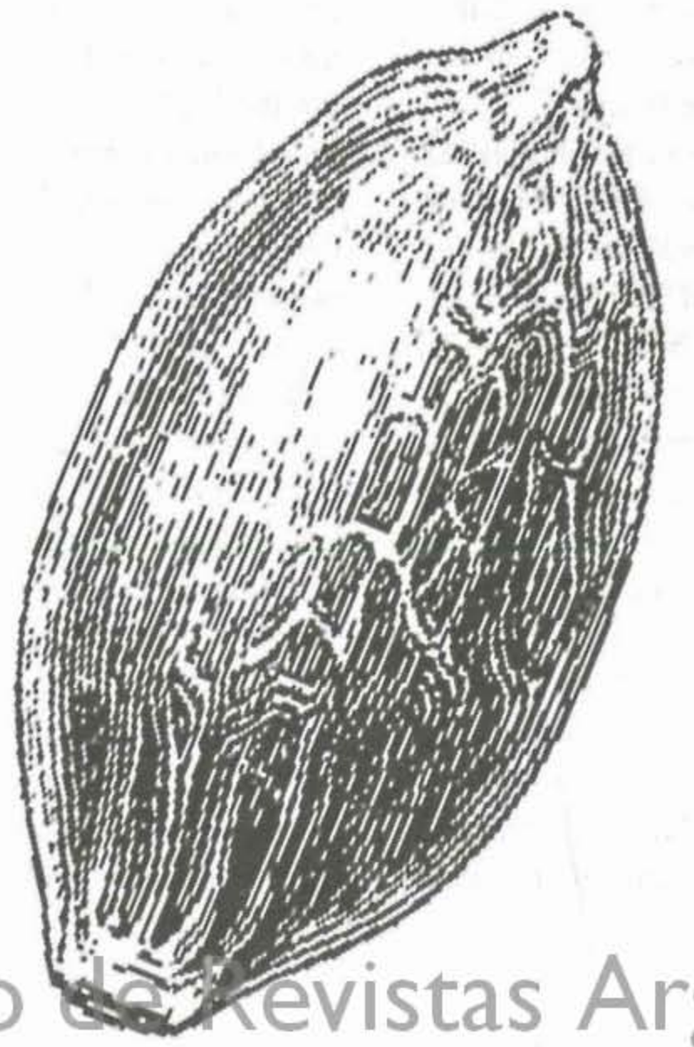
La semilla

¿Hay alguna diferencia ontológica entre el lenguaje contenido en la obra de Shakespeare, José Hernández o de Salinger, y el lenguaje contenido en una semilla de marihuana? Tal vez en estos días la marihuana sea, junto a la albahaca, la planta más civilizada, más integrada en la cultura, pero ¿podríamos garantizarle un maridaje igualitario entre su lenguaje y los lenguajes más elevados? Primero deberíamos saber si una semilla tiene un lenguaje.

Si la semilla de marihuana no aparece al tuntún, sino que es una semilla *deseada*, podemos decir que desde antes incluso de germinar tendrá el lenguaje de aquel que la adquiere, que la siembra, que custodia su desarrollo y hasta le pone un nombre. La semilla es bienvenida al mundo de la palabra y aquel que la siembra la proyecta, habla de ella con sus amigos, y le habla a ella cuando crece como planta, intenta comprender sus sutiles variaciones e imagina la riqueza pletórica de su fruto: el cogollo. El agricultor la alberga en sus propias palabras, le imagina un futuro, y hasta podría contar historias sobre ella: la semilla tiene un lenguaje, que es el del agricultor.

El agricultor le da su lenguaje a la semilla, y con la palabra también le da amor. Más aún, podría decirse que el amor que siente por ella lo hace algo tonto. Apenas la plantita crece unos cinco centímetros abre unas hojas diminutas, pero su tamaño no interesa: esas hojas para el agricultor contienen la cifra misma del universo. Y sucede también que esas hojas durante el día giran para ir recibiendo siempre la luz del sol. ¿Cómo no va a buscar la luz del Sol si fue el mismísimo Platón quien dijo que el bien radicaba en el Sol? El Sol es el bien que permanece, el que con su luz devela la verdad, la estrella cercana. Naturalmente, la planta busca el Sol porque es buena y busca lo bueno. Pero si el agricultor quisiera saber un día en qué posición se encuentra el Sol no lo buscaría en el cielo, sino en la dirección que da la planta. No miraría al Sol, sino al dedo que lo indica, como un tonto, tal es el amor que le prodiga a esa bella mano abierta que es la hoja de marihuana.

Entonces, ¿tiene acaso un lenguaje la semilla de marihuana? Desde que la semilla es apenas un punto (¿quizás un Aleph?), el agricultor la nombra, la integra a la trama de significaciones del lenguaje, pone al cogollo en el horizonte de sus esperanzas, la planta en el seno de la cultura. Si todo esto fuera cierto, la semilla tendría un lenguaje: el de quien la cultiva. Esta respuesta, sin embargo, no nos satisface. Según esa respuesta, la semilla tiene sólo el lenguaje que le da el hombre. ¿Acaso haríamos a un lado a la semilla silvestre? La semilla que existe al margen del plexo de significaciones culturales, la que se encuentra tirada ahí nomás, entre los yuyos, ¿carece acaso de lenguaje? Aquella respuesta es demasiado antropocéntrica y humanista: las cosas tienen lenguaje sólo si el hombre las nombra. Tal vez haya un lenguaje íntimo, esencial, intrínseco de toda semilla. Un lenguaje que no sea culto ni humano, sino biológico e inteligente; y quizás ese lenguaje no sea esencialmente diferente al de una obra literaria.



¿La vida tiene un lenguaje intrínseco? Salvo alguna excepción, todos los organismos biológicos, sean estos hombres o bacterias, hipocampos,

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

moscas o semillas, tenemos un código genético *universal*: poseemos los mismos cuatro nucleótidos representados por las letras A, G, T y C. Ese es el abecedario de la vida y esas cuatro letras son las partículas elementales del lenguaje biológico. Esas letras se reúnen siempre de tres en tres y determinan un aminoácido (que llamaremos "palabras"). Es decir que no sólo compartimos con la semilla y el hipocampo, con la bacteria y la mosca, las mismas cuatro partículas elementales sino las "palabras" o aminoácidos de tres letras que ellas forman. El lenguaje que se puede formar con aquellas cuatro letras contiene veinte palabras importantes que componen sentido o proteínas. Aquellas cuatro letras codifican la información que se transmitirá a las siguientes generaciones, es decir: escrituran una herencia.

¿Quién puede leer y escribir ese lenguaje de la vida? La información biológica puede ser leída, como un libro, por el científico. También puede ser reescrita: la manipulación de aquellas letras elementales supone cambiar la información hereditaria y escribir una nueva historia biológica: un organismo genéticamente modificado. En síntesis, todo organismo vivo, como nuestra semilla, contiene un lenguaje propio con información, con códigos de transmisión de información, y con secuencias que el hombre puede leer y escribir. Pero aquel lenguaje no es alfabético ni culto, sino natural e inteligente. Ya estamos fuera del ámbito antropocéntrico y humanista.

Si la información de un ser vivo es rica como un lenguaje, ¿no debería contener una historia, un pasado? Tal como dijimos, en la semilla de marihuana está contenida su información genética. Y también en la semilla están presentes de algún modo los lenguajes genéticos de sus antepasados; es decir que la semilla contiene información genética que estuvo presente en plantas de marihuana que vivieron hace miles de años. Hay una *tradición* en la semilla. Del mismo modo, en una obra literaria se hacen presentes temas y géneros nacidos mucho tiempo atrás, como pueden estar las tragedias y comedias griegas en el lenguaje de la obra de Shakespeare. O como pueden estar Kafka, Kierkegaard y el Tao en el código literario de Salinger.

Pero, ¿el hombre no es un ser más elevado que los animales y las plantas? El relato bíblico del Génesis según el cual Dios "formó de la tierra a todos los animales del campo y a todas las aves del cielo, y los llevó ante el hombre para que les pusiera nombre", eleva ontológicamente al hombre sobre el reino animal por su capacidad de nombrar. Pero el hombre, además de la palabra hablada, tiene un lenguaje de otro orden, de un orden similar al de los animales y plantas: un lenguaje genético. Una vez asumida la existencia humana como un compuesto más o menos complejo de genes, la humanidad, los animales y las plantas comparten una misma esencia. Ya no se eleva el hombre, amo y señor, sobre el resto de los seres: ante la evidencia genética el Génesis no es más que un relato. La posmodernidad es contemporánea de los descubrimientos genéticos de James Watson y Francis Crick.

Atribuir a una planta un lenguaje, articulado en su código genético, podría ser una proyección del hombre. ¿Cómo saber si realmente a los nucleótidos les corresponden *letras* y a los aminoácidos *sentido*? Sencillamente dialogando con la planta. Es posible entablar un diálogo biológico con la marihuana y ahí radica la prueba de verosimilitud de la existencia de su lenguaje. La planta tiene determinadas propiedades, en el caso del cannabis tendrá THC, y eso es lo que le interesa al dialogante humano. En el organismo humano hay oídos preparados para escuchar al THC: son los receptores CB_1 y CB_2 ubicado el primero en el sistema nervioso central y el segundo en el sistema inmunitario. Del diálogo entre esos oídos y la marihuana resulta una ligera euforia, cierta relajación, potenciación de las percepciones sensoriales, etcétera. Y esos receptores humanos fueron creados por combinatoria de información genética al igual que la semilla y la planta. Así fumar es transitar una ruta de circulación de información.

Pero, ¿fumar es una actividad de genes? Se podría objetar que para quien fuma, fumar es mucho más, claro. Para quien fuma, la marihuana lo eleva por sobre el mundo vulgar y profano, lo lleva a conocer nuevos mundos, lo alienta a hacer comunidad. El lenguaje intercambiado con la marihuana es una religión y el hombre podría renombrar a todos los animales del campo y a todas las aves del cielo, y además ponerles apodos; ha inhalado un aire vivificante y está inspirado. Quién fuma se eleva espiritualmente entre los vivientes como el primer hombre ante el mundo virgen. Pero desde el punto de vista genético, aquello no es más que una ensoñación ligeramente delirante.

Si no hay una diferencia ontológica entre el lenguaje de una semilla y una obra literaria, y si la planta puede ser escuchada biológicamente, entonces la literatura también debería poder ser recepcionada por la biología humana. La lectura no sólo consiste en un diálogo "elevado" o "espiritual": es el cuerpo humano quien puede abrir sus receptores biológicos a las letras negritas de *Hamlet*. Leamos las palabras de un escritor y traductor argentino como es Marcelo Cohen: "Tanto el libro de papel como el electrónico, son objetos que uno tiene entre manos, donde hay unos signitos oscuros que en interacción con la mente, provocan la aparición de mundos, de personas y suscitan pensamientos y emociones. Es muy raro. Ya de por sí eso tiene un componente inmaterial muy fuerte. ¿Dónde tiene lugar? ¿En la mente, en los signos, en la mano que sostiene, en la luz que alumbra el texto, en el texto mismo? Me parece que es una adquisición de la humanidad, ya está en nuestros 'memes' que según el biólogo Richard Dawkins son algo así como genes culturales. Lo ves cuando un tipo entra a un bar y necesita tener algo en la mano y ponerse a leer, aunque sea el Olé. La lectura es una necesidad de la especie".

Entonces es posible decir que leer y escribir es transitar una ruta de circulación de información.

Ya estamos en el ámbito de las rutas, del viaje. Pasemos a la rueda.

La rueda

La construcción de un templo, de una fábrica o de una casa requiere de transporte. Como mínimo hay que llevar el barro hasta el horno para hacer

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

ladrillos, y los ladrillos hasta el terreno. Está claro que es mejor hacer ese transporte sobre ruedas. La rueda no es un invento más. Es la tecnología que permite transportar, y demostraremos que toda creación requiere de un traslado. La rueda es la tecnología que permite con sus giros, con sus tropos, modificar el mundo dado.

Pero, ¿cómo se relacionan la rueda y la creación artística? La creación artística se realiza muchas veces, si no siempre, mediante metáforas. Las metáforas recombinan los sentidos, reúnen partículas o sentidos que normalmente se encuentran separados. La frase "La luna es un queso amarillento" es una metáfora en la que se encuentran sentidos lácteos con astronómicos, normalmente desunidos (aunque la Vía Láctea haya sido precursora de esa unión). Las metáforas son el núcleo de la creación literaria y son transportes que llevan términos de un lugar a otro, de la heladera de quesos de un supermercado chino al cielo nocturno. Entonces, tal como dijimos que sucede con la construcción edilicia, la literatura también requiere de transporte.

Si tradujéramos del griego directamente la palabra metáfora, *meta-forein*, esta diría "trans-llevar" o "trans-poner". Tomemos una metáfora de José Hernández. Se sabe que Martín Fierro dormía en el campo y nos lo dice así: "Yo hago en el trébol mi cama, y me cubren las estrellas". ¿Cómo es que las estrellas, el cielo entero puede ser comparado con algo para cubrir como una manta? Normalmente lo que cubre a alguien en la noche es una manta. La manta y el cubrir están unidos, viven en una misma casa, podríamos decir que la manta y el cubrir son esposos tan unidos como la hora y la temperatura; pero en un arranque intempestivo de creación la manta se sube a un transporte con ruedas y lleva hasta la casa del cielo a su esposo cubrir y se lo cede. Ahora el cielo, con nuevo concubino, nos puede cubrir en la noche como una manta. "Yo hago en el trébol mi cama, y me cubren las estrellas". Se ha realizado la metáfora. Claro que el cielo como manta se podría prestar a una nueva metáfora. En el contexto de la metáfora de la luna como queso amarillento se diría: "Yo hago de la heladera del supermercado chino mi cama, y me cubren los quesos tibios". Pero la unión de este homeless y la heladera sería una unión inaceptable. Toda vez que creamos una nueva reunión de sentidos hemos transportado sobre ruedas a un término de un terreno, en el que quizás ha vivido mucho tiempo, a otro que le es nuevo y puede recibirlo o no.

Si una metáfora utiliza transporte, ¿no pude haber problemas de obra pública? La multiplicación de las tecnologías de comunicación digitales permite que millones de usuarios realicen metáforas y las divulguen. ¿Cuántos videos tal vez creativos se suben por día a Internet? ¿Cuántos diarios personales, poesías, cuentos, novelas se cargan a diario en la red? Alguien toma una vieja fotografía analógica, la digitaliza, y mediante algunos movimientos y traslados hace con ella una nueva imagen. Para lograr cada nueva combinatoria hubo movimiento, rueda. Quizás se esté presentando un problema dado por dos razones: la primera es el imperativo de la creación, todos deben crear algo, la creatividad es un mandato social; la segunda razón del problema es que se multiplican las tecnologías que permiten crear, es decir, se multiplican las ruedas. El problema consiste en una sobreproducción creativa que el hombre no puede asimilar fácilmente. ¿Qué incorporar y qué dejar a un lado? Las rutas de circulación de información están sobrecargadas de ruedas, de metáforas. Tal vez se requieran curadores, seleccionadores profesionales, directores de tránsito capacitados; o una ampliación de las rutas de recepción del hombre, es decir: su adaptación biológica a un entorno de creación y lenguaje informativo que hoy lo supera y satura.

¿Es posible crear metáforas en el lenguaje de la vida? ¿Aquel lenguaje genético, permite giros? Sí: en términos biológicos una metáfora es un transplante. Con las ruedas adecuadas es posible trasladar e injertar una planta en el tronco de otra; o bien forzar una polinización. Con las tecnologías apropiadas también podemos desplazar un fragmento de ADN de una especie a otra y lograr así, mediante ese traslado, la creación de organismos vivos inéditos. Por ejemplo, dos jóvenes integrantes del Departamento de Diseño Interactivo del Royal College of Art de Gran Bretaña ganaron un premio de la Agencia Financiera Nacional Inglesa de la Ciencia, la Tecnología y el Arte por haber modificado un manzano. ¿Qué hicieron? Propusieron fabricar semillas de manzanos con genes humanos. ¿Para qué? Para contener los "recuerdos" de familiares fallecidos en el jardín de la casa. Es decir, tener un manzano que crezca con genes de familiares muertos y así tener a estos de algún modo presentes. La recombinación genética nos obliga a revisar algunas milenarias antítesis como la de cultura y naturaleza, vida y muerte, ser y no ser. Ese manzano, modificado con la cultura, con el saber técnico y científico, que contiene genes humanos: ¿es naturaleza o es cultura? Quizás es y no es naturaleza, es y no es cultura. ¿Hamlet hubiera reemplazado la calavera por una manzana con los genes de su padre? Hubiera dicho que ser o no ser es la cuestión, o la cuestión sería ahora "ser y no ser"; si fuese así se alteraría una parte importante del ADN de la obra. En cualquier caso, la recombinación genética crea un mundo completamente nuevo en el que el hombre debe dialogar con el lenguaje natural e inteligente de las cosas vivas, como una semilla.

¿Qué debe hacer Hamlet con las manzanas que dé el manzano y que contienen los genes del padre plantado en el jardín? ¿Comerlas sería una forma de canibalismo? ¿O sería una manera de incorporar la palabra del padre, el aminoácido de tres letras insertado? Estamos creando formas monstruosas que apenas pueden ser digeridas por la imaginación. Quizás, para estas nuevas creaciones, para poder comprender estos nuevos transportes metafóricos, sea necesario modificar los códigos de lectura, los "memes" o genes culturales a los que se refería Marcelo Cohen. Quizás modificando los códigos de lectura podamos leer no ya las letras negritas que componen la obra literaria Hamlet, sino que podamos leer los genes: la tragedia contenida en la atávica manzana del jardín.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

M á s

a ll á

d el

H U

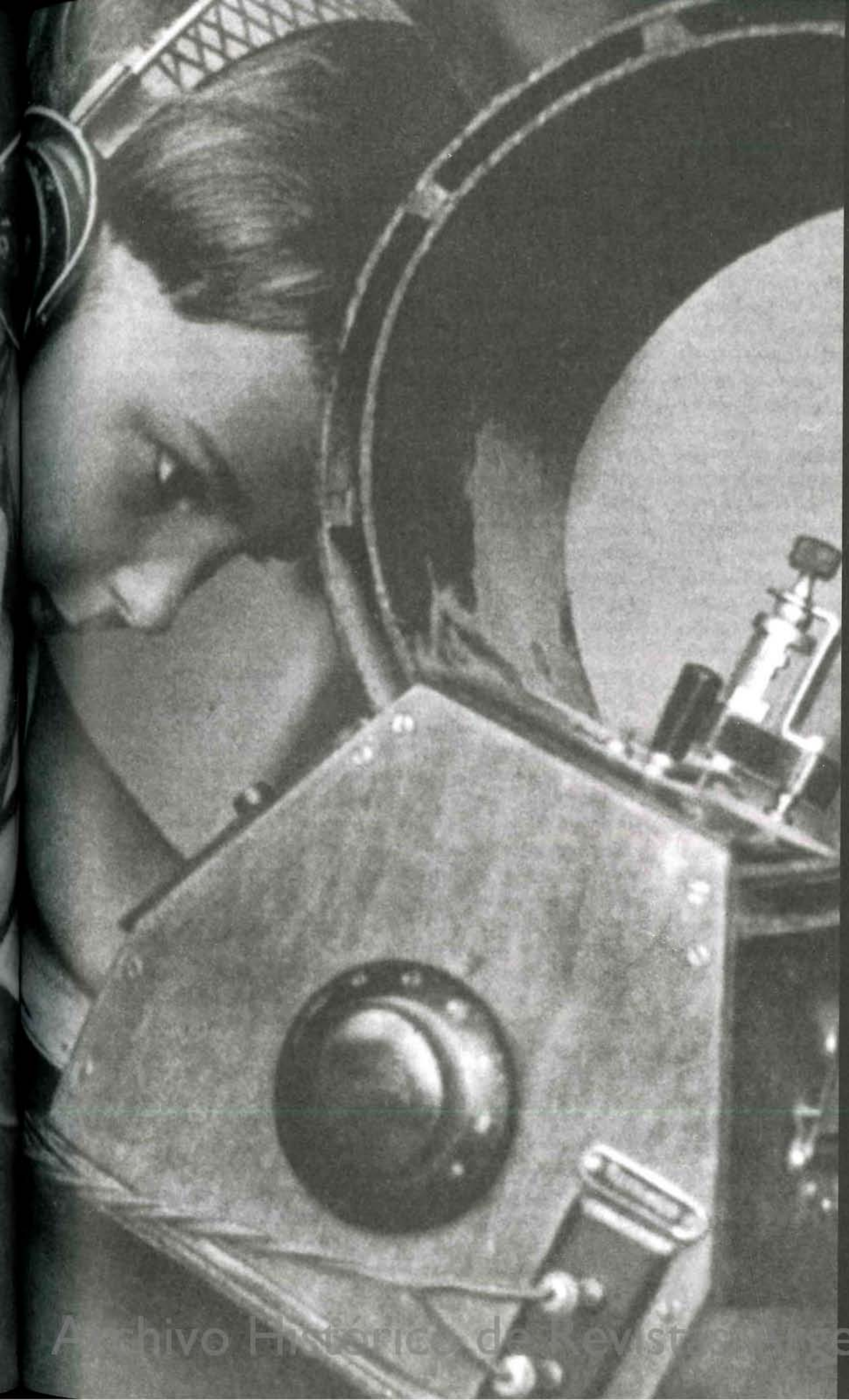
M A

N

I S MO



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



Pablo E. Rodríguez
Cecilia Diaz Isenrath
Günther Anders
Peter Sloterdijk
Ingrid Sarchman
Claudio Martyniuk
Shila Vilker

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



Ingrid Sarchman

Promesas de un mundo feliz

Esta sección no ha sido pensada bajo la lógica de la serie, y sin embargo cada uno de los artículos puede leerse en continuidad con el resto. Y no porque sus bordes se correspondan con el siguiente sino porque desde diferentes lugares la pregunta por un cierto desajuste, malestar, incongruencia, emerge, señalando un movimiento, un golpe de timón. Y si hubiera que pensar en un factor común, probablemente sería el de la incomodidad.

Son textos incómodos porque no eluden la emergencia de nuevas preguntas. Afirmar que es necesario pensar en un "más allá" del humanismo es, ni más ni menos, buscar nuevas alternativas a preguntas que ya no pueden ser contestadas desde los marcos del humanismo. Insistir con un "más allá", además, obliga a preguntarse qué es lo que subsistió "más acá" a lo largo de los últimos siglos. Y si el humanismo, como movimiento histórico, filosófico o cultural, se ha caracterizado por un modo de concepción del hombre y de su entorno, esto fue posible porque un relato basado en un tipo de razón le ha servido de plafón.

Si la razón moderna se sostenía en la idea de lo existencia como evidencia pero especialmente en la Razón como medida de todas las cosas, las nuevas técnicas, o mejor dicho, una nueva concepción sobre la técnica, como modo de hacer del hombre, modifica inevitablemente los términos. Si el humanismo fue solidario con un tipo de acción que tomaba el cuerpo humano como eje y consideraba a la máquina como un tipo de ortopedia, un agregado que mejoraba pero no alteraba una supuesta esencia humana, todo eso debe ser revisado a la luz de nuevos descubrimientos. Y en ese sentido no es casual que sea justamente sobre el cuerpo que se prendan las primeras luces de alarma. Si fue el cuerpo aquel material sobre el que se inscribieron los discursos científicos (anatomía, psiquiatría, antropología, etcétera) es nuevamente el cuerpo el que insiste en revisar aquellos supuestos.

El término "post" siempre resulta problemático. Ya sea por lo que deja atrás, ya sea por lo que incluye, definir algo por un término que no es parece ser una vía compleja para abordar el problema. En este caso, la palabra supondría haber dejado atrás al hombre, o por lo menos a cierta noción de él. El sujeto cartesiano encarna, sin duda, una concepción de hombre centrada en la razón. Claro que no es un principio cualquiera sino aquel que ha destituido no sólo a Dios del centro del universo, sino también, en un mismo movimiento, ha desplazado la concepción animista del mundo. El mundo ya no es ese lugar donde cohabitan distintas fuerzas que confluyen en un destino común. La Modernidad se había instalado compartimentando los saberes, clasificando objetos, separando sujetos, dividiendo lo complejo en formas simples. Separar para comprender, conocer para prever, parecían ser los ejes que mejor definían a este sujeto que definitivamente se había diferenciado de aquello que lo rodeaba.

Desde esta aproximación, referirse al posthumanismo sería, probablemente, un modo de superar ese estado de cosas. ¿Una posible "reconciliación" entre el hombre y su entorno? Una respuesta ingenua no podría advertir que lo que ha sido modificado es el entorno mismo. Aquí ya no se trata de asumir un supuesto retorno a un idílico edén. Tal vez porque la intervención de la razón moderna ha sido tan categórica, tan absoluta, que tampoco es posible seguir sosteniendo una concepción de mundo esencial. El poshumanismo, entonces, podría definirse, por lo menos tentativamente como aquella instancia donde la primacía de la razón queda en entredicho. La medida de todas las cosas ya no es el hombre, por lo menos no aquel que reinó durante los últimos cinco siglos. Y lo que queda es un inmenso signo de interrogación. Al fin y al cabo no es sencillo reemplazar tanta certeza. Aunque tampoco se trate de un reemplazar un relato por otro ni de buscar aquellos axiomas que permitan darle un sentido a nuestro entorno. Y esto es así, porque plantearlo de ese modo sería continuar sosteniendo los pilares de un mundo estructurado bajo una lógica binaria.

Se trataría, entonces, de pensar que el poshumanismo derribaría no sólo las certezas de la razón sino que en su caída arrastraría también el esqueleto que ha sustentado las formas tal como las conocemos. La cabeza no necesariamente debería seguir siendo sostenida por unas piernas ni ellas sólo cumplirían funciones de desplazamiento.

A propósito de este cuestionamiento, Peter Sloterdijk señala que es la tríada "educar, domesticar y criar" la que se pone en crisis. Cada uno de los términos es un surco de arado que pone en serie la mera reproducción de lo mismo. Pero el surgimiento de nuevos paradigmas en biotecnología propone nuevas manera de existencia donde la linealidad de la trilogía terminológica ya no encaja del todo. Al fin y al cabo, ¿cómo entender a partir de un proceso en línea recta que desde el descubrimiento del genoma humano la identidad ya no sea un relato histórico sino una fórmula? Y si rápidamente surgen voces que claman ante esta evidencia es porque hay un claro desfasaje entre la imaginación técnica que lo ha descubierto –¿inventado? – y una razón que no admite que tal descubrimiento-invención haya salido de sus propias entrañas. Que tal hallazgo no haya sido calculado de antemano, al menos no el plan en su conjunto, no elude su idea ni tampoco niega el componente azaroso que lo ha constituido en su materialidad.

El genoma humano, o el notable desarrollo de la biotecnología en su conjunto a lo largo de estos últimos años, es el resultado de esa doble imaginación técnica y azarosa que hace surgir eso y no otra cosa pero que no puede eludir su condición de posibilidad. Porque justamente en esa condición, que es previa a su surgimiento, está la base de un cambio de paradigma. Y si desde fines del siglo XX la oveja Dolly ingresó en los libros de ciencia como una verdad del conocimiento objetivo, ella ya existía, sólo que en otro tipo de bibliografía. Nació junto con la idea de Razón y supo camuflarse y permanecer silenciosa hasta que la tríada lineal le encontró causa y la volvió entendible en un lenguaje comprensible por todos. Lo que olvida

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

su surgimiento es que su existencia evidencia las bases de la irracionalidad. Lugar que había quedado relegado al arte, al esoterismo, a las líneas de fuga, y que ahora reclama su lugar en los libros de ciencia.

Dolly, pero también el primer nacimiento resultado de un tratamiento in vitro, ocurrido dieciocho años antes, mostraron que nuevas formas de existencia ya existían en viejas formas de imaginación técnica. La fuerte resistencia, los cuestionamientos, las voces en contra, los llamamientos que piden límites al uso de ellas, no dejan de negar algo de lo humano, algo de la búsqueda y del deseo de ser más allá de lo existente. El problema está en que cada advertencia se justifica desde un discurso científico que no lo termina de comprender, pero que paradójicamente le ha dado origen. No queda claro si este hiato es el resultado de un pensamiento racional que no puede hacerse cargo de lo que el mismo ha engendrado o no es más que un resultado no deseado del sin límite de la imaginación técnica.

De cualquier manera, la posibilidad de otro tipo de existencia, de pensar el cuerpo y la vida desde otros lugares, no es una novedad ni responde a algún tipo de pensamiento aberrante porque no es ni más ni menos que la evidencia de su existencia. Rastrear estas pistas implica, en primera instancia, instalarse en un terreno incierto, un terreno que obliga a despojarse de las imágenes estructuradas, cuadradas, narrativamente ciertas. Hablar de poshumanismo, entonces, es referirse más a un gesto que a un movimiento efectivo, más a un ruido de fondo que a una perspectiva instituida.

El orden en el que se presentan estos textos tampoco es aleatorio ni azaroso. Existe un hilo que entrelaza las preguntas haciendo que cada uno de los artículos pueda dialogar con los demás pero no al modo de una mesa de debate donde cada interlocutor espera su turno para opinar respetuosamente sobre algún tema, sino como un conjunto de voces, con diferentes tonos, algunos más altos, otros casi murmurados, que esgrimen argumentos desde la certeza de que algo del lenguaje no consigue describir.

En su presentación de Günther Anders, Cecilia Díaz Isenrath señala que "Los textos de Gunther Anders tratan de los 'sin trabajo' y de los aparatos técnicos; ellos son las 'figuras clave de nuestra época, los símbolos y representantes de la obsolescencia del hombre'". Y quizá sea en esta afirmación donde se encuentra el punto de inflexión; de algo no hay dudas, existe una nueva concepción de la técnica que ya no permite seguir pensando al hombre tal como se lo ha pensado (pero también imaginado, ilustrado, proyectado) durante los últimos siglos. Sí, tal como afirma el mismo Anders en el artículo que forma parte de este dossier, "lo realizable es obligatorio", entonces lo que se ha cerrado es la brecha entre lo posible y lo existente. Ya sea que se hable del hombre como material biológico o de su trabajo como acción sobre el mundo, en ambos casos se necesitan nuevos paradigmas para su comprensión. El hombre, cuerpo atravesado por nuevos modos de existencia, encuentra que tiene entre sus manos herramientas que no reconoce del todo como propias pero que se ve compelido a usar antes de que ellas se apropien de lo humano. Porque el hombre, sostiene Anders, ha quedado reducido también a materia prima.

En ese mismo sentido, Peter Sloterdijk, en "La vejación a través de las máquinas", indica que ha dejado de funcionar la adscripción de un hombre-cuerpo a un modo de hacer y permanecer estable. Porque si "la Modernidad es antes que nada la historia de la recepción y popularización de la competencia en materia de construcción y utilización de máquinas", lo que se ha puesto en crisis también es la idea de artefacto. Si la modernidad, junto con una idea centrada en la razón humana, había imaginado a la máquina como aquella prótesis que se extendía por fuera de la forma humana, que la potenciaba, e incluso en algunos casos la reemplazaba, en ningún caso la invadía. Todo sucede como si los límites, otrora definidos entre cuerpo y mundo, máquina y hombre, comenzaran a borrarse. En el artículo se resalta que ese movimiento aparece con una fuerza inusitada en la medicina. Claro está que no es cualquier medicina, sino una que, solidaria con la desacralización del mundo, ha convertido al cuerpo en un cadáver, en un conjunto de piezas móviles que pueden acomodarse según avance el conocimiento. Sin embargo, esa máquina en la que la Modernidad había convertido al hombre, debió conservar, para su subsistencia, un elemento paradojal. Sloterdijk lo llama "alma" pero también podría entenderse como "dignidad", esa condición supuestamente diferencial que habilita a denunciar la vejación como condición de existencia sobre el mundo. El grito, consecuencia de esta intrusión de la técnica sobre el hombre, no es más que la evidencia de una doble moral que al tiempo que denuncia los excesos no puede evitar dejarse llevar por el impulso. Claro está que este movimiento que orienta hacia dos lugares, en apariencia contradictorios, es lo que le da entidad a su subsistencia.

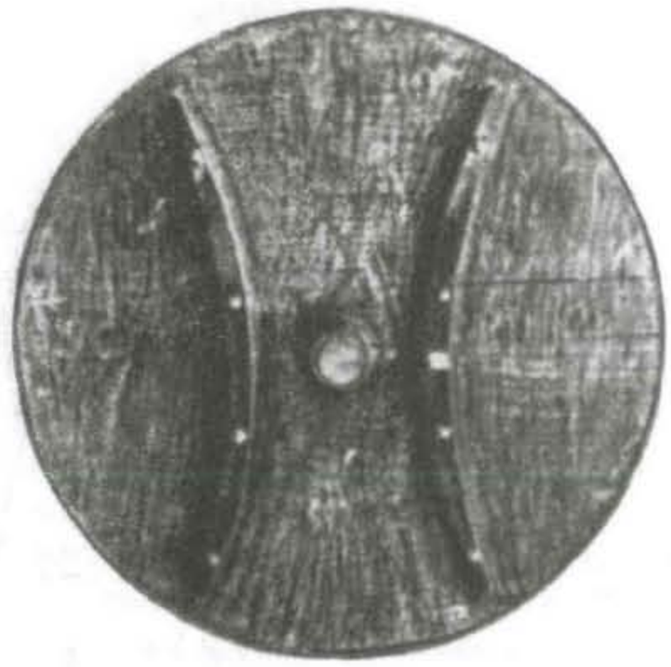
Tal vez pueda ser entendido, en esa misma dirección, el análisis sobre la obra de Xul Solar que hace Ingrid Sarchman en "Poshumanismo y vanguardia; una particular combinación xulsolariana". Allí se explora la relación entre imaginación técnica y arte de vanguardia desde la mirada de un artista ex-céntrico (y aquí el término debe entenderse en su literalidad plena). Si las vanguardias ya postulaban la necesidad de encarnar la crisis del discurso de la razón, Xul Solar redobla la apuesta porque cuestiona el discurso cuestionador. Los movimientos artísticos del siglo XX ya habían avizorado cierta incomodidad pero no habían logrado dar el paso explícito. Mostraban la fisura, pero en la mayoría de los casos no pudieron llenarla de contenido. Tal vez ese paso haya sido dado por el artista, especialmente cuando en 1957 publicó "Propuestas para una vida futura. Algo semitécnico sobre mejoras anatómicas y entes nuevos". Allí queda señalado que "se trata de comprender que todo supuesto agregado a un cuerpo 'natural' no hace más que exacerbar las potencialidades naturales (...) Lo anexo no es ortopédico, no es una prótesis que altera las líneas naturales, es un elemento que enaltece tales formas y las vuelve mucho más potentes". Que muchos lectores hayan creído leer un guiño de humor no le quita fuerza de evidencia. El hombre, que ha nacido a lo largo de los siglos con capacidades específicas –y limitadas– debe tomar aquello que ya había sido imaginado y pasar al hecho concreto. Hacer posible lo que ya fue pensado no es más que subir un escalón en el proceso evolutivo.

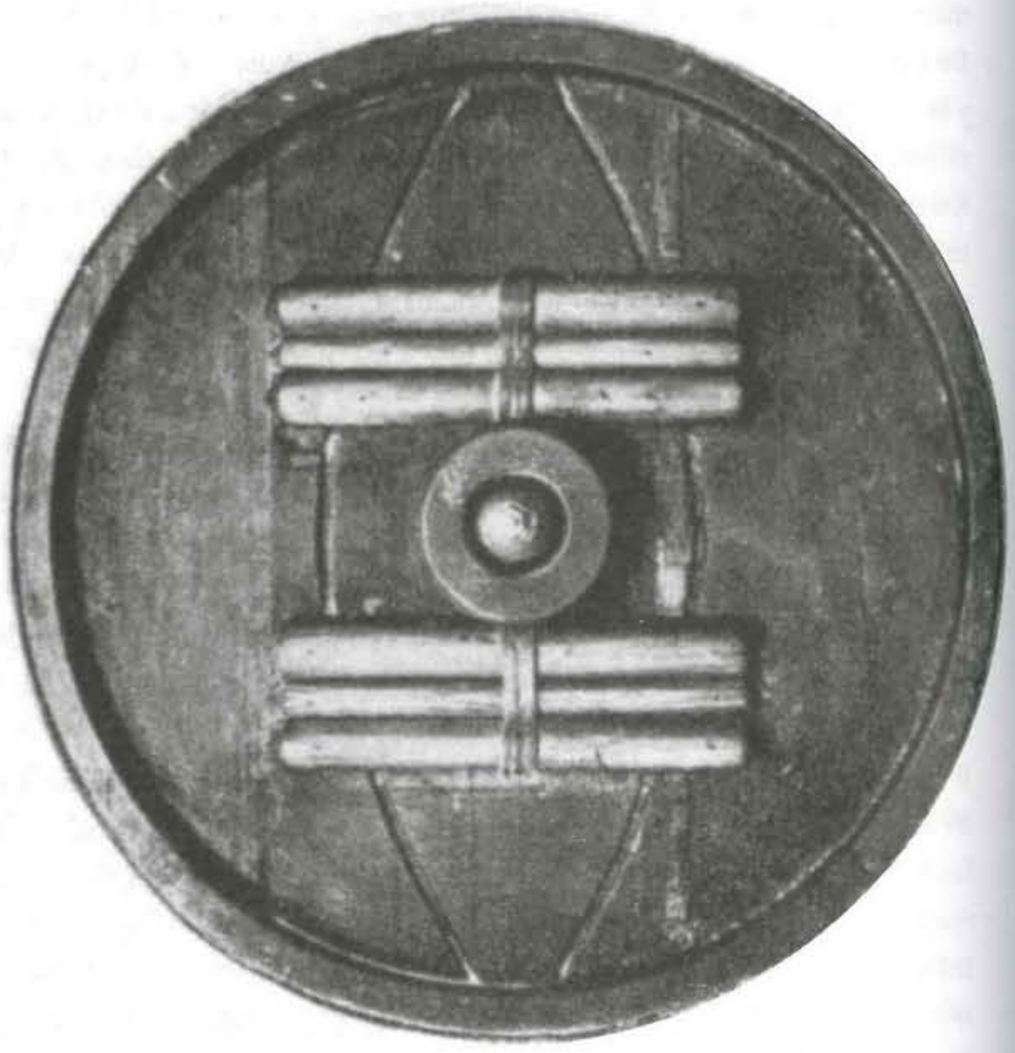
Al fin y al cabo Claudio Martyniuk ahonda sobre esas cuestiones en "Normatividades. Humanismo, ingeniería genética, biopoder/Imágenes, técnicas hermenéuticas", cuando desanda los caminos que nos han ubicado en el nudo del problema. Problema que, al mismo tiempo, constituye un pasaje hacia un estadio diferente. La posibilidad del "hombre nuevo" recreado a partir de distintas teorías, concep-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

ciones y posturas abre un multifacético abanico de posibilidades que complejiza el campo de comprensión. Modernidad, biopolítca, ética, estética, confluyen en un escenario hecho con materiales difusos. Cuando los espejismos dan lugar a transformaciones reales ya no se puede eludir la evidencia de estar inmersos en un proceso que nos involucra por el sólo hecho de tener y habitar un cuerpo que nos es propio y ajeno a la vez. Que nos pone en tensión toda vez que advierte sobre los límites y contornos pero que, a la vez, muestra con una potencia desconocida las infinitas posibilidades de trascenderlos.

Por último, Pablo E. Rodríguez gira bruscamente el timón sobre la cuestión, cuando señala que el poshumanismo no debe ser comprendido tanto desde una perspectiva biologicista sino más bien como un nuevo régimen de verdad y con un nuevo tipo de relaciones de poder. El poshumanismo, señala, es el nombre de un quiebre en el impulso humanista que aún no ha sido reemplazado como impulso. Si el humanismo, que pretendía la realización plena del hombre en el futuro, derivó en campos de concentración, en experimentos en contra de la dignidad humana, entonces el poshumanismo debería ser entendido como respuesta a ese incómodo callejón en el cual la Razón ha quedado en entredicho. Ya no se trataría de proyectar una humanidad "más digna" hacia un futuro prometedor, sino conservar esa dignidad amenazada en el presente. Por eso el poshumanismo, a diferencia del humanismo, no puede todavía proponer nada al futuro más que argumentos para novelas de ciencia ficción.







Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Pablo E. Rodríguez

El crepúsculo de los ídolos humanos

A fines de la década de 1970, el crítico cultural egipcio Ihab Hassan publicó un artículo de tono programático titulado "Prometeo como Performer: ¿hacia una cultura poshumanista?". Según Hassan, se estaba cerrando el largo período del humanismo moderno que había comenzado en el Renacimiento. A falta de una denominación positiva de la nueva era, la llamó "poshumanismo": lo que viene después del humanismo. Hay que reconocer que esta cauta manera de nombrar un nuevo período histórico es legión, comenzando por la remanida figura de la "posmodernidad". Y si parece evidente que en la cultura occidental existe una intimidad entre el humanismo "pos" renacentista y la Modernidad, no costaría identificar a la condición posmoderna con la cultura poshumanista. ¿El poshumanismo existe? ¿Es un movimiento intelectual, es un fenómeno histórico, es la combinación de los dos? ¿Es un asunto filosófico, moral, económico, político, cultural? Si fuera alguno de ellos, ¿qué fue el humanismo? ¿Cuáles son sus límites precisos, los que permiten afirmar que llegó a su fin?

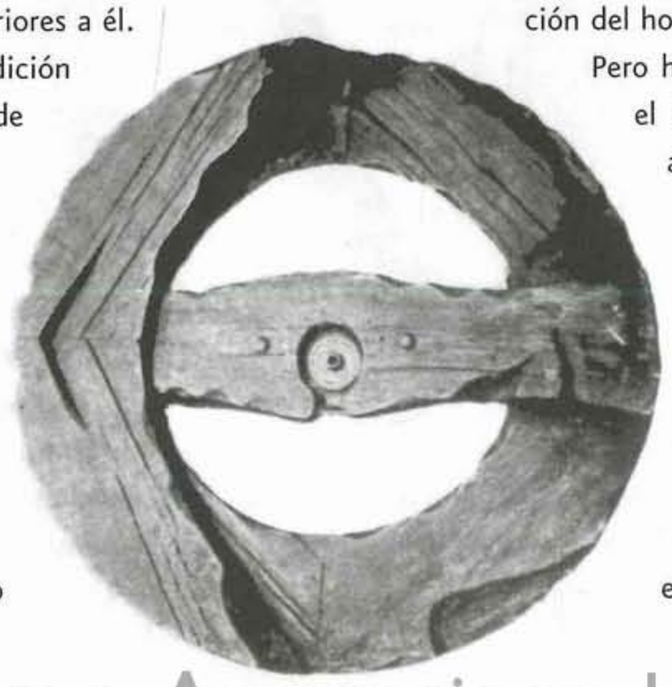
Nunca dejamos de ser cartesianos

Hubo un tiempo en el que era imperativo señalar qué es el hombre, cómo se realiza su esencia (si la tiene), cómo se planta en el mundo, cómo organiza su existencia en el sentido de alguna clase de desiderátum. Ese tiempo no es simplemente el tiempo del hombre, sino el del "humanismo". Un humanista es todo aquel que defiende la realización de algo humano, que conoce qué es eso humano y que proyecta hacia el futuro algo aún no concretado en el presente. Lo humano sería algo incompleto, fracturado, infeliz, que de todos modos se conoce como tal, y por eso apuesta a realizarse en la historia. La condición humana tiene la intuición de algo perfecto que ella no es, y quizás no sea otra cosa que esa intuición: saberse menos de lo que puede ser y por ello mismo intentar ser lo que puede. Algo parecido le ocurrió a Descartes al incluir la idea de Dios en su sistema filosófico. El cogito no tiene manera de concebir la idea de perfección e intuir al mismo tiempo su imperfección a no ser que haya alguien perfecto que introdujo la idea de perfección en él.

En realidad, una parte nada desdeñable del problema del humanismo moderno puede derivarse de las meditaciones cartesianas. En todo caso, en un terreno tan abstracto y tan colmado de grandes nombres e incontables polémicas, Descartes puede ser un buen ancla para encontrar algunas líneas madre del humanismo occidental que se inició como un re-nacer respecto de un nacimiento que los manuales de filosofía suelen situar en la antigüedad grecorromana, y que no termina de morir porque todavía no se puede nombrar lo que viene en lugar de él más que en forma negativa.

Descartes generó el espacio dentro del discurso filosófico para que quedara consagrado el dualismo entre el cuerpo y el alma de tantas tradiciones, religiones y pensamientos anteriores a él. El dualismo fue elevado a condición de posibilidad de la voluntad de saber occidental, o sea, del entramado científico-técnico dentro del cual vivimos, pues a diferencia de los dualismos anteriores, el moderno está unido con la situación de conocimiento, de dominio sobre las cosas del mundo por parte del hombre. Este dominio humano se basa en una compleja repartición de los seres: por encima del hombre está Dios, quien legó al hombre la gestión del mundo una vez creado (tal como podría leerse en la Biblia), y por debajo de él los animales y las máquinas, que pasaron a ser símbolos de la parte dominable de este mundo, que son el cuerpo o la materia. Para Descartes, entonces, el hombre es ante todo un ser que está en este mundo para conocer sus leyes y gobernarlo a partir de ellas por designio divino, sin poder alcanzar nunca a su creador. Para conocer, el hombre divide al mundo en sustancias pensantes y sustancias extensas, que pueden ser animales o máquinas incluso en la propia condición humana (el cuerpo como la parte animal o maquínica del hombre). Sólo la sustancia pensante puede conocer a la sustancia extensa, nunca al revés. Es evidente que semejantes definiciones no son privativas de Descartes ni de un momento histórico determinado, sino el producto de complejos procesos que son denominados como "Modernidad". Pero cuesta encontrar un compendio tan ajustado de todos esos procesos como el de su pensamiento.

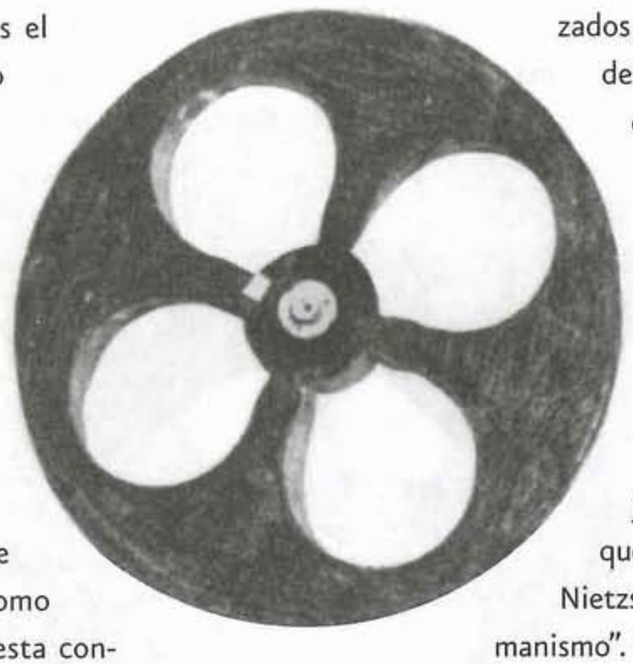
Difícilmente se podría afirmar que Descartes era un humanista, porque no abogó por la realización del hombre en sus potencialidades. Pero hizo algo imprescindible para el humanismo moderno: situó al hombre en un mundo que luego se llamará moderno. El mundo moderno es el mundo de la ciencia y de la técnica como modos de dominación de la naturaleza; es el mundo dividido en dos modos de existencia, el material y el espiritual, que son todavía



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

hoy objetos de disputa a la hora de asignar explicaciones de los fenómenos humanos; es el mundo en el que la condición humana está atravesada por la necesidad imperiosa de conocer todo, hasta esa misma condición, con lo cual la humanidad moderna termina siendo una entidad paradójica que inventa la distinción entre sujeto y objeto de conocimiento, se coloca como sujeto y luego pasa del lado del objeto, oscilando entre ambas posiciones; es el mundo, en definitiva, en el que el hombre quiere recortarse incesantemente del animal y de la máquina y no cesa de fracasar en su intención. El humanismo moderno, la humanidad como aspiración, quizás no sea otra cosa que el procedimiento para diferir ese fracaso en el presente prometiendo digerirlo en el futuro. Por eso Bruno Latour puede decir que "nunca hemos sido modernos".

Dentro de estas condiciones, resulta evidente que el humanismo propone algo más que la distinción del hombre respecto de Dios, del animal y de la máquina. Se trata de apostar por la dignidad de la condición humana, de realizarla a través, por ejemplo, de la idea de libertad. Más allá de todo lo que se ha dicho y se dirá sobre qué tipo de libertad es la que propone el humanismo moderno, qué relación mantiene con las teorías políticas que florecieron desde el siglo XVI, con las prácticas económicas desde el siglo XVIII, con las fracturas sociales del siglo XIX y con las derivas culturales que se hicieron evidentes el siglo pasado; más allá de todo esto, nadie en su sano juicio podrá negar que el humanismo moderno se fundó, entre otras cosas, sobre la idea de libertad, y que en la medida en que ella, al igual que otros grandes términos modernos, fue ingresando dentro de la órbita exclusiva del hombre, este humanismo pudo afirmarse como proyecto de realización. Y en esta consolidación hizo crujir algunas de las distinciones cartesianas, como las del hombre respecto de Dios, tanto como consolidó férreamente el legado general del filósofo francés: la gestión del hombre sobre el mundo basada en el conocimiento, la división entre lo material y lo espiritual y el dominio ejercido sobre el mundo animal y artificial. En ese dominio, en esa división, en esa gestión, el hombre afirmaba su condición esencial y se proyectaba hacia el humanismo que le correspondía.



Cartas a los amigos

El humanismo moderno entró en una fase descendente en la primera mitad del siglo XX por el efecto de las guerras mundiales; hasta allí, Europa, principal estandarte de la Modernidad, podía barrer bajo la alfombra las atrocidades muy poco humanas que cometía como si se tratara de "daños colaterales". Pero en las dos guerras mundiales los europeos volvieron esas atrocidades contra sí mismos: la guerra química y bacteriológica, los bombardeos a la población civil como estrategia militar, la utilización de la bomba atómica, los campos de concentración, etcétera. Quedó claro que la Modernidad, detrás del ideario de la Ilustración que llevó adelante, entre otras cosas, la abolición de la esclavitud, la alfabetización y la educación pública y la democracia indirecta, consistía también y sobre todo en la promoción de experimentos acerca de la dignidad humana. Mientras los no-humanos eran los otros, los colonizados, Europa podía blandir la bandera del progreso, pero la figura del musulmán en el campo de concentración clausuró toda estratagema civilizatoria.

Jean-Paul Sartre se creyó obligado a defender al existencialismo, la primera corriente filosófica que se hizo cargo de la muerte de Dios junto a la muerte del hombre, que comenzó Feuerbach y terminó Nietzsche, diciendo que "era un humanismo". Y Martin Heidegger le respondió a Jean Beaufret, un discípulo de Sartre, que no era necesario volver a darle sentido al término "humanismo", que tal entelequia estaba terminada y que no había por qué lamentarlo, sólo que a la luz de estos experimentos sobre la dignidad humana, tampoco cabía alegrarse por lo que vendría (sin que eso hubiera supuesto, para Heidegger, tener que hacer alguna alusión sobre su propia participación en el nazismo, por más volutas interpretativas que dibujen sus epígonos). La "Carta sobre el humanismo" de Heidegger funcionó quizás como la última carta que los intelectuales libres, muchos de ellos filósofos, se enviaron entre sí para aclarar su posición respecto del proyecto de dominación occidental sobre todo el planeta.

Ahora bien, más allá del fin del sueño de la dignidad humana a alcanzar en el futuro, el pensamiento occidental ya había tirado de todas las cuerdas del legado de Descartes. El hombre quedó liberado de su relación con Dios, como se dijo, por el existencialismo; ya no pudo suponerse más como el principio espiritual que gobierna lo material, su cuerpo, gracias a la fenomenología; sus figuras antagónicas, el animal y la máquina, ya no funcionaban como tales a la luz de la crítica heideggeriana de la "máquina antropológica" (Giorgio Agamben); y sufrió la caída de su posición dominante en la gestión del mundo basada en el conocimiento por el ascenso del pensamiento sobre la técnica, que sostenía amargamente que la técnica, lejos de estar al servicio del hombre, parecía ahora superarlo. En este sentido, sería ingenuo creer que la crisis del humanismo responde solamente a los episodios históricos del siglo XX. Fue la propia filosofía occidental, especialmente la europea, la que le retiró el cuerpo al proyecto moderno.

En esta doble crisis, el humanismo trasmutó en humanitarismo, y quizás esto sea un rasgo de lo que se promociona como "poshumanismo". Lejos de funcionar como un nuevo tabú para el proceso civilizatorio occidental, los experimentos sobre la dignidad humana se multiplicaron y los campos de concentración se expandieron tanto en el último medio siglo que inspiraron su conversión en concepto, como hace Agamben, para denunciar el proyecto político occidental. El humanismo heredero de la Ilustración tuvo que conformarse con la defensa de los derechos humanos, en lugar de poder ver en ellos la realización de un futuro brillante. La expansión del capitalismo, tanto en su forma occidental como en la supuestamente socialista, obligó a los procesos de lucha y de resistencia a

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

adoptar una posición que a los ojos del humanismo moderno original puede sonar conservadora, pero que era imprescindible ante el hecho palpable de que después de 1945 parecía no haber problemas en repetir Auschwitz. Quizás el último impulso del humanismo moderno haya sido el horizonte del hombre nuevo que imaginó el Che Guevara en los '60, y que prometía dar vuelta la página respecto de un Occidente cansado y estragado por la flamante sociedad de consumo. Tanto en América Latina como en Asia y África, ese proyecto de hombre nuevo fue archivado con sangre. Una vez más, el humanismo "real" se imponía sobre el humanismo "ideal".

Un nuevo régimen de verdad

Con el concepto de episteme, Michel Foucault plantea un nuevo modo de comprender la crisis filosófica y epocal del humanismo moderno. Para empezar, la figura de hombre, lejos de ser una constante en la historia occidental, se remonta apenas al siglo XIX, a pesar de que se pueda fechar el surgimiento del humanismo moderno en el Renacimiento. El hombre recortado del resto del mundo, el hombre proyectado por Descartes, recién se concreta cuando aparecen huecos en la construcción del conocimiento. Esos huecos se llaman vida, trabajo y lenguaje. En esos huecos, el hombre se separa del resto de los seres de este mundo y en el mismo movimiento se transforma en un misterio para sí mismo: comienza entonces el intento por conocerlo. El hombre es aquello que se constituye como sujeto y a la vez objeto de conocimiento, lo cual siempre deja un resto imposible, inasimilable, que empuja la voluntad de saber más allá; incluso, más allá del propio hombre. Por lo tanto, el hombre no es algo evidente, sino algo inventado en fecha reciente; tampoco es algo limitado a la reflexión filosófica, sino que responde a una repartición de ciencias y saberes nuevos que reordenan completamente el mundo. De hecho, dice Foucault en *Las palabras y las cosas*, hay problemas del hombre que se encuentran mejor planteados en el biólogo Cuvier o en el filólogo Bopp que en el filósofo Kant.

¿Qué problemas? Por ejemplo, de qué modo lo humano participa de la historia de lo viviente, y hasta qué punto lo específico del hombre reside en su materialidad biológica o en su condición espiritual, y si esa misma espiritualidad puede tener una base biológica; cómo puede ser que el hombre se represente su lugar en la historia pero al mismo tiempo sufra el cumplimiento inexorable de sus leyes; por qué, si el lenguaje es aquello por lo que el hombre expresa el mundo, ese mismo hombre se pierde en él. Lo decisivo de la episteme moderna es el hecho de que la figura del hombre se encuentra tensionada entre el discurso filosófico, las viejas y ahora renovadas ciencias naturales y formales, las nuevas ciencias humanas y las novísimas ciencias sociales. La positividad de esta episteme consiste en correr constantemente los límites entre todas estas instancias, como indica la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. La biología, la psicología, la lingüística, la sociología, la economía política, la etnología y el psicoanálisis nacen y se desarrollan en un período excepcionalmente breve, de menos de dos siglos, y todas ellas se disputan tenazmente la definición de hombre sin que puedan realizar una correcta división de tareas. El hombre comienza a conocerse en el seno de esa disputa.

Por habitar en Francia en la década de 1960, Foucault tradujo la interrupción abrupta del impulso epistémico moderno como la irrupción de la estructura. Efectivamente, el estructuralismo venía a construir un nuevo reordenamiento de los saberes que inauguraba un nuevo hueco en el que ya no era posible el hombre. El psicoanálisis y la antropología estructural, con la lingüística como divisa, decretaban que no se podía conocer nada más sobre el hombre, que ya no había más allá, y que por lo tanto había que disolverlo, como dijo célebremente Claude Lévi-Strauss. En realidad, se trataba de una guerra de posiciones contra el existencialismo y la fenomenología: ellos, que tanto había hecho por la crisis filosófica del humanismo, aún no retiraban los pies de su plato. Sartre, como se dijo, quería que el existencialismo fuera reconocido como un humanismo y Heidegger, en su carta de defunción de ese mismo humanismo, pedía que no se interpretara que estaba a favor de lo inhumano.

Es imprescindible desglosar la relación entre humanismo y episteme moderna porque en ella pueden encontrarse algunos malentendidos a la hora de proyectar la realidad del poshumanismo. Por un lado, la cuestión de la estructura, al poner el hombre entre paréntesis barriendo las nociones tradicionales de sujeto y de historia, generaba el hueco en el que caía la episteme moderna y dejaba al humanismo un tanto enclenque, porque debía reivindicar la proyección de la dignidad del hombre en el futuro tratando de ocultar la evidencia de las atrocidades recientes y ya sin el apoyo de los conocimientos positivos sobre el hombre, que por otra parte nunca pudieron estabilizarse. Por otro lado, en esta situación el humanismo quedaba expuesto a una crítica que lo convertía en cómplice de la historia occidental reciente, sobre todo en lo que respecta a la naturalización y luego la biologización de las diferencias entre los seres humanos. Esta crítica muestra que los ordenamientos de ciencias y saberes, nuevos y renovados, eran solidarios de prácticas políticas asesinas que barrían con el ideario de la Ilustración. Al fin y al cabo, la definición del sustrato natural del hombre es un punto de contacto nodal entre humanismo y episteme moderna en varios aspectos: en el político, porque el contrato social se sostiene en una hipótesis sobre la naturaleza humana, y en el científico, porque la biología y la medicina se desarrollarán en el siglo XIX en el conocimiento positivo del hombre.



La crisis del humanismo es contemporánea de una multiplicación de ciencias y saberes de nuevo cuño similar a la de la episteme moderna: la biología molecular, las neurociencias y las ciencias cognitivas, la informática, la teoría de los juegos, la psicología sistémica, la kinésica, la proxémica, las teorías sociales de la interacción, la inteligencia artificial, la robótica, etcétera. Todas ellas, reunidas en torno a ciencias mar-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

co como la cibernética y la teoría general de los sistemas, toman como punto de partida la cuestión de la información, una suerte de nueva entidad del mundo físico que tiene la propiedad de determinar la organización de la materia y de la energía. Como la teoría de la información surgió en el ámbito de las aplicaciones tecnológicas, estas nuevas ciencias, sea dentro de marcos ya establecidos por otras disciplinas o creando otros marcos, introdujeron dentro de la tensión entre naturaleza y espíritu un tercer término: la máquina. Al hacerlo volvieron a recorrer las viejas disputas sin saldarlas, pero colocándolas en un nuevo plano. Nociones como las de programa, código, teleonomía, dispositivo de entrada y salida o retroalimentación son usadas hoy para explicar fenómenos físicos, sociales, culturales y económicos. De este modo se generan nuevas controversias que oscilan entre explicaciones espiritualistas, mecanicistas y culturalistas apoyadas en modelos tecnológicos, biológicos y sociales.

Aquí se funda la positividad de un nuevo panorama epistémico, en el que la vieja herencia de Descartes, salvo en casos muy puntuales como la inteligencia artificial y ciertos cognitivismos, queda definitivamente fuera de juego. Gracias a la información, en lo extenso yace lo pensante, o incluso aparece una definición de una materialidad no extensa (por ejemplo, cuando se dice que en un pequeño dispositivo entran grandes cantidades de información). Los animales, los hombres y las máquinas dejan de ser entidades distintas para convertirse en formas particulares de procesamiento de información. El hombre, finalmente, debe compartir con otros modos de existencia aquello que supuestamente constituía su excepción en este mundo, como cuando se escucha que un gen "se expresa" o "se silencia", que un subsistema social se comunica con otro subsistema social (o sea, la comunicación ya no es algo privativo del hombre), que a nivel molecular ciertos conjuntos poseen "capacidad de discernimiento" (proteínas, neuronas) o que la computadora "habla" y "piensa". Las comillas de los verbos no son sólo la marca de citas. Son también el lugar de paso de una episteme a otra, pues la expresión o el pensamiento están siendo transferidos de la figura del hombre a otros seres. Quizás esto sea la figura de la máquina. Por el peso de la información, la máquina exhibe una comunicación desantropomorfizada.

Si en la episteme moderna se planteaba el misterio de la representación del hombre respecto de su propia condición, ahora la representación misma ha sido extendida al resto de los seres, hasta tal punto que buena parte del nuevo impulso epistémico se consagra a tratar de conocer al hombre a través de, y no contra, el animal y la máquina. Según Gilles Deleuze, lenguaje, trabajo y vida comienzan a relacionarse entre sí sin pasar por la figura del hombre cuando la biología emplea conceptos tomados de la lingüística y hasta habla de "expresión" o cuando las máquinas automatizadas, por efecto de la informática y la robótica, puede completar un ciclo complejo de producción sin auxilio alguno de cuerpos humanos. No se trata, como planteaba Foucault, de que la lingüística, al promover la ruptura del psicoanálisis y de la etnología con la disposición de la episteme moderna, señale la interrupción de la positividad de la figura del hombre, sino de que el lenguaje, la lengua y el habla (para conservar las distinciones de Saussure) fueran diseminados más allá de lo humano[1].

Reglas para evitar malentendidos

Que la figura del hombre condensara la vida, el trabajo y el lenguaje no fue responsabilidad exclusiva del despliegue de las ciencias del siglo XIX en su soledad epistemológica. También los medios culturales y políticos de los que se valió el humanismo moderno, precisamente en su relación con la episteme moderna, buscaron crear esos seres que, por ser humanos, debían realizarse en el trabajo, en el acceso al habla, en la regulación de sus condiciones vitales. La escuela, la oficina, la fábrica, la familia tipo, por nombrar sólo algunos de esos medios, partieron de una idea de civilización que creía marchar hacia la realización de alguna clase de libertad, que el hombre posee por el sólo hecho de serlo, pero que al mismo tiempo tiene que aprender a tener y a ejercer. Pero, implícitamente, esa misma libertad debía ser aprendida por coerción en el aparato educativo. Ese mismo trabajo que podía liberar al hombre de la naturaleza era lo que lo alienaba con respecto a sí mismo; de allí la necesidad de un humanismo marxista, íntimamente ligado a la episteme moderna. Esa idea de civilización establecía desde siempre una cesura entre quién podía ser un hombre y quién no, y por lo tanto la universalidad del género humano quedaba en entredicho (entre otras cosas, por formas biologicistas como el racismo). Y esa idea de libertad, en realidad, no existía en abstracto para el hombre futuro, sino que era función de mecanismos de seguridad para toda la población, tal como muestran las diversas formas de contractualismo, especialmente el hobbesiano: la naturaleza humana es un peligro para el hombre, que se evita únicamente inmunizándose en el Estado.

Deleuze retomó esta crítica política que Foucault desplegó en los tres registros de la anatomopolítica, la biopolítica y la gubernamentalidad para relacionarla con la problemática epistémica. Si el humanismo moderno se diluyó por los hechos históricos y por las críticas filosóficas e intelectuales, no es menos cierto que hubo un relevo en términos de poder que se corresponde con una nueva episteme, y que Deleuze llama "sociedades de control". En las sociedades de control quedan claras las grietas del complejo humanizador moderno constituido por el archipiélago disciplinario (escuela, fábrica, hospital, cárcel). El trabajo, la vida y el lenguaje sufren una crisis política, además de epistémica: ya no se pueden desplegar modos de subjetivación tales que los sujetos resultantes sean llamados "hombres" en sentido moderno porque son los únicos seres de este mundo que hablan, trabajan y además pertenecen a la gran historia de la vida. La crisis de lo disciplinario depende, según Deleuze, de la expansión de la información, tal como ocurre en el nivel epistémico. Un ejemplo es la expansión de los dispositivos de vigilancia, más o menos coercitivos o placenteros, que organizan un cambio de escala respecto de la tecnología de encierro: en el nivel macro por los sistemas de posicionamiento global y en el nivel micro por el adosamiento de las tecnologías digitales a los vehículos y a los cuerpos. Otro ejemplo es la tan mentada "crisis de la

1. Ciertas corrientes de la antropología de la ciencia, en especial la teoría del actor-red (cuyo representante más conocido es el mismo Bruno Latour que dice que "nunca hemos sido modernos"), asumen que los objetos, en especial los de laboratorio, no pertenecen a lo artificial o a lo natural, sino que son híbridos y como tal son actantes, actores: participan del proceso de producción de conocimiento como una suerte de "semi-sujeto". La investigadora argentina Ailin Reising sostiene que esto muestra la constitución de una "epistemología poshumanista".

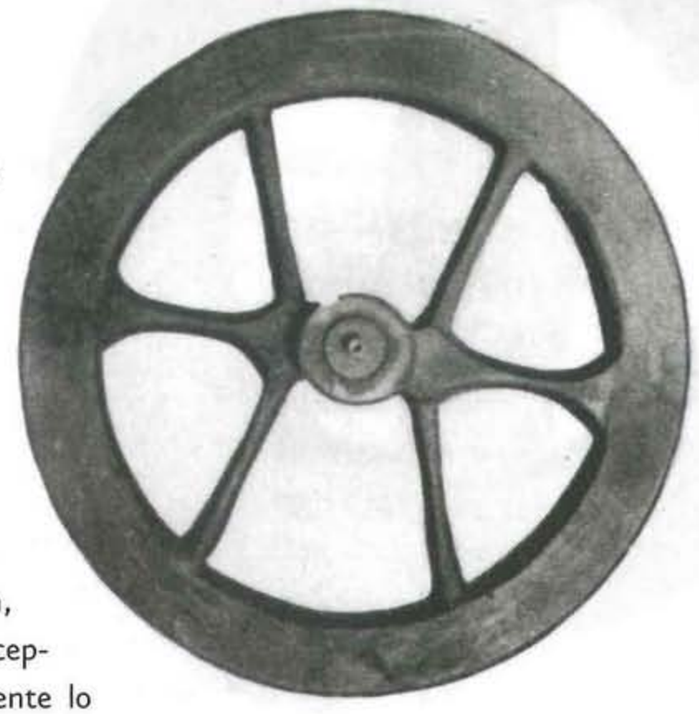
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

escuela", sin duda relacionada con la irrupción de ese afuera del encierro que son Internet, los celulares y sus siempre nuevas combinaciones.

De esta manera, si la complejidad de este panorama pudiera ser reducida con series de conceptos inspirados en los pensamientos de Foucault y Deleuze, quedaría lo siguiente: episteme moderna-sociedades disciplinarias-humanismo, y episteme "posmoderna"-Sociedades de control-poshumanismo. Según la primera serie, las ciencias humanas postularon una figura de hombre que se realizaría en el futuro mediante el desarrollo de las disciplinas. De acuerdo a la segunda serie, las ciencias "poshumanas" sostendrían una figura de máquina, una máquina de información, que suspende la adhesión al hombre del futuro mediante el estallido de los mecanismos humanizadores. Está claro que la segunda serie parece tan sólo el reverso de la primera, y por eso los términos llevan el prefijo "pos".

Para la mayoría de quienes plantean que Occidente ha ingresado en una era poshumanista, lo que se puede decir positivamente de este tiempo es que hay una alteración de la relación entre el hombre, el animal y la máquina que termina por poner en cuestión la condición biológica del hombre, y que esto depende en gran medida del problema de la información. El poshumanismo designaría la época en la que el hombre puede transformarse médica y biológicamente, sea en su cuerpo o en su dotación genética, de un modo absolutamente inédito en la historia de la humanidad. Curiosamente éste sería un desenlace más bien moderno, toda vez que fue gracias a la figura del hombre, sujeto y objeto de su propio conocimiento, que la biología y la medicina moderna pudieron desplegarse tanto como dependieron de esa misma figura. Aquí radica uno de los problemas fundamentales en la formulación del poshumanismo, que atañe como ya se dijo a la ignorancia de la relación entre humanismo y episteme moderna. Es cierto, por un lado, que aquello que se llamaba "estructura" en los '60 puede ser renombrado hoy como "información", con la gran ventaja de que esta última designa una recomposición de saberes que se observa hasta en la vida cotidiana y no apenas un movimiento intelectual. Pero también es cierto que, si el humanismo derivó en variados biologicismos, gran parte de los poshumanistas se encuentran con la misma piedra, en este caso en el nivel de la interpretación y no en el del vínculo con los procesos políticos. Suponer que se inicia una era poshumana por el efecto de transformaciones biomédicas centradas, por ejemplo, en el ADN, es creer en última instancia en que la humanidad se define por la genética. O, si se quiere, que el humanismo se termina cuando la supuesta naturaleza humana deja de ser intocable para sí misma gracias al estadio actual de la biología.

En la medida en que los impulsores y los detractores del poshumanismo compartan estos supuestos, estarán viendo sólo una parte del problema y en un registro biologicista. En el caso de quien se nombre humanista se trata de un evidente equívoco. En cuanto al poshumanista que celebra las modificaciones genéticas, por ejemplo, estaría juzgando la situación con postulados extrañamente humanistas en tanto biologicistas. El caso de la genética es especialmente instructivo porque la corriente central de la biología molecular ha hecho creer que en los genes está el secreto de la vida. Entonces, cualquiera que evalúe a la genética según estos parámetros estará adhiriendo a un determinismo biológico que hace de un elemento de la vida, como es la transmisión de la herencia, la sustancia o esencia de toda esa vida, incluyendo en ella, si hablamos de humanos o de poshumanos, la vida social, cultural y política. Así, no habría demasiada diferencia entre quien pretende limitar la experimentación genética porque se alteran cuestiones fundamentales de los seres vivos, humanos o no, y quien cree que existe un gen de la criminalidad. En ambos casos, el vasto campo de las ciencias sociales y humanas debería subsumirse al estudio de las condiciones biológicas, más bien genéticas, de la vida humana, bajo el supuesto de que la libertad en el nivel social es función del azar en el nivel genético. El problema es que la propia biología ya ingresó en una era posgenómica, pues la secuenciación completa del Genoma Humano no ha servido para casi nada de lo que se había prometido. La vida es demasiado compleja para que su desarrollo esté contenido completamente en los genes bajo la forma de un programa. Antes de establecer posiciones morales sobre la transformación de la naturaleza, humanistas y pos-

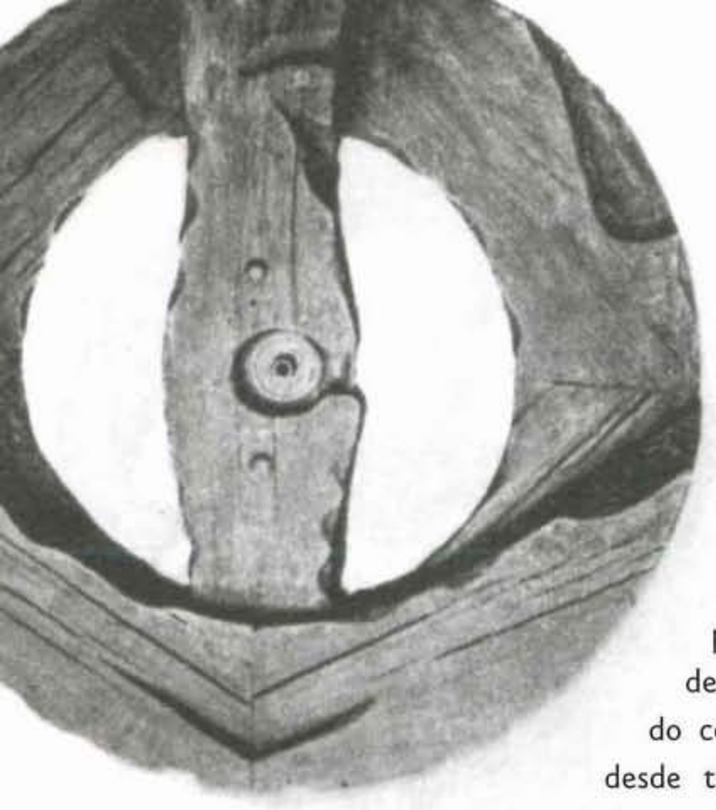


humanistas deberían asumir una posición respecto de estos problemas que la biología se plantea a sí misma, en lugar de aceptar acríticamente lo que se publicita, provocando unos debates montados sobre la ignorancia.

Desde la formulación inicial de Ihab Hassan sobre el poshumanismo, hasta lo mucho que se ha escrito sobre todo en Estados Unidos sobre la cuestión (quizás por lo palpable de las últimas transformaciones tecnológicas), pasando por la famosa polémica entre Jürgen Habermas y Peter Sloterdijk, son muy contados los casos en que la condición poshumana es pensada más allá de la condición biológica. Basta para convencerse de ello el profundo error de interpretación que sufrió la celebrada y denostada conferencia "Reglas para un parque humano". En ella, Sloterdijk dedica sólo la última parte a hablar de biotecnología, pero como no le adosó una catarata de precauciones y eventualmente de improperios, para cierto humanismo alemán culposo pasó a ser tratado como un nazi[2]. El resto de la conferencia continúa prolijamente la senda de Foucault y de Deleuze. Sloterdijk prolonga la crítica al humanismo de la carta de Heidegger, desarrolla las razones por las cuales los mecanismos humanizadores modernos no funcionarían más (sociedades de control) y hasta se vale de viejos rescates del propio Fou-

2. Es cierto que es difícil estar en Alemania y hablar de Heidegger y de Nietzsche sin hacer el gesto de inmunizarse de nazismo (así de malhadados son algunos), que la conferencia contiene chicanas del tipo "como si la juventud goethiana hiciera olvidar a la juventud hitleriana", que dice "domesticación" y "cría" pero escudarse en Nietzsche no es suficiente para disipar la incomodidad que provocan estos términos; es cierto, en suma, que Sloterdijk quiso provocar. Pero la respuesta a esa provocación no estuvo para nada a la altura del envite.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



cault, como el diálogo *Político* de Platón, para realizar una crítica de la racionalidad política occidental. De acuerdo con esta crítica, desde tiempos griegos existió una fantasía de cría biológica que el humanismo moderno "ideal" transformó en domesticación cultural. Hoy, cuando esta domesticación está en crisis, resurge aquella fantasía, con la diferencia de que es la primera vez en la historia que el ser humano accede efectivamente a modificar su naturaleza como lo hizo en siglos anteriores con los animales. Y esto comenzó a ocurrir cuando el humanismo moderno "real", solidario de la episteme moderna, comenzó a imaginar la intervención en la materialidad biológica del hombre. Ayer se trató de la sangre, del sexo o de la raza; hoy se trata del gen. Quizás algún día se pueda acusar a alguien de "genetista" así como hoy se dice "racista".

De este modo, es preciso distinguir un humanismo y poshumanismo biologicistas, mayoritarios, de un poshumanismo más consciente de todo lo que está en juego en esta definición, como postula Sloterdijk (aunque en otras intervenciones le dé demasiado valor a la información genética) o el italiano Franco Berardi "Bifo", quien aún más explícitamente vincula a lo poshumano con nuevas formas de subjetivación. Al mismo tiempo, habría que reservar el término "poshumanismo" sólo para aquellos que efectivamente promueven y celebran la superación de la actual condición biológica del hombre (como si alguna vez hubiera sido "natural", intocada, insuperable) por algo llamado "poshumano". Para el resto, se podría decir que lo poshumano está en una fase de diagnóstico y no de proyección al futuro, esa que estaba implícita al decir "humanismo". Lo poshumano designaría el momento histórico en que se cierra el ciclo positivo del humanismo moderno.

El nombre de un ocaso, el atisbo de un comienzo

En resumen, lo humano ha quedado en entredicho, por no decir desactivado, a partir de una transformación radical del mundo cartesiano. La dominación de la naturaleza por parte de un hombre intocable se convirtió, gracias al reinado de la técnica moderna, en la manipulación de la naturaleza en el propio hombre. En ese mismo movimiento quedaron canceladas las divisiones tradicionales entre lo material y lo espiritual. Lo humano pasó de ser la sede de lo espiritual frente a lo material a oscilar entre ambas instancias bajo la forma epistémica moderna, primero, y luego de manera ontológica, al trasmutar en máquina de información. De esta manera, el humanismo moderno se quedó sin proyecto de humanización, sin anclaje histórico e intelectual, entre la supresión biológica de la dignidad humana en el presente en nombre del futuro y la crisis filosófica de las dualidades clásicas (cuerpo-alma, espíritu-materia, hombre-animal, hombre-máquina)[3].

Este acelerado proceso en la primera mitad del siglo XX quedó coronado epistémicamente con la emergencia de las ciencias de la información, pero no hay que pensar por ello que se trata sólo de un impulso proveniente de las ciencias o de su relación con la filosofía. Los campos de concentración nazis, los experimentos para crear un cerebro artificial (la computadora) y la transformación de la biología en una ciencia informático-lingüística no coinciden sólo en el tiempo. En todos estos casos, por extraño que pueda parecer, se desliga la vida del lenguaje: el musulmán es el viviente que ha perdido la lengua, y por ello buena parte de su condición humana; la computadora es el artefacto técnico que elabora una lengua sin ser viviente; y el gen es la entidad que habla y piensa como una computadora y en ese mismo movimiento señala que tales acciones ya no necesitan del hombre. La vida pierde la fuerza que le había dado el vitalismo del siglo XIX, el lenguaje se disemina entre animales, hombres y artefactos y el trabajo humano puede ser transferido al reino de lo artificial. De este modo, los dispositivos humanizadores para incluir a los seres humanos en la humanidad también quedaron sin norte. ¿Qué mundo ha quedado, como preguntaría Nietzsche? Un mundo inhumano, deshumanizado, creado en parte por el propio humanismo moderno, no el "ideal" sino el "real"; y en parte por un horizonte poshumano en el cual el hombre ya no es algo reivindicable.

En este horizonte poshumano, los experimentos contra la dignidad humana ya no necesitan disfrazarse de progreso, y en esa sinceridad el humanismo revive como humanitarismo. Al mismo tiempo, en el nivel de la mayoría de las creencias sociales tanto como en los debates académicos e intelectuales, lo poshumano conserva del humanismo la tendencia biologicista a creer que existe una naturaleza humana, material, ahora modificable como nunca antes, en donde reside algo de la esencia del hombre. Éste es el suelo común de humanistas y poshumanistas, y contra el cual es preciso prevenirse de un modo muy sencillo: recordando que la relación entre lo humano y lo biológico no es evidente, sino construida por la episteme moderna, y que si hay algo que caracteriza al abandono del humanismo es la emergencia de un nuevo marco epistémico dado por la información. Y es imperioso entender que las ciencias poshumanas tampoco "dicen la verdad" y que la información no derriba por sí misma nada, desmintiendo hasta lo que por momentos plantea el propio Sloterdijk. Hay que poder ser tan ácido respecto de esta nueva epis-

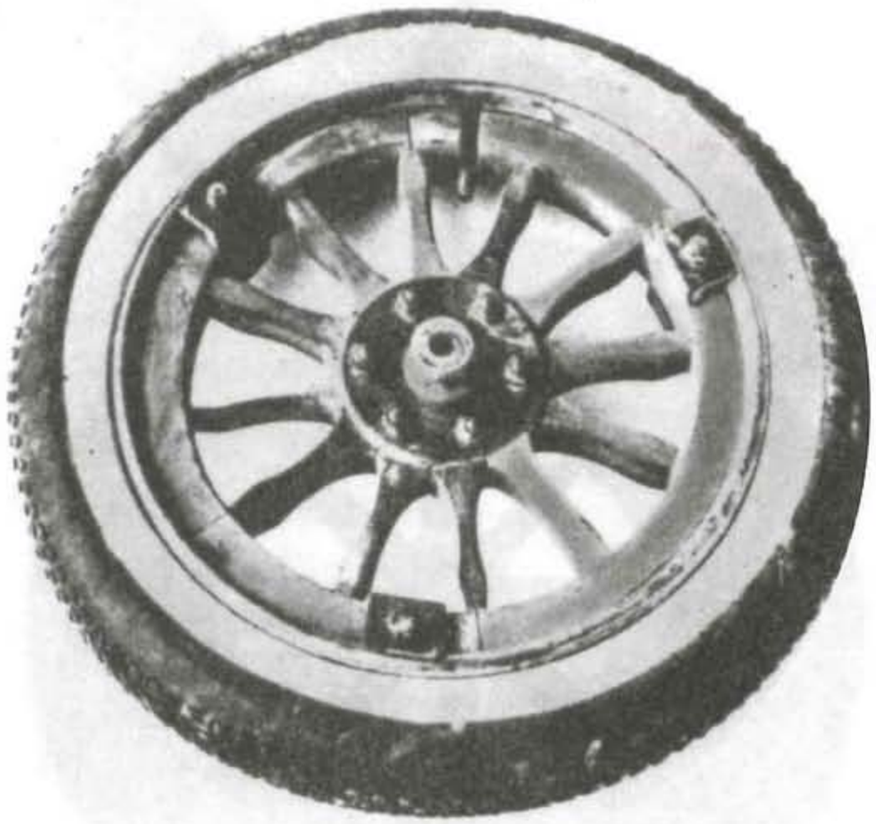
3. Deleuze, por ejemplo, se remonta desde la noción de información hasta la filosofía de Spinoza, en tanto opuesta a la de Descartes. El mundo no consistiría en una res cogitans y una res extensa, sino que tiene infinitos atributos de los cuales el hombre sólo conoce el pensamiento y la extensión. Deleuze sugiere que a partir de esta oposición clásica entre Descartes y Spinoza es posible afirmar que la información bien podría ser un nuevo atributo de la sustancia, en una interpretación ontológica que Sloterdijk toma de Gottard Günther. Cuerpo-alma, espíritu-materia, se encontrarían en información. Deleuze también pasa al superhombre nietzscheano por el tamiz de la información. Para quienes pensaban que el superhombre tenía algo que ver con algún superhéroe, como tantos ayer y hoy afirman con grandísima ignorancia, Deleuze afirma que quizás sea esto: el momento en el que, por obra y gracia de la información, el hombre "libera en él la vida, el trabajo y el lenguaje", deja que compongan entre sí sin su mediación.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

teme como lo fue Foucault con la episteme moderna. Pero Sloterdijk señala algo fundamental que quedó oculto en la nube de humo de la polémica: en lo poshumano, las fantasías biologicistas, que tienen efectos nada fantasiosos, conviven con una crisis de los mecanismos de domesticación humanizadores. Hasta las malas películas de ciencia ficción sobre "seres clonados" (un subgénero reciente con filmes como *Gattaca* o *La Isla*, entre muchos otros) son conscientes de este predominio de lo social sobre lo biológico, pues se puede ver que los clones no son "esclavos genéticos" sino que son esclavizados en islas, reservas y otros tipos de exclusiones que les señalan que no son humanos; allí, en las condiciones sociales, nace la rebelión. La diferencia entre ser esclavo por naturaleza o ser esclavo por la sociedad es muy grande, pero el biologicismo imperante mezcla los tantos al arraigar la libertad en la naturaleza. ¿Hay un nuevo proceso de civilización "poshumanista"? ¿Dónde están las instituciones que lo llevarán adelante? ¿Tendrán que ver con los discursos sobre la "revolución de la información", de la cual no cuesta encontrar efectos en los nuevos modos de subjetivación, centrados tanto en la modificación biomédica de cuerpos y materias humanas *ad infinitum*, como en el imperativo de estar comunicado a través de miles de tecnologías diferentes? ¿Cómo deslindar el carácter propagandístico de estos discursos y lo que efectivamente está ocurriendo? Pocos son quienes, como Sloterdijk, Deleuze o Jean-Francois Lyotard, se hicieron estas preguntas, en lugar de asumir guerras de posiciones ya agotadas. En ellos se podría encontrar la emergencia de la otra región que completaría el panorama epistémico actual: la filosofía.

Está claro, sin embargo, que no son preguntas que deba hacerse únicamente la filosofía, sobre todo porque lo poshumano dista de ser un problema meramente filosófico. Es científico, es social, es político, es económico, es cultural. Se plantea siempre que se habla de la "crisis de la escuela"; siempre que se discurre sobre la diferencia entre la economía productiva y la economía financiera; siempre que se analizan "los nuevos modos de sociabilidad" que originan nuevos agrupamientos políticos (hoy Facebook y Twitter, mañana quién sabe); siempre que la física, la química y la biología se entremezclan debatiéndose sobre un concepto de información no estabilizado, y por eso hoy omnipotente; siempre que aparece una nueva terapia para tratar enfermedades que no existían hasta ayer, y que tienen el valor de una redención. Y todos estos problemas también son directamente filosóficos, por la sencilla razón de que se disolvió la división del trabajo epistémica que había generado el hombre. Por ahora, lo poshumano apenas constata el crepúsculo de este ídolo; un ocaso que no hay por qué lamentar.

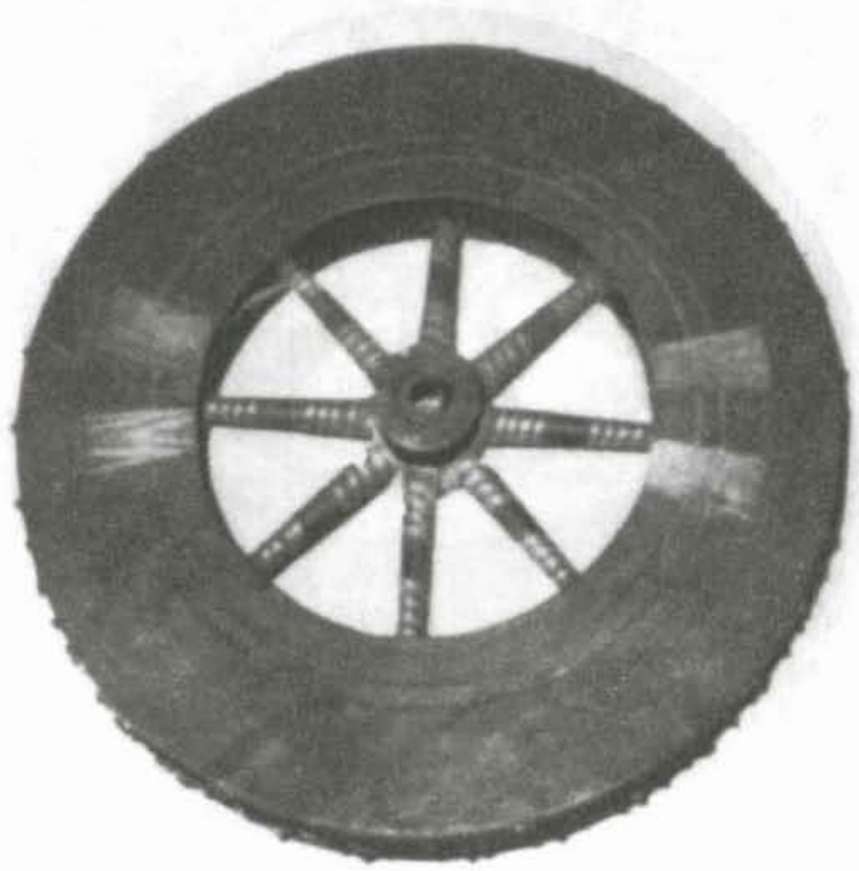




Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Cecilia Diaz Isenrath

Acerca de la metafísica de la Tercera Revolución Industrial



Hans Jonas y, en una enumeración dispar, Theodor Adorno y Max Horkheimer, Walter Benjamin, Herbert Marcuse, Hannah Arendt, son algunos de los teóricos que, a lo largo del siglo pasado, analizaron críticamente el desarrollo científico y tecnológico. Las transformaciones de la vida social, la organización a escala planetaria de los recursos económicos, el carácter irracional de la racionalidad política occidental, serían algunos de sus principales objetos de reflexión. Los textos de Günther Anders comprenden estas inquietudes temáticas. Sin embargo, es en el orden del método que se plantea su carácter innovador. Anders recurrió a su formación teórica y literaria para encontrar un vocabulario que se adecuase a una situación mundial que no podía ser enunciada por aquellos a quienes afectaba.

Nacido en Breslau, en 1902, estudió en Hamburgo, Friburgo, Berlín y Munich, durante el tumultuoso período de la República de Weimar. Se doctoró en filosofía bajo la dirección de Edmund Husserl en 1923. En 1928 publicó *Sobre el tener. Siete capítulos sobre ontología del conocimiento*. También a fines de la década de 1920, con el fin de acceder a un cargo de *privatdozent* en la Universidad de Fráncfort, redacta una disertación sobre teoría de la música. Después de algunos años de trabajo editorial en el Börsen-Courier de Berlín, al igual que Hannah Arendt, con quien estuvo casado ocho años, en 1933 debe huir de Alemania. Sus conferencias "Die Weltfremdheit des Menschen" ["La extrañeza del hombre respecto al mundo"], son reunidas en dos ensayos, "Una interpretación del *aposteriori*" y "Patología de la libertad", publicados, en 1934 y en 1936, en *Recherches philosophiques*. En París, como refugiado político que "disfrutaba del honor de haber sido desposeído" de su pertenencia al Estado alemán, bajo circunstancias en las que estaba permitido no trabajar –tan poco como estaba permitido no-trabajar (eran reexpedidos a la frontera alemana quienes se quedaban sin dinero)–, escribe sobre Kafka. Presenta, en ocasión de un examen que había de habilitarlo para impartir clases, un trabajo ante oyentes que no habían leído u oído una palabra sobre el autor de *El proceso*. Esta exposición, cuya forma era la de una advertencia contra la "moda Kafka", esboza los cimientos de un comentario crítico que sería publicado después de la guerra[1].

Como a otros intelectuales que eran alumnos de Husserl, Bloch, Lukács y Heidegger, el exilio le llevará, a Anders, por vías que en sus indagaciones antropológico-filosóficas iniciales difícilmente había pensado establecer. Se instala en la costa oeste de los Estados Unidos, donde fue periodista, operario fabril, auxiliar en *sets* de filmación cinematográfica[2]. A finales de los años '40 tuvo un empleo en una agencia gubernamental especializada en el enfrentamiento de posguerra y dicta una serie de seminarios en la *New School for Social Research*, en Nueva York. El itinerario intelectual, y las vidas, de algunos miembros del *Institut für Sozialforschung* (Instituto para la Investigación Social), convergen con la experiencia de exilio de Anders. Sin embargo, entre él y aquel grupo, que será conocido más tarde bajo la denominación "Escuela de Frankfurt", no hubo una colaboración filosófica importante. Las voces de quienes cuentan la

1. Véase, de Günther Anders, *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*. Valencia, Editorial Pre-Textos, 2007, páginas 30 y 31.

2. Sus tareas en las salas de utilería de Hollywood (*requisitenkammer*), lo llevaron, tal como narra Konrad Liessmann, a reflexiones en filosofía de la historia y teoría del conocimiento que en gran medida harían posible su perspectiva teórica sobre los medios. Véase, de Konrad Liessmann, *Günther Anders. Philosophieren im Zeitalter der technologischen Revolutionen*. Munich, Beck, 2002, página 24.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

verdad, gradualmente filtrada, sobre las políticas de exterminio, fueron haciéndose distinguibles; como si actuasen, encuentran por fin un papel decisivo en sus inquietudes intelectuales. A finales de los años '50, al reforzarse las denuncias a gran escala de "enemigos interiores", muchos inmigrantes y buena parte de la cultura europea "retornan" desde América. Anders y Elisabeth Freundlich, su segunda mujer, se instalan en Viena.

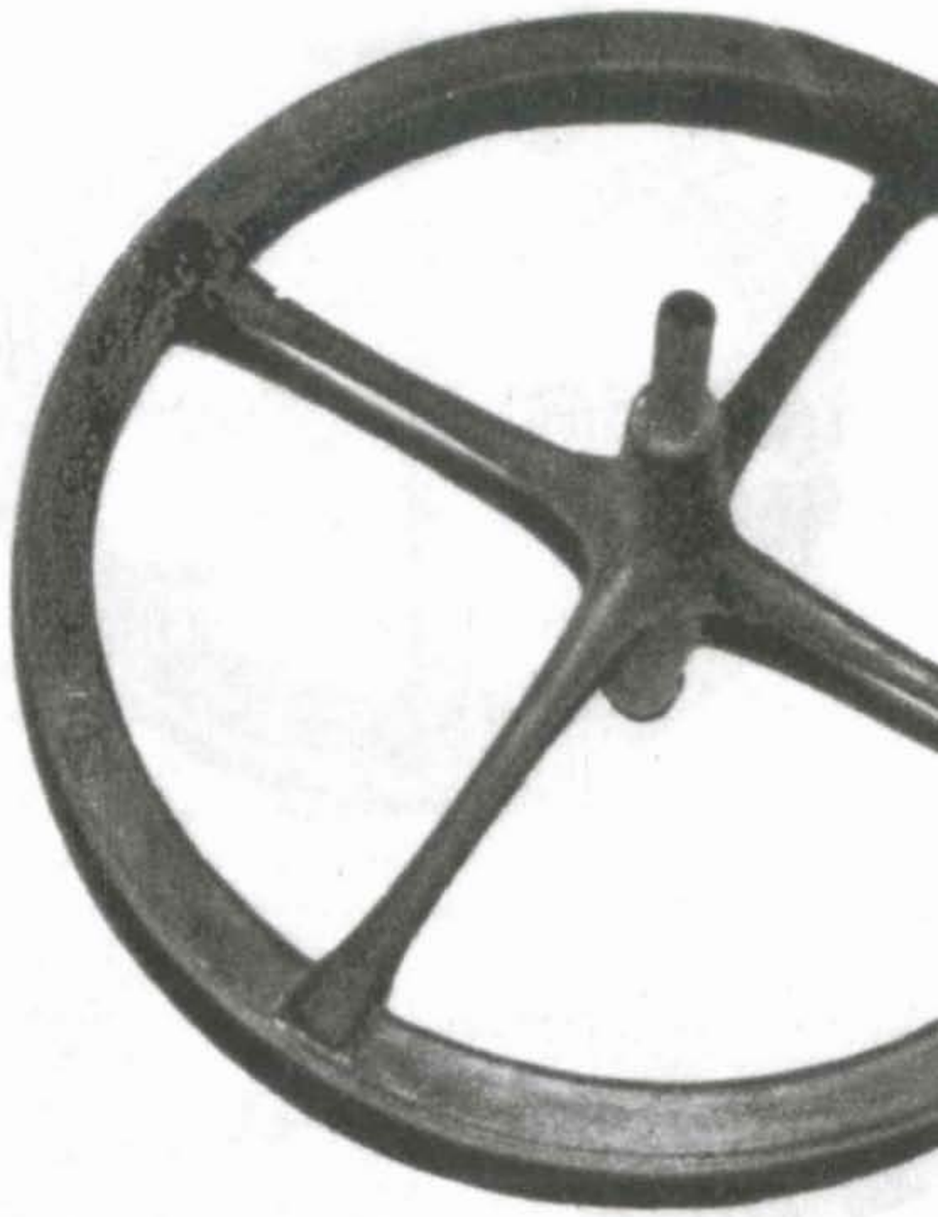
Las notas consignadas en cuadernos y diarios personales, son, en el caso de Anders, difícilmente separables de sus escritos teóricos. A su vez, éstos, como ha señalado Konrad Liessmann, no dejan de traer a luz los pasos del quehacer filosófico ni desisten de la exigencia de verosimilitud[3]. En 1956, Anders publica *La obsolescencia del hombre*, un libro clave del pensamiento político contemporáneo. Podría afirmarse que es un texto clásico del siglo XX, no porque invite a lecturas y relecturas, sino en virtud del hecho de que explora territorios nuevos. Es clásico, porque ilumina interpretaciones que vendrán después.

* * *

Es preciso tomar el 6 de agosto de 1945 como fecha de una discontinuidad. Hiroshima es, para Anders, el acontecimiento del terror más incomparable desde un punto de vista moral. El tema principal al que se subordinó su acción teórica y política después de esa fecha de cesura fue el del "mundo sin hombres". El día de Hiroshima, el 6 de agosto de 1945, la "preocupación" por la posible autoaniquilación de la humanidad –aun cuando no se podía traducir inmediatamente en "textos"– fue puesta en marcha. Antes, casi todas sus preocupaciones giraban en torno de lo que él llamó "hombres sin mundo".

¿Qué quiere decir el autor con esta fórmula? Pueden retenerse cuatro significados: los tres primeros delimitan su interpretación de las relaciones de dominación de clase desde una perspectiva ontológica, negativamente ontológica. El cuarto, su significado actual, hace referencia a la concepción de individuo en la época del pluralismo. En primer lugar, en su interpretación, "'hombres sin mundo' eran y son quienes están obligados a vivir *dentro de un mundo* que no es el suyo; dentro de un mundo, que, a pesar de estar producido y mantenido en movimiento por ellos con su trabajo cotidiano, *no está construido para ellos* (Morgenstern), no está-ahí para ellos; dentro de un mundo *para* el que ellos han sido pensados, utilizados y están *ahí*, pero cuyos estándares, aspiraciones, lenguaje y gusto no son los suyos, no les están permitidos"[4]. Anders se sitúa cerca de Marx. Como él explica, ésta es, sobre todo, una ampliación de la tesis según la cual el proletariado no es propietario de los medios de producción que fabrica y utiliza. No obstante, se refiere a algo ontológico. Quienes participan en la fabricación de los medios de producción viven, propiamente, sólo dentro del mundo de otros, viven en y para el mundo de los "señores".

Puede encontrarse una tesis similar en la conocida posición de Herbert Marcuse acerca de las nuevas formas de control social. Según Marcuse, en las sociedades avanzadas de la civilización tecnológica, el trabajador, como los instrumentos de la división del trabajo, pasa a ser incorporado a la "comunidad tecnológica de la población administrada". La vida administrada pasa a ser la vida de la totalidad, es decir, tiende a incluir tanto al señor como al esclavo. Este cambio se conecta con un cambio de las fuerzas productivas básicas: "La automatización parece ser en realidad el gran catalizador de la sociedad industrial avanzada (...) el instrumento técnico del paso de la cantidad a la calidad. Porque el proceso social de la automatización expresa la transformación, o más bien transubstanciación de la fuerza de trabajo, en el que ésta, separada del individuo, deviene un objeto productor independiente, y por tanto, un sujeto en sí mismo"[5]. A diferencia de quienes, como Marcuse, analizaron el cambio social en términos de racionalidad histórica, Anders no espera que una fuerza de oposición, es decir, un fundamento concreto de la

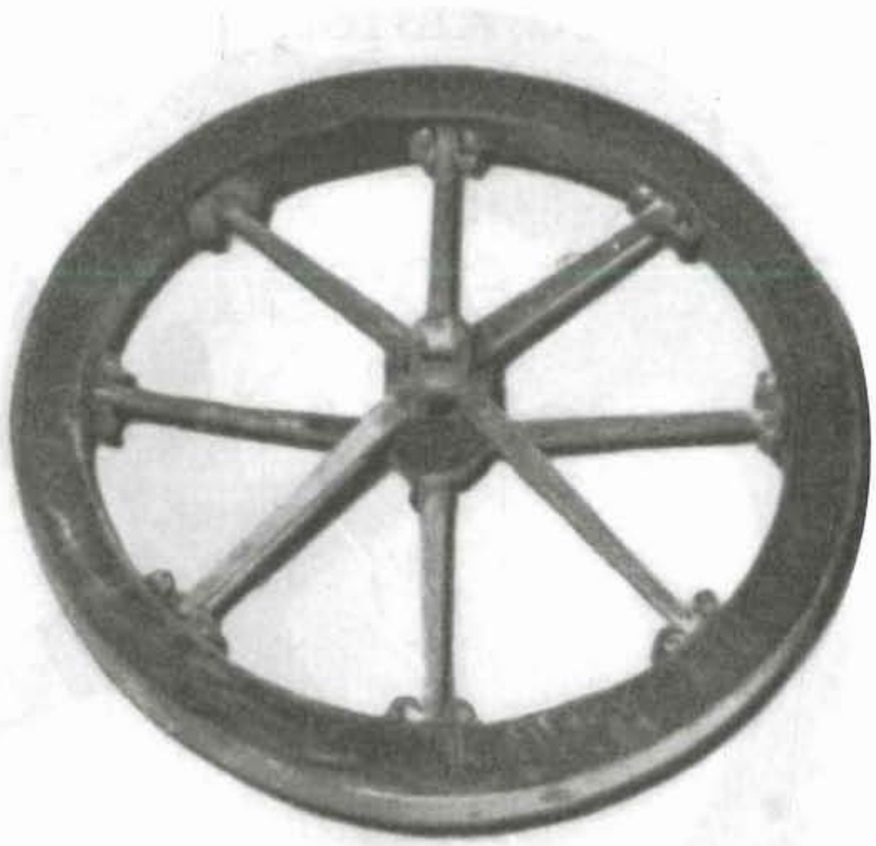


3. Konrad Liessmann. *Op. cit.*, página 14.

4. Günther Anders. *Hombre sin mundo. Escritos sobre arte y literatura*. *Op. cit.*, página 13.

5. Herbert Marcuse. *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1985, página 67.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar





negación, fuese a ser conciliada, en un futuro, en una instancia trascendente[6]. "Ya todos hemos devenido proletarios", afirma, puesto que la transformación de los hombres por la técnica nos subsume en una condición que nos convierte en seres a-históricos[7].

Sin mundo, en un sentido más acentuado, son los desocupados que, "al perder su trabajo, incluso perdieron ese 'mundo' que no había sido el 'suyo' y, sin embargo, tuvieron que pagar alguna cosa por eso; aquellos a los que, por utilizar la variante de un término muy famoso acorde con los tiempos, no les estaba permitido o no podían no sólo no perder sus cadenas, sino ni siquiera les estaba permitido llevarlas y que se encontraban entonces (y siguen encontrándose igualmente hoy) *vis-à-vis de rien* [frente a la nada] (y no sólo en un sentido económico, cosa que ya sería 'suficiente')"[8]. Los textos de Anders tratan de los "sin-trabajo" y de los aparatos técnicos; ellos son "las figuras clave de nuestra época, los símbolos y representantes de la 'obsolescencia del hombre'"[9].

En el primer período de su trayectoria intelectual, Anders había interpretado la expresión "hombres sin mundo" como circunstancia antropológico-filosófica, desde una perspectiva puramente ontológica. Le interesaba mostrar que "los hombres (tal vez la única de todas las especies conocidas) no estamos fijados *en un mundo determinado ni en un estilo de vida determinado*, sino más bien obligados a procurarnos o a crearnos en cada época, en cada lugar, si no incluso a diario, un nuevo mundo y un nuevo estilo de vida". Consideraba que "al definirnos como *históricos y libres*, no haríamos otra cosa que positivar ese defecto antropológico de *falta de fijación*, algo a lo que ciertamente tenemos derecho, como demuestra la enorme variedad de estilos de mundo logrados históricamente, y que hemos improvisado 'libremente'"[10]. Si la especificidad del hombre consiste en esa falta de especificidad, escribe a mediados de los años '80, es posible que esta caracterización sólo sea adecuada para el hombre de la historia reciente, que se transforma rápidamente[11].

En lo que concierne al cuarto significado de "hombres sin mundo", el autor ve dos casos. Cada persona o grupo, por participar a la vez en varios mundos, tolera otras creencias y exige a los demás el respeto de otras creencias. Según Anders, "*la verdad del pluralismo consiste, en último término, en no tener ningún interés por la verdad o, más exactamente, en no tomar en serio la pretensión de verdad de la posición tolerada*". El pluralista consiente, pero encogiendo los hombros. Si "unos (explica) aseguran *creer en la pluralidad*, sea lo que sea lo que esto pueda significar; los otros *consideran su indiferencia respecto a la verdad* como una verdad, la suya o, a lo sumo, incluso *como la verdad*, cosa que naturalmente no es menos disparatada". Este pluralismo, que es, más exactamente, un "policosmismo", se aplica a una situación en la que el plural *mundos* está resultando inofensivo o insignificante: "En comparación con una posición inequívoca, *todo policosmismo* es naturalmente un *acosmismo*". A este "pluralismo simple" hace tiempo lo hemos dejado atrás[12].

De acuerdo con Anders, la situación cultural que se generalizó en el transcurso del siglo XX no consiste ya en que los "dioses" de los demás sean tolerados, sino en el hecho de que son co-reconocidos e, inclusive, co-venerados. La palabra clave es "y". Los hombres interiorizan el pluralismo sin pensar en lo históricamente excepcional que resulta su implicación en tal situación. Para el autor, sería legítimo examinar

6. Véase, de Herbert Marcuse, *Op. cit.*, página 286.

7. Es necesario subrayar que Anders no comparte el concepto del tiempo histórico como algo esencial o constitutivo ("existenzial", en la terminología heideggeriana) o como una modalidad de percepción. Véase, de Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. Munich, Beck, 2002, páginas 272 a 298 y 299 a 307.

8. Günther Anders. *Op. cit.*, página 15.

9. *Ídem*. Los temas "apocalípticos" que ponen en juego los textos de Anders deberían ser entendidos, no tanto como visión anunciadora de catástrofes, sino como premisas materiales que exigen la transmutación de formas de vivir y de juzgar. Sin detenernos en esto, aquí, es importante subrayar que la idea de "medio" que Anders defiende se aparta de cualquier determinismo. Véase, especialmente, de Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Mensche. 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. Munich, Beck, 1992, página 2.

10. Günther Anders. *Op. cit.*, página 16 (itálicas del autor).

11. *Ib-ídem*.

12. *Ídem*, página 17.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

si no habría que definir la barbarie precisamente por esta "simultaneidad" fundamental. La formulación "hombres sin mundo" quiere decir, por lo tanto, que "seguimos siendo 'libres' para decidir por cuál de los mundos que se nos ofertan y se nos imponen tomamos partido"[13]. Es a esta idea a lo Anders denomina *pluralismo interiorizado*.

Hay un cambio del proceso de cristalización del trabajo, en la medida en que en tal concepto de pluralismo se toma en consideración la igualdad de la producción económica. Escribe Anders: "*Somos tolerantes e indiferentes, etcétera, porque cada objeto*, sea lo que represente (incluido cualquier "dios"), *por su carácter de mercancía, exige el mismo derecho a disfrutar, o a ser igualmente válido y, por tanto, in-diferente*". A lo que agrega: "El fundamento de la democracia en el capitalismo no es el derecho a la igualdad de todos los ciudadanos, sino el de todos los productos. De la misma manera que la señora Smith se ve empujada (no: obligada) a comprar las mercancías más diversas, que no pertenecen a ningún mundo común, que no sea el comercial, la mercancía más pobre abandona el supermercado –aquí se cierra el círculo– como *hombre sin mundo*"[14].

Hemos permitido, por así decirlo, que el pluralismo se fuera de nuestras manos. Según Anders, en el segundo período de su vida filosófica su principal preocupación teórica fue el "mundo sin hombres". Como si, por decenios, hubiera dibujado globos terrestres sin contenido rotando en el espacio (algo comparable, a mi ver, con una inversión de los modelos buckminsterfullerianos del domo geodésico). "Idea fija" tal como le dijo Bloch[15]; o bien, como escribe el autor, variaciones de un único tema: el de los límites de nuestras diferentes facultades, facultades para transformar el mundo, que, inclusive, implican un mundo sin vida[16].

13. *Id.*, página 20.

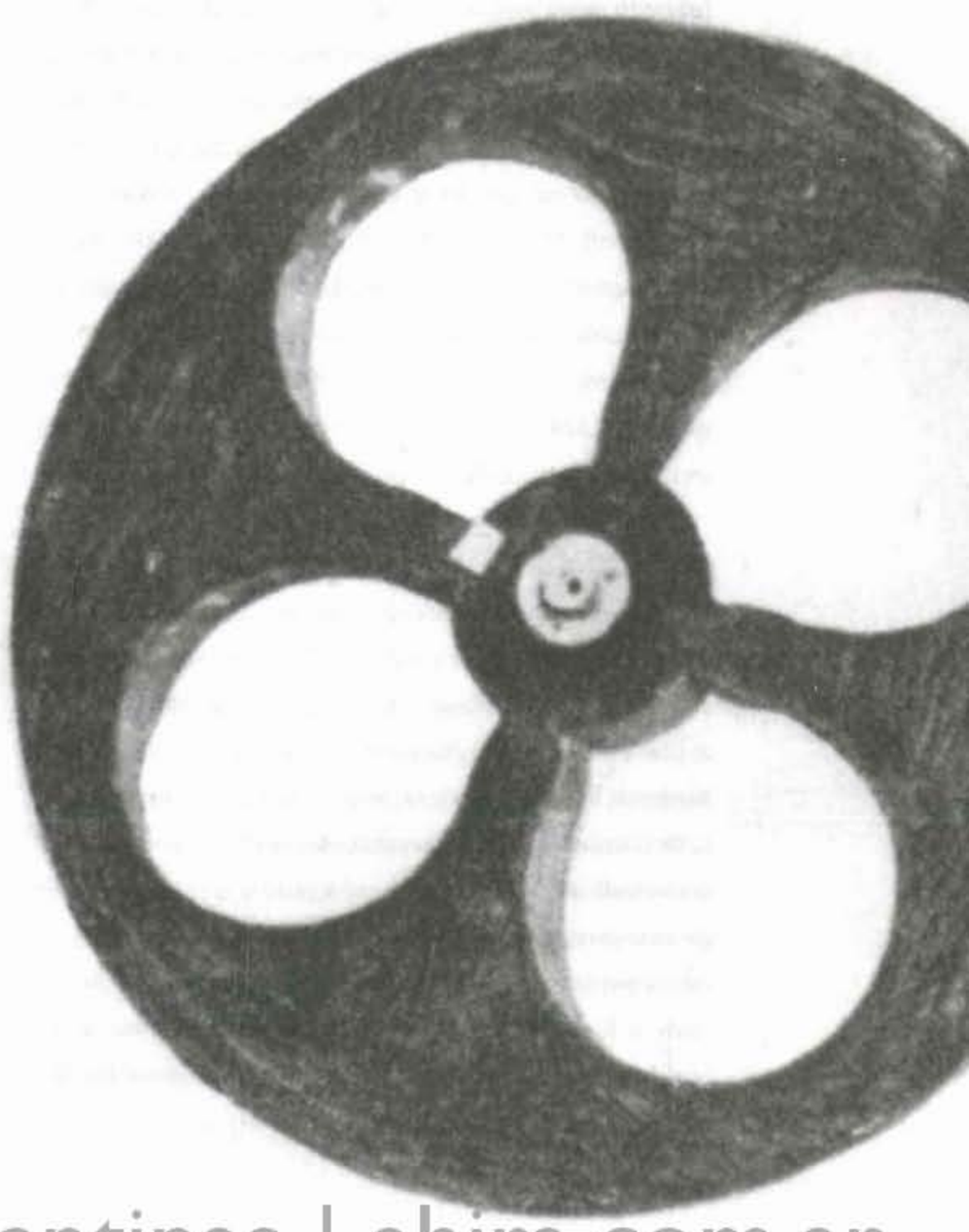
14. *Ib-ídem*, páginas 22 y 23.

15. *Ídem*, página 13.

16. Günther Anders. *Die Antiquiertheit des Menschen. 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. Munich, Beck, 2002, página 14.

Nota bibliográfica

Como muchos grandes pensadores, Anders es inagotable. Sus treinta y seis libros, que no dejan de presentar aproximaciones y convergencias, permiten pensar la fuga de elementos de 'vida'. *Burning Conscience: The case of the Hiroshima Pilot Claude Eatherly, told in his Letters to Günther Anders*, fue publicado, con introducción de Bertrand Russell, por la editorial británica Weidenfeld and Nicolson en 1961. Este libro, publicado ese mismo año en Alemania por Rowohlt, fue traducido en los años siguientes al francés, al holandés, al italiano, al danés y al sueco. En 1982 fue incluído en *Hiroshima ist überall* [Hiroshima está en todas partes], libro que hasta ahora no ha sido traducido al español. *Kafka, pro y contra* (Beck, 1951) fue reeditado, en 1984, en *Hombre sin mundo*, un conjunto de trabajos filosóficos, algunos aparecidos con anterioridad en otras publicaciones, dedicados a escritores con quienes Anders mantuvo una relación más o menos estrecha. *Nosotros, los hijos de Eichmann*, la carta, de cruel respeto, que en 1964 Anders dirige al hijo de Adolf Eichmann, fue publicada por la Editorial Paidós en el año 2001. En castellano se publicó, además, *Llámese cobardía a esa esperanza. Entrevistas y declaraciones* (Besatari), traducido por el filósofo Luis Andrés Bredlow. Debemos a Vicente Gómez Ibáñez la traducción castellana de *Más allá de los límites de la conciencia*, que aparece en Paidós en el 2003 y en el 2010. La versión española de *Hombre sin mundo* (Pre-Textos) es de Josep Monter Pérez. El primer volumen de *La obsolescencia del hombre* (*Die Antiquiertheit des Menschen*) está dedicado, como expresa el subtítulo, a la metamorfosis del alma en la época de la segunda revolución industrial. Fue publicado, en 1956, por la editorial C. H. Beck, que también editó el segundo, "Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial", en 1980. La versión del primer volumen, que tradujo C. David, apareció en Francia en 2002. De ambos existe traducción al italiano. El primero, traducido por L. Dallapiccola, fue editado por Il Saggiatore (1963) y luego por Bollati Boringhieri (1992). El segundo, traducido por M. A. Mori, fue publicado, en 2003, por Bollati Boringhieri. La editorial Pre-Textos editó los dos volúmenes (traducidos por Josep Monter Pérez) en el año 2011.



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Günther Anders

La obsolescencia del hombre

1. Nuestro comensal de cada día dánoslo hoy

En el año 1956 di al primer tomo de este libro el subtítulo "*Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*". Eso había sido, ya entonces, una subestimación. Porque cuando, en lugar de colocar (lo que es tan usual como trivial) el criterio de distinción de las revoluciones en la diferencia de las fuentes de energía (agua, vapor, etcétera), ésta se define filosóficamente, entonces se impone la siguiente cuenta: de una verdadera "revolución industrial", por tanto de la primera, puede hablarse solamente en aquel momento en que comienza a *iterarse* el principio de lo maquinal, esto es: a *fabricar máquinas*, o al menos piezas de máquinas, *maquinalmente*. Desde ese momento, que no es de importancia datar, esta iteración se ha potenciado rápidamente. Porque ahora la fabricación de máquinas por medio de máquinas no es ya un evento excepcional, sino la regla[1]. El mecanismo de nuestro cosmos industrial consiste actualmente en la fabricación de productos (realizada por medio de productos, y precisamente, medios de producción), que, en tanto medios de producción, tienden a su vez a la fabricación de productos, que a su vez... y así sucesivamente –hasta que una última máquina, cada vez, devuelve *productos finales* que no son ya medios de producción, sino medios de consumo, es decir, aquellos productos, como *panes o granadas*, que deben *ser consumidos a través de su ser-usados* [*Gebrauchtwerden*]. Sólo en el comienzo de esas cadenas de producción (como inventores u operarios) y en el final (como consumidores) se encuentran seres humanos. Pero no es lícito decir, de esos productos finales como tales, que serían únicamente productos y no medios de producción. Porque por medio de su ser-usados [*Verbrauchtwerden*] –la iteración no conoce interrupción– también estos últimos deben producir nuevamente algo: a saber, situaciones en las cuales se hace necesaria una fabricación, otra vez maquinal, de más productos. En esos casos no son realmente los productos mismos los que figuran como medios de producción, sino nuestros *actos de consumo* –un hecho en verdad vergonzante, porque ahora nuestro rol, el rol de los seres humanos, se limita a cuidar que, mediante el consumo de productos (por los cuales además tenemos que pagar), la producción permanezca en marcha[2].

Lo que rezaríamos hoy, si fuésemos sinceros, no es "*Nuestro pan de cada día dánoslo hoy*", sino, como dice un aforismo moluso[3], "*Nuestra hambre de cada día dánosla hoy*", de modo que la fabricación de pan permanezca asegurada día a día. Siempre que la plegaria de hoy salga aún de nuestras bocas humanas, porque, en realidad, son los productos los que rezan: "*Nuestro comensal de cada día dánoslo hoy*".

De hecho, ese aforismo moluso es válido para el 99% de todos los productos. Puesto que *la mayoría de los productos* –aun aquellos que difícilmente pueden ser denominados artificiales– como, por ejemplo, la manteca, que en montañas se amontona y proclama su digestiblidad –*la mayoría de los productos tienen hambre de ser consumidos*, porque ellos no deben o no pueden contar sin más con un hambre humana que los complazca. Para que ellos se carguen a su cuenta, es decir, para que la producción siga en marcha, otro producto (uno de segundo grado) tiene que ser fabricado y puesto por fuerza entre producto y hombre: ese producto se llama "*necesidad*". Formulado desde nuestra perspectiva: *para poder consumir productos, nos es necesario necesitarlos*. Dado que, no obstante, esa necesidad no nos "cae del cielo"[4] (como el hambre), tenemos que *producirla*; y precisamente mediante una industria específica, mediante medios de producción específicos producidos por máquinas para ese objetivo, medios que ahora son *productos de tercer grado*. Esta industria, que debe igualar el hambre de las mercancías de ser consumidas y nuestra hambre de ellas, se llama "*publicidad*"[5]. Se producen también medios de publicidad, para producir la necesidad de productos que tienen necesidad de nosotros; de modo que nosotros, liquidando esos productos, garanticemos la continuación de la producción de esos productos.

Introducción a *La obsolescencia del hombre. Tomo 2. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial* ("Einleitung. Die drei industriellen Revolutionen", *Die Antiquiertheit des Menschen, Band 2, Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: Beck'sche, 2002. 3° edición, páginas 15 a 33).

1. De la situación de hoy es propio inclusive que cada máquina sea la co-condición, y con eso la co-productora o la co-mantenedora de cada otra máquina; y que la legión de máquinas existentes tienda por último a amalgamarse en una megamáquina y de ese modo a fundar finalmente el "totalitarismo del mundo de las cosas" (véase el ensayo "La obsolescencia de las máquinas" [en: *Die Antiquiertheit des Menschen*, 2], página 110).

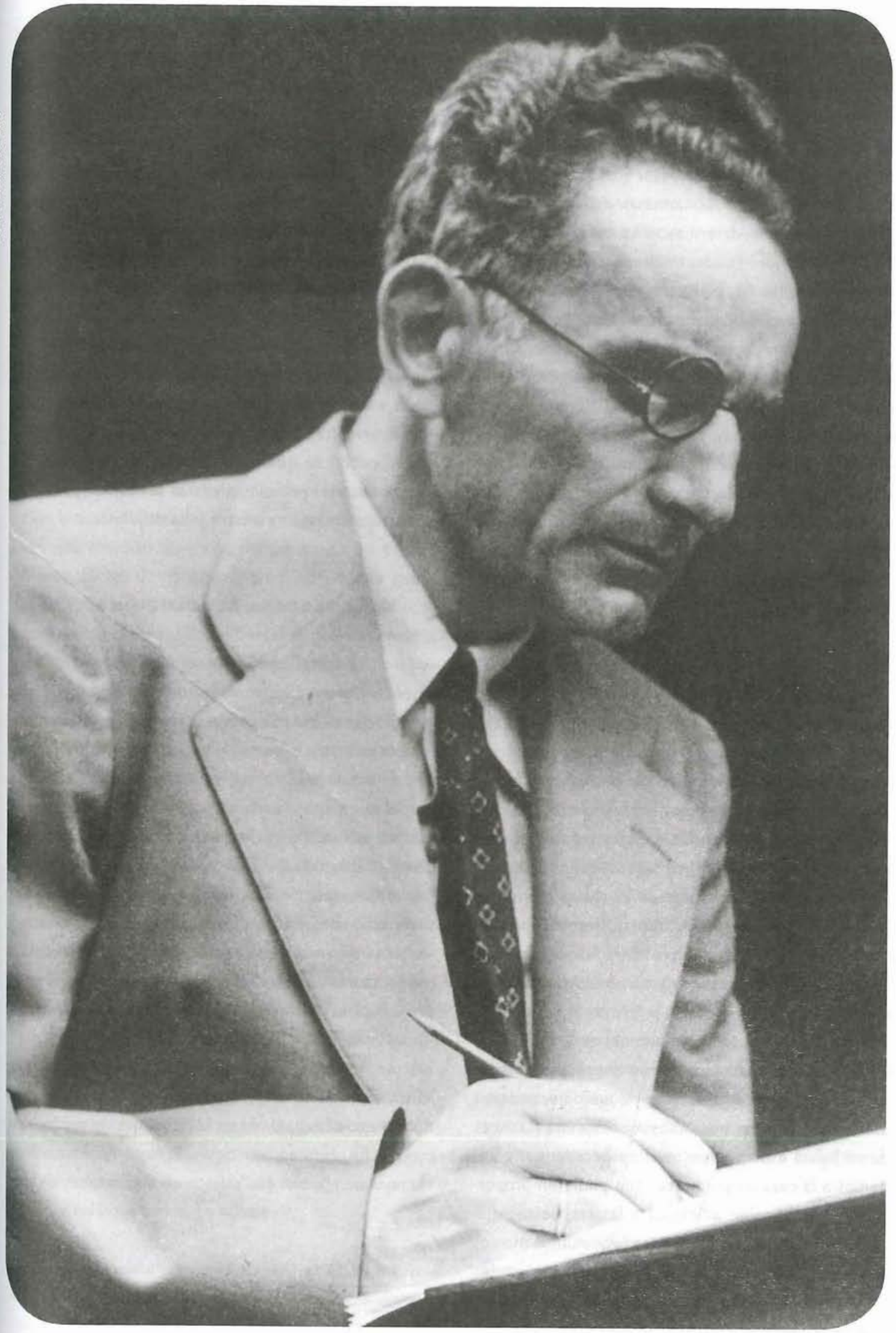
2. En este esfuerzo por el mantenimiento de la producción mediante el consumo consiste, al menos en el capitalismo, el "cuidado" actual [*heutige* "Sorge"]. Y en eso consistía también ya hace cincuenta años, cuando Heidegger, en cuyo *Ser y tiempo* falta tanto la economía como el hambre o el sexo, introdujo esa categoría como oscuro "existencial".

3. (N. de T.) Por "moluso" y "Molusia" Anders se refiere a las ficciones que publicó en su libro *Molussische Katakombe*, contadas por los encarcelados en las mazmorras de la Policía Estatal Molusa. Son textos didácticos sobre el fascismo y sobre la vida después de él. Anders trabajó en el libro durante toda su vida, pero fue publicado recién en 1992, el año de su muerte.

4. (N. de T.) *In den Schoß fallen*: literalmente, "caer en el regazo".

5. También ésta itera nuevamente. Porque las empresas de publicidad hacen tanta propaganda para sí mismas como para otros productos.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



2. Lo que se puede hacer es lo que se debe hacer[6]

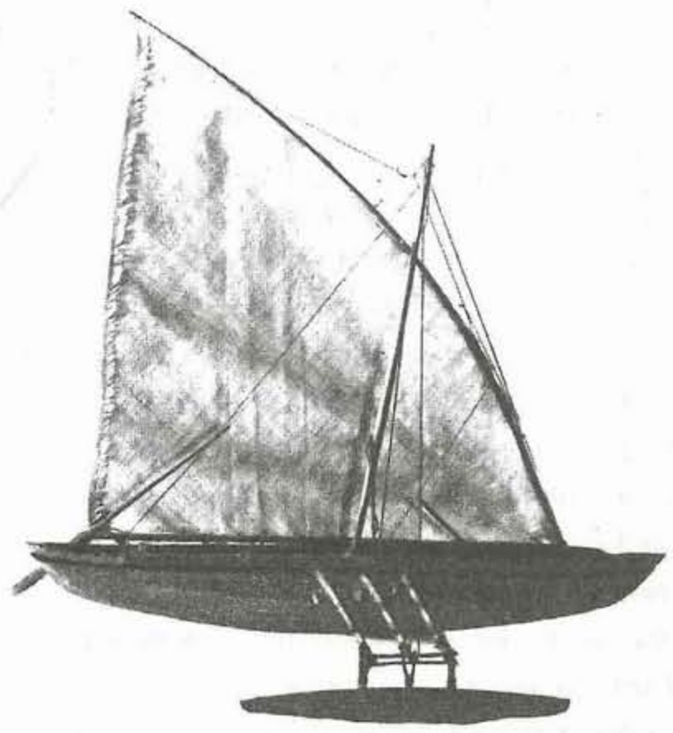
Pero lo que debe ser saciado a través de la fabricación de necesidades humanas no son sólo las necesidades de productos (de consumidores), sino también las de la *técnica de producción*, ya que ella exige sin pausa que sea realizado todo lo que en la situación de su caso justamente es realizable. Digo "exige", porque hoy –ésta es la idea fija de la tercera revolución industrial– *lo posible es aceptado generalmente como obligatorio, lo que se puede hacer generalmente como lo que se debe hacer*. De la técnica provienen los imperativos morales de hoy; y éstos hacen parecer ridículos los postulados morales de nuestros antepasados, no sólo los de la ética individual sino también los de la ética social. De hecho, esos imperativos se observan estrictamente, el "*aborto*" de productos (de aquellos que, visto tecnológicamente, están "en camino") está absolutamente mal considerado –lo que tiene por consecuencia que ahora divisen la luz del mundo miles de cosas, miles de "odradeks" (como se sabe, así había llamado Kafka a un objeto[7] sin atributos particulares, de su invención) que no satisfacen necesidad humana alguna, ninguna demanda así llamada "natural" (la que, de todos modos, sólo corresponde a una ínfima fracción en el sistema, creciente y en transformación, de las necesidades humanas) ni tampoco una demanda artificial[8]. Así, por ejemplo, para satisfacer la necesidad de la técnica, para realizar lo realizable, se han fabricado armas que hacen posible repetidamente el fin de la humanidad –una

6. *Das Gekonnte ist das Gesollte*.

7. *Gegenstand*.

8. Naturalmente, esto no es suficiente, también se produce, a menudo *post productionem*, demanda de esos productos, y precisamente en beneficio de los productores, que presentan tramposamente sus propios intereses como necesidad nacional. De ese modo el lobby de la industria pesada en los Estados Unidos, y no solamente durante la guerra fría (que también ha sido su producto), produjo una necesidad de defensa y seguridad en el "mundo libre", por la producción de cifras falsas con respecto a la producción de armas soviética, necesidad en razón de la cual fue justificada y dirigida la producción más salvaje de las armas más monstruosas, adquiridas por las "*Armed Forces*".

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



situación, por tanto, después de la cual no sólo no hay necesidad, sino que tampoco *puede* haber ninguna[9], o aún más, que excluye toda subsistencia de la industria (y no sólo la de ella). Lo que rige ahora, sin embargo, no es apenas que todo lo realizable se debe hacer, sino que *toda utilización prevista de lo realizado tiene que ser también realmente llevada a cabo*; no sólo jamás se ha inventado un arma que no hubiera sido también efectivamente fabricada, sino que tampoco se ha fabricado ninguna que no hubiera sido efectivamente empleada[10]. *No sólo lo que se puede hacer es lo que debe hacerse, lo que debe hacerse es lo inevitable*. Y ésta no es apenas una regla, sino un postulado, que dice así: "¡No dejes sin utilizar nada que pueda ser utilizado!".

"Usadas" son también las armas producidas por A, cuyo empleo consiste en la amenaza, o bien en la extorsión, que obliga al virtual adversario al mejoramiento de sus armas, a lo que A debe reaccionar a su vez con la fabricación de armas "aún mejores". Desde 1945 los Estados Unidos han tenido necesidad de la Unión Soviética para llevar a cabo esta "justificación" y de este modo mantener en incremento la propia producción de armas. *Si no hubiera existido la Unión Soviética, los Estados Unidos tendrían que haberla inventado*. De hecho, ese uso absurdo de los productos es ya tan evidente que en los Estados Unidos a veces provoca indignación el hecho de que las armas fabricadas y vendidas por ellos sean realmente utilizadas por quienes las compraron. El efectivo consumo mediante el uso hoy no es más *up to date* [hasta la fecha], hoy los productos deben ser liquidados de modo de ser superados por nuevos modelos. Existen de hecho vendedores de armas –ningún autor de *science fiction* podría imaginarse algo más absurdo– que venden sus armas con la condición de que no sean utilizadas como "armas de ataque".

3. Las variantes del "desnivel prometeico"

Y, para dar un segundo ejemplo de "odradek": hoy se construyen computadoras que no sólo pueden producir mil veces más datos en un segundo que lo que podrían producir mil trabajadores en mil horas, sino también mil veces más de lo que mil hombres podrían usar en mil horas. Aquel "desnivel prometeico", con cuya descripción inicié hace veinticinco años el primer tomo de esta obra: la disparidad entre el máximo de lo que podemos producir y el máximo (vergonzosamente menor) de lo que podemos imaginar, se ha convertido ahora en un *desnivel entre aquello que producimos y aquello que podemos usar*. Ansiosamente buscamos *raisons d'être* [razones de ser] para esos productos, desesperadamente andamos a la caza de preguntas que pudieran proporcionar legitimación adicional a las respuestas que ya tenemos; e infatigablemente producimos nuevos productos para cumplir con esta nueva tarea (es decir, para encontrar nuevas tareas). De hecho, actualmente podemos dar una tercera versión a nuestro "*desnivel prometeico*". Pues éste se da ahora *entre el máximo de aquello que podemos producir y el máximo* (vergonzosamente menor) *de lo que podemos necesitar*[11]. *Ciertamente, por contradictorio que suene:* "poder necesitar". La humanidad se encuentra en la situación de aquel condenado a muerte de las "Mil y una noches", al que se le comunicó que sería perdonado si consumía los cien panes que se servirían ante él. Naturalmente, él no estaba en condiciones de tener apetito de los cien, y eso tuvo su consecuencia. Sólo que hoy es a *nosotros mismos* a quien se tienden los cien panes; y los rehusamos. Dicho sin metáforas: nuestra limitación actual consiste no más en el hecho de que somos *animalia indigentia*, seres vivos con necesidades; sino, por el contrario, en el hecho de que (para lamento de la inconsolable industria) *podemos necesitar demasiado poco* –en pocas palabras: en nuestra *falta de falta*.

4. La tercera revolución

Ahora, en este estadio en el cual las necesidades tienen que ser producidas veo aquel de la segunda revolución industrial. Pero esa transformación, que había comenzado ya en el siglo pasado [siglo XIX], no es en absoluto la última; y no era tampoco la última en el momento en que trabajaba en el primer tomo de esta obra. De hecho, ya entonces, en el ensayo final, había tratado otra revolución, producida por un nuevo aparato, una revolución cuyo inicio se remontaba entonces ya a diez años y que trajo consigo una transformación del destino de la humanidad tan espectacular que hubiera sido adecuado, ya entonces, hablar de una revolución sui generis, es decir, de una "tercera revolución industrial".

El medio de producción espectacular al cual me refiero es, naturalmente, aquel que por primera vez ha puesto a la humanidad en condiciones de *producir su propio fin*, esto es, por tanto, *la bomba atómica*. Sostener que ella nos ha "puesto en condiciones de", es

9. (N. de T.) En la aclaración del autor "*einen Zustand also, nach dem nicht nur kein Bedarf besteht, sondern keiner bestehen* kann" (una situación, por tanto, después de la cual no sólo no hay necesidad, sino que tampoco puede haber ninguna), las formas del verbo *bestehen* son de difícil traducción, cuando menos, en lo que concierne a la pregunta por el ser y sus condiciones de posibilidad. En lugar de traducir la primera parte de la frase por "no existe necesidad" o "no consta necesidad", prefiero, forzando la expresión, traducirla por "no hay necesidad".

10. El gas tóxico mencionado siempre como contraejemplo no representa aquí una excepción, puesto que ya en 1918 se había destacado como inutilizable por poner en peligro las propias filas.

11. (N. de T.) La frase de Anders es "*Denn dieses besteht nun zwischen den Maximum...*". Sobre las dificultades de traducción del verbo *bestehen*, véase nota 8.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

ciertamente un *understatement* [supuesto subyacente], incluso, como se dice en América, el "*understatement of the century*" [supuesto del siglo], precisamente por la razón que se expone a continuación: no sólo porque pertenece al ser de nuestra existencia técnica que aquello que podemos producir no debemos o podemos no-producirlo, sino también porque no podemos o debemos no-utilizar aquello que hemos producido. Ya que es así, vivimos –y de esto hace ya treinta años– en una época en la cual sin pausa ponemos en práctica la producción de nuestro propio fin (lo que ignoramos, únicamente, es el momento en que sucederá). Si éste no es un criterio para un nuevo estadio de la revolución industrial, es decir, para la tercera revolución industrial, entonces no sé dónde debería buscarse tal criterio.

La energía nuclear es el símbolo de la tercera revolución industrial no tanto porque es una novedad física –lo que también es–, sino porque su efecto posible o probable es de *naturaleza metafísica* –lo que jamás pudo haber sido afirmado al respecto de algún efecto humano precedente. Llamo "metafísico" al efecto de la energía nuclear, porque el epíteto "epocal" aún supone como algo evidente el avance y la consecución de épocas sucesivas, un presupuesto que a nosotros, contemporáneos, no nos está más permitido. *La época del cambio de época es pretérita desde 1945*. Ahora vivimos en una era que no es más una época que precede a otra, sino un "*plazo*" durante el cual, sin pausa, nuestro ser no es sino un "*apenas-aún-ser*"[12]. La obsolescencia de Ernst Bloch, que se resistía a siquiera tomar conocimiento del acontecimiento Hiroshima, consistió en su creencia, que casi roza la inercia, de que viviríamos todavía en un "aún-no", esto es, en una "prehistoria" que precede a la historia verdadera. Ni por un momento podía él animarse a no esperar. Eso poco importa, acabe ahora o prosiga, nuestra época es y permanece la *última*, porque el peligro en el que nos hemos acarreado a nosotros mismos a través de nuestro producto espectacular, y que ahora se ha convertido en el signo de Caín definitivo de nuestra existencia, nunca puede acabar más que con el fin mismo.

12. (N. de T.) Traduzco "*gerade-noch-sein*" por "apenas-aún-ser", siguiendo la traducción al italiano de Maria Adelaide Mori.

Esta tercera revolución es también la última. No quisiera decir más al respecto, aquí, porque en los últimos veinte años me ocupé de ella hasta el cansancio. En este tomo, por eso, ella no aparecerá más.

5. Las revoluciones internas. Homo creator y homo materia

Después de esta caracterización del tercer estadio como definitivo e insuperable debemos renunciar a contar ulteriormente estadios revolucionarios. Y esto porque las revoluciones que desde entonces han estremecido a la humanidad –y de ellas hay ya varias, y ciertamente se sucederán otras–, por espectaculares que sean, tienen lugar *en el interior* del tercer estadio. Si este tercer estadio no hubiese sobrevenido, podríamos, o mejor, tendríamos que clasificar los cambios, a los cuales me dedicaré, como propias revoluciones. Pienso sobre todo en dos de ellos: el hecho monstruoso de que el hombre haya podido transformarse en un "*homo creator*"; y el hecho, no menos inaudito, de que él puede transformarse a sí mismo en *materia prima*, por tanto, en un "*homo materia*".

Con el título "*homo creator*" me refiero al hecho de que estamos en condiciones, o mejor, de que nos hemos puesto en condiciones de generar, de la naturaleza, *productos* que no pertenecen (como la casa construida con madera) a la clase de los "productos culturales", sino a la de la *Naturaleza*. De hecho, podemos hablar de "*segunda naturaleza*", una expresión que hasta ahora sólo había sido usada metafóricamente, pero que hoy puede utilizarse en sentido no metafórico, ya que hay procesos y piezas de la naturaleza que no se daban antes de que fuesen creados por nosotros. Ahora, que se puedan modular nuevas variedades de plantas y animales, no es ninguna novedad[13]. Dado que los ejemplares de las especies cultivadas o criadas son seres vivos que pertenecen a la Botánica o a la Zoología, puede afirmarse que ya en esos casos se había *producido physis mediante la techne*; y también esos seres naturales, por no estar "previstos" por la naturaleza, fueron espectaculares. Y utilizamos la palabra "variante", dado que siempre se ha tratado de variaciones sobre temas previstos por la naturaleza. Podríamos y deberíamos, no obstante, hablar de una "revolución" en el momento en el que se abandona la fase de la mera variación. Y éste es hoy el caso. Puesto que lo que hoy puede inventarse y fabricarse mediante la técnica es el ente[14] que no es una variante de un tema ya dado, sino que, para proseguir con la figura[15], representa un *nuevo tema*. Pienso, por ejemplo, en los elementos 93 y 94 –el elemento 94 es el *plutonio*, el que hasta hace poco era "inexistente" y que recién por la intervención del hombre, hombre en verdad "a semejanza de Dios", es decir, con la elaboración del U 238 [uranio 238], ha surgido en el entorno de lo existente, en el entorno de la naturaleza (precisamente como el veneno más terrible que ahora hay en la naturaleza). Es un producto que en el momento de ser fabricado como "*novum*" forma parte de la naturaleza; que, por tanto, no solamente "permanece" naturaleza, como cualquier otro producto humano, sea una mesa arruinada o un cuadro de Rembrandt quemándose. Pero, mediante esta posibilidad de fabricación de "novedades", es transformado de modo revolucionario no sólo el mundo sino el hombre, ya que éste es promovido del status de "*homo faber*" al de "*homo creator*" –y si ésta no es una revolución, entonces no sé qué es lo que esa palabra designa. Por cierto, no es acaso que también esta revolución, la cual, como la apocalíptica, nos pone en condiciones de destruir el mundo, haya tenido su desenlace en el laboratorio de la física atómica.

La *transformación del hombre en materia prima* (si prescindimos del tiempo de los caníbales) ha comenzado en Auschwitz. Se sabe que de los cadáveres de los emplazados en los campos (que ya eran en sí mismos productos, puesto que no se mataron hombres sino que se fabricaron cadáveres) se extraía, esto es sabido, el cabello y los dientes de oro, probablemente

13. (N. de T.) *Neue Variante von Pflanzen oder Tieren gesteuert werden können*: el verbo *steuern* tiene que ver con dirigir, pilotear o conducir. Tiene también el sentido de gobernar, controlar o modular, como cuando se modula una intensidad sonora o tonal.

14. (N. de T.) *Seiendes*, sin artículo definido en Anders.

15. (N. de T.) *Bild*: imagen, figura o metáfora.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

también la grasa, para utilizar esas substancias. Asimismo, se sabe que los soldados americanos regresaban del Pacífico con dientes de oro japoneses: vi con mis propios ojos bolsas llenas de dientes, los GI's [soldados] me las mostraron –yo sé cuán increíble suena esto: *ingenuo*. Ingenuo, sí, porque para ellos era evidente ver una materia prima en el mundo e igualmente evidente incluir en ese mundo también a los prójimos japoneses (a los que antes mediante difamación sistemática se había rebajado libremente al grado de "simios").

Pero este modo de utilización de los hombres como fuente de materia prima sigue siendo gracias a Dios un fenómeno excepcional. Mucho más frecuentes e incomparablemente más características son aquellas acciones en las cuales los hombres no simplemente fabrican, a partir de hombres, materia muerta, sino algo propiamente viviente[16]. De hecho, puede decirse que en estos casos *el "homo creator" y el "homo materia" coinciden*, en lo cual desde luego "*creator*" y "*materia*" nunca coinciden en un nivel personal, más bien, el Uno hace de "creator", el Otro de "materia".

Naturalmente debe ser admitido primero que hay acciones *legítimas* mediante las cuales los hombres son transformados: precisamente acciones educativas, que incluso en el mejor de los casos hacen del hombre tratado lo que se dice un "hombre correcto". No se habla aquí de esa transformación. Pero también tiene que ser mencionado ese caso, porque es difícil convenir dónde acaba la educación y comienza el adiestramiento; es decir, dónde de modo "inhumano" se hacen, de hombres, hombres condicionados. Y también de éstos puede ser afirmado sólo con reservas que serían "inhumanos", porque, como muestran la antropología y la etnología, la transformación artificial, más o menos violenta, de los hombres en seres "condicionados" pertenece tanto al ser de la sociedad (supuestamente) más "primitiva" como al de la más moderna, y no sólo eso, sino que, en realidad, primeramente hace posible a la sociedad.

Sea como fuere, el condicionamiento que tengo en vista es incomparablemente más radical, ya que no se contenta con transformar seres vivientes, sí con *crear de seres vivientes otros seres vivientes*. En cierto sentido, esto ya es un uso común, porque, de hecho, la inseminación artificial de esperma (extraído de "bancos") es practicada hoy no solamente en la cría de ganado, sino también en los hombres –esto último incluso con pleno derecho si por alguna razón la inseminación natural no es posible. Pero esa manipulación es completamente inofensiva en comparación con lo que hoy amenaza, dado que los "productos" a los que se aspira con la inseminación no son "seres que no existen", de modo análogo al plutonio, sino hombres completamente normales; y sólo la vía es artificial, o sea, el desvío que conduce al objetivo normal. Por inseminación artificial en el útero materno embriones que se desarrollan se tornan hombres normales.

Pero hoy ya no se está conforme con esa artificialidad. Y con esto paso a discurrir sobre un modo de producción, que de hecho debería ser clasificado como *novum* en la tipología de modos de producción humanos y como una "revolución industrial" posterior, siempre que, como indicábamos hace un momento, no tengamos que desistir de seguir contando revoluciones.

Hablo del así llamado "*cloning*", de la *manipulación de genes*; es decir, de la posibilidad de fabricar géneros y especies nuevos, "inauditos" y no previstos, o inclusive duplicados de individuos existentes. Si el *cloning* de genes humanos ya ha sido realizado, me es desconocido. Pero ya que sabemos que el imperativo de hoy dice: "*Lo que se puede es lo que se debe*", o sea "Lo realizable es obligatorio", lo que hasta ahora era posible sólo como presagio de dejar boquiabierto ya es actual.

Hasta ahora se habían transformado seres vivientes únicamente dentro del rango de variaciones ya permitido a toda la especie. Esto es válido también para los intentos (por ejemplo, los del nacionalsocialismo) de cambiar el tipo fisiológico de los hombres, tal como ellos creían, de mejorarlo (acción de crianza: "Lebensborn"). O bien lo que se había modificado no era el tipo del ser viviente, sino el método (indirecto) de la reproducción, precisamente, mediante inseminación artificial. Es necesario agregar que las transformaciones efectuadas en humanos no han sido en general transformaciones de la *physis*[17], sino de la *psyché*; y que ésta, conforme a su carácter[18], es "plásticamente" moldeable, por tanto, no sólo es *capaz* de aprender, de adquirir experiencia y de formarse sino que *tiene necesidad* de ello; no sólo comporta la posibilidad pasiva de ser-transformada, sino que *aspira a la transformación*. A diferencia de esto, los "cloners" de hoy intentan modificar el *tipo fisiológico de seres vivientes*. Esto significa o bien mezclar seres no "previstos" por la naturaleza, de los cuales no se pudo (o se podría) ya resolver si se los puede incluir aún en la especie conocida; o bien aquellos que anulan la unicidad de los individuos, dado que serían réplicas vivientes de otros individuos (en cierto modo "mellizos", por no decir "duplicados")[19]. *Mientras que la guerra atómica significa la aniquilación de los seres vivientes, inclusive de los hombres, el "cloning" significa la aniquilación de la especie* qua species, *tal vez la aniquilación de la especie hombre por fabricación de nuevos tipos de seres.*

La pregunta de la antropología filosófica por el "ser del hombre", cuestión con la cual se nos criara a los octogenarios de hoy (Scheler) y que también yo había levantado nuevamente, ciertamente para

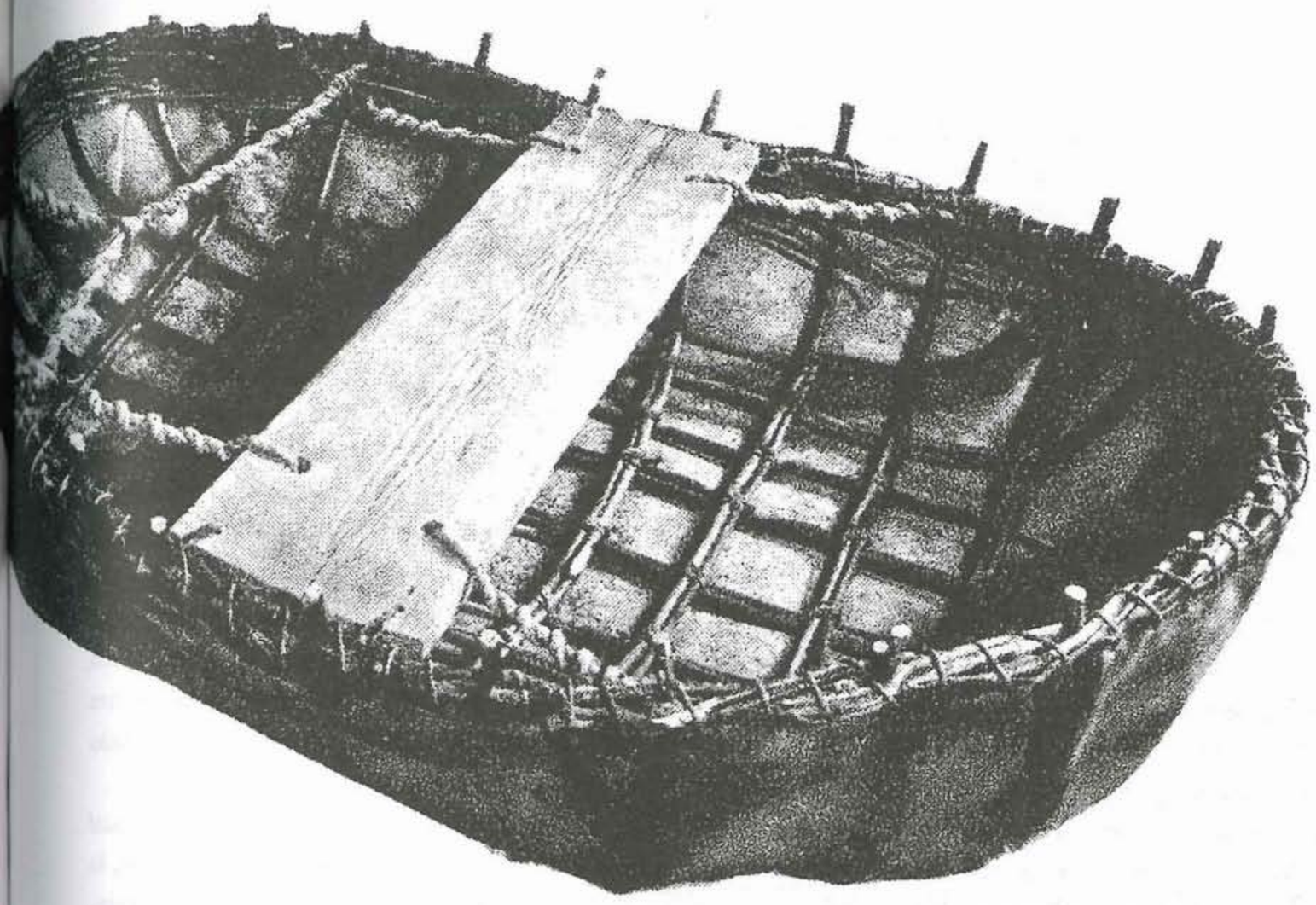
16. (N. de T.) *Etwas selbst Lebendiges:* algo propiamente viviente o viviente en sí mismo.

17. No importa comentar las excepciones: doping o entrenamiento deportivo u operación de belleza.

18. *Ihrem Wesen nach*.

19. (N. de T.) La observación entre paréntesis es un juego de palabras de difícil traducción al castellano: *gewissermaßen, Zwillinge, um nicht zu sagen: "Illinge"*. Cabría tal vez una traducción libre de "*Illinge*" por "tuplos", sustantivando el sufijo de numerales multiplicativos como cuádruplo, quíntuplo, etcétera. La expresión existe. Es utilizada, a veces, en matemática y en informática para hacer referencia a un número limitado de objetos (dupla, tripla, cuádrupla, n-tupla). Sea como fuere, la acepción del término de Anders es la de reproducción, replicación, y sobre todo, la de multiplicación.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



refutarla radicalmente con la respuesta: "*El ser del hombre consiste en que no tiene ser*"[20], esa pregunta podría algún día, si el hombre fuese usado *ad libitum* como materia prima, volverse completamente un sinsentido. ¡Pero cuán ingenuo se era cuando se veía en una teoría de la evolución la posición contraria a la tesis bíblica de que el hombre es imagen y semejanza de Dios! ¡Cuán inocuo y humano había sido el darwinismo aún, porque ha trasladado la "inhumanidad" sólo a la prehistoria del hombre, comparado con la manipulación de genes que podría *producir lo inhumano*, y precisamente, por la fabricación de seres que serían las "*imágenes fieles*" o copias de *tipos deseables por razones políticas, económicas o técnicas*!

Y también si los productos que se intentara fabricar no fueran seres infrahumanos, sino "sobrehumanos" (del modo que los técnicos imaginan lo "sobrehumano" como "supermanesco"), y también si, por ejemplo, se mezclaran "creative beings" (el ideal verbal en las tierras de la padronización), genios de la música o las matemáticas –aún entonces el sacrilegio al hombre no sería menor que si se realizara la imagen ideal de un guardián de máquinas semi-simiesco.

Retornemos a nuestro tema principal de la "revolución industrial". Se trata de tal revolución porque al hombre –que había conocido a sus antepasados sólo en cinco roles: aquel rol del propietario, del inventor, del trabajador, del vendedor y del consumidor– desde ahora el manipulador le trata como *materia prima*, mero material, fisiológico. Como materia prima para la producción de productos o medios de producción de nuevo tipo.

6. Canibalismo poscivilizatorio

Aquel texto, que para los mejores de nuestra generación ha sido y sigue siendo más obligatorio que cualquier otro, el de Kant, que afirma que jamás un hombre debería ser usado "meramente como *medio*", por tanto como instrumento, por tanto como esclavo, ese texto hoy ya es anticuado[21]. Y esto no tanto porque tal "instrumentalización"[22], en el sentido más verdadero de la palabra, de los hombres, es decir, esclavitud, no exista más (demuestran lo contrario centenas de campos de concentración y de trabajo forzado entre Santiago de Chile y Vladivostok), sino más bien –y en esto se diferencia el ser o no ser del estadio de la "revolución industrial" que está aquí

20. "*Pathologie de la liberté*", 1929, en *Recherches philosophiques*. París, 1936.

21. *Kritik der praktischen Vernunft*, libro primero, sección octava. "La afirmación de Kant, claro, como es expresada en ese lugar, de que 'excepto el hombre, todo lo que se quiere y sobre lo cual se tiene algún poder' podría usarse como medio [sería lícito que fuese usado como medio] (una declaración que los exterminadores de ballenas y focas podrían invocar), es una afirmación a la que nunca pudimos suscribir. Esa terrible licencia general, que no concede tabú a nada fuera del hombre y que subordina todo lo demás como algo creado para el hombre, eso significa puesto a disposición del hombre, no se ha dado en ningún lugar, salvo dentro del espacio monoteísta de la tradición judeocristiana (Génesis, I, 26-28), ni en los sistemas de la magia ni aún en politeísmos. Ese es *el* déficit de nuestra ética 'occidental'. Sólo en el ámbito de la tradición antropocéntrica, en la cual el mundo era considerado [era tenido por, valía] como un 'súbdito' para el hombre, por tanto, como su siervo, objeto, alimento; y en el cual el hombre, si bien también 'criatura', ha tenido valor, no como parte de la naturaleza, sino como soberano absoluto sobre todo lo otro creado, únicamente en ese ámbito ha podido surgir la ciencia de la naturaleza, con ella la técnica, y finalmente con ella el industrialismo. Que el hombre sea *fin*, y el mundo *medio*, ese antropocentrismo (sólo raramente interrumpido por intermezzos panteístas) fue el denominador general de las filosofías europeas y de las concepciones de mundo vulgares, cuyas numerosas diferencias difícilmente cuentan en comparación con lo que les era común. Hoy, ciertamente, las ciencias naturales y la técnica, que nunca hubieran podido surgir sin el antropocentrismo teológico, han echado raíces también entre aquellos pueblos que, como por ejemplo los japoneses, no habían aportado presupuestos teológicos para ellas. Pero tales presupuestos han sido olvidados hace tiempo también en el ámbito cultural judeocristiano. Ahora los países tecnocráticos no están más unificados por una fe; por el contrario los une el ateísmo (por cierto, apenas algunas veces declarado, pero sí ejercitado), ateísmo que (a pesar de las aseveraciones de fe ocasionales de los físicos) es la base de las ciencias naturales".

22. *Vermittelung*.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

en discusión– porque lo que precisamente ha ocurrido entretanto, *el uso del hombre como materia prima*, pone en sombras el uso del hombre como medio o como instrumento, el uso prohibido por Kant, y lo hace parecer realmente humano. Lo que ocurrió en el transcurso de la historia de las ciencias naturales mecanicistas, a saber que, puesto que las excepciones habrían contradicho el principio, también el hombre era comprendido como máquina ("homme machine"), se repite hoy en otro plano: dado que el mundo por principio vale como materia prima, también la pieza del mundo "hombre" tiene que ser tratada como tal, a fin de que el principio no sea infringido. Y "tratada" no sólo en sentido teórico sino también práctico (si es que el tratamiento práctico no precede inclusive al teórico). Por cierto nadie discutirá que ese estadio –bien puede llamárselo "*canibalismo poscivilizatorio*"– sea tan espectacular que pueda ser reconocido como "revolución industrial" sui generis. Si no lo hacemos, es exactamente por la razón que alegamos arriba: porque esa revolución ocurre en el interior de aquella tercera revolución que, como "plazo", es la última.

7. El mundo está "overmanned" [excedido de personal]

La cuarta "revolución interior" –y de ésta trataré extensamente en lo que sigue más adelante– es la moda de *tornar superfluo al hombre*, por absurdo que suene: es decir, de reemplazar su trabajo por el automatismo de aparatos; efectuar un estado en el cual son requeridos *tan pocos trabajadores cuanto sea posible*, no ninguno, puesto que se trata naturalmente de un proceso asintótico. Muy deliberadamente hablo de un "trend" [moda] y no de una "tendencia", porque naturalmente no puede ser atribuida a nadie, tampoco a un empresario fanático emprendedor de racionalización, que ambicionaría dejar desempleados a los hombres. A lo que aspiran los empresarios de hoy, y esto no sólo en el mundo capitalista, *no es a la desocupación de los trabajadores sino a la desocupación de sus empresas*. Según la revista *Spiegel* del 17 de abril de 1978 hoy la corporación japonesa Kawasaki ya se vanagloria de una "*unmanned factory*" [fábrica automatizada]. No es casual que esa expresión traiga a la mente instalaciones militares, las cuales siempre y desde todo punto de vista, inclusive en el de la racionalización, ya están presupuestas en las plantas industriales pacíficas, y que una vez que son instaladas, funcionan (casi como los "unmanned mine fields" [campos minados] en Vietnam), sin soldados, por tanto, sin trabajadores. Sea como fuere, por medio de la distinción que nosotros hemos hecho no se puede ocultar, naturalmente, que en efecto la desocupación brota de la desocupación.

Sería de hecho el momento de introducir un "WQ", o sea, un "*workers quotient*" [cociente de trabajadores], que expresaría la proporción de trabajadores que resultaría necesaria para que la vida de 100 fuera garantizada; o digamos: *permanezca* garantizada, dado que por "vida" no debemos entender aquí naturalmente el mero sobrevivir-apenas-físico[23], sino aquel *Dasein*, en el que todo el sistema de las necesidades artificiales, convertidas en segunda y tercera naturaleza, se realiza, y al cual pertenece inclusive el constante incremento de las exigencias y de la calidad de vida que define la vida de hoy. Nuestra tesis afirma naturalmente: "*El WQ en los países altamente industrializados disminuye de modo constante (asintóticamente) tendiendo hacia cero*". Cada empresa en ellos (para no decir francamente: el mundo) está, como lo dice el término americano, "*overmanned*"[24].

Es un hito de la así llamada fase de "racionalización" de la revolución industrial, que ésta nos *liquide como hominesfabros;* que produzca un estado de cosas en el cual el trabajo se torna día a día más raro y más inusual; y lejos de valer como maldición –en esto hoy la Biblia está totalmente equivocada– pasa a ser reclamado como *derecho* y como *privilegio* de una elite día a día más exigua. Lo que a la mayoría de nosotros nos es inminente es, por tanto, una *existencia sin trabajo*, con lo cual (suponiendo que nuestra calidad de vida no sea afectada) me refiero a un *Dasein* [ser-ahí] infernal. "Infernal" porque se nos engañará con una de las pulsiones más fuertes y más importantes y más en boga, a saber la de la "*voluptas laborandi*" (que, generalmente, en vistas al esfuerzo de trabajo se pasa por alto). De hecho ya hace mucho se intenta sustituir esa *voluptas*, cuya energía libidinal de algún modo tiene que ser calmada por otras formas de voluptuosidad no menos apreciadas[25]. Pero yo dudo que esa sustitución tenga éxito.

En lenguaje académico: la ecuación clásica, en la cual mi generación todavía creía hace cincuenta años, la igualación entre *tiempo libre* y *libertad*, que hoy también difícilmente continúa siendo válida, será por completo inverosímil. Por el contrario, es el *tiempo libre*, por lo tanto el no-trabajo, el que será percibido como *maldición*. Y en lugar de la famosa maldición (Génesis, 3, capítulo 14) entonces tendrá que decirse: "*¡Deberás sentarte en tu trasero y mirar con los ojos desorbitados la TV por toda tu vida!*".

Si (como creo) la tendencia de la racionalización es indetenible, entonces no hay nada más anacrónico que la tendencia (ya perceptible aquí y allí) a detener ese *trend* o acaso a anularlo: también a reconquistar actividades que ya pueden llevarse a cabo, o incluso que ya son llevadas a cabo, por máquinas o por robots –dicho brevemente: *sustituir cosas de vuelta por hombres*, por ejemplo, expendedores de boletos mecánicos por arcaicos inspectores. La palabra "*auto-contratación*"[26] (que no designa lo mismo que "*cosificación*")[27] acierta exactamente en ese proce-

23. *Nackte Physisch-gerade-Überleben*.

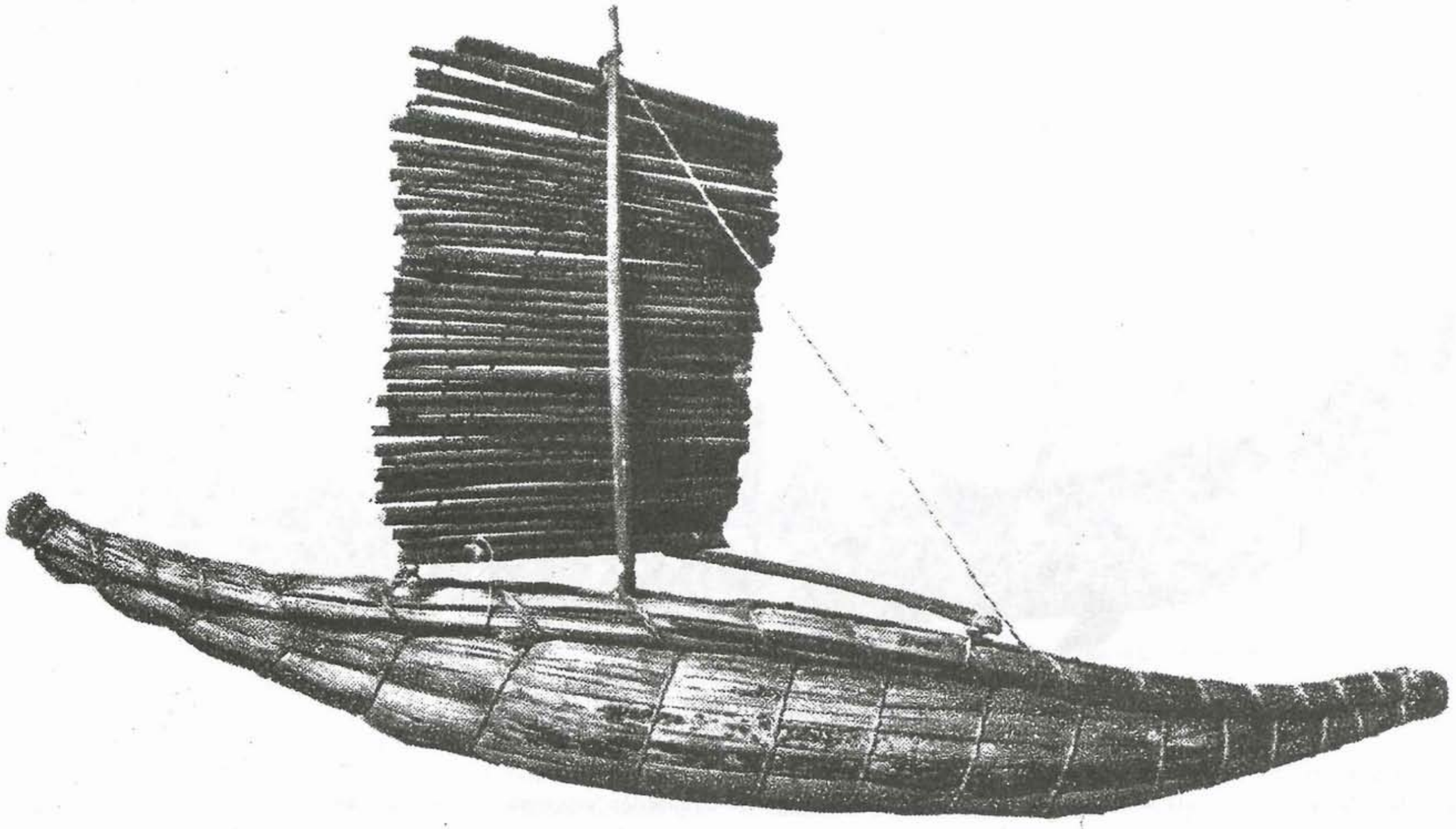
24. Un empresario americano, al que yo le preguntaba sobre ese desarrollo, replicaba, ofendido y sin presentir cuánto su respuesta, formulada como pregunta, se parecía a la de Caín: "Why should I be responsible for the regrettable fact that there are too many workers in the world? Am I their nurse?" .

25. Sobre su reemplazo por la voluntad de pornografía, *do-it-yourself* [hágalo usted mismo], y deporte, véase *Die Antiquiertheit des Menschen*, 2, página 103.

26. (N. de T.) "*Selbst-verdingung*" podría tener también el sentido de "puesta en servicio de sí mismo", "autoempleo" o "auto-*engagement*".

27. "*Verdinglichung*".

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



so[28]. Esto es en verdad kafkiano, cuando los trabajadores buscan reconquistar trabajos que consisten en la producción o elaboración de componentes de aparatos extremamente modernos, de productos, por lo tanto, mediante los cuales los trabajadores se hacen nuevamente reemplazables.

Pero a pesar de lo absurdo de la lucha por obtener de nuevo las funciones ya conquistadas por los aparatos, sería inoportuno ridiculizarla debido a su carácter de ataque a las máquinas como reaccionaria o incluso como contrarrevolucionaria. Quien lo hace, sólo muestra que no ha podido superar aún hoy la creencia (común al marxismo y al capitalismo, por lo tanto, ampliamente difundida) en la identidad del progreso técnico y social, o sea, político. Y quien aún hoy no puede hacerlo, sólo demuestra que él mismo es reaccionario.

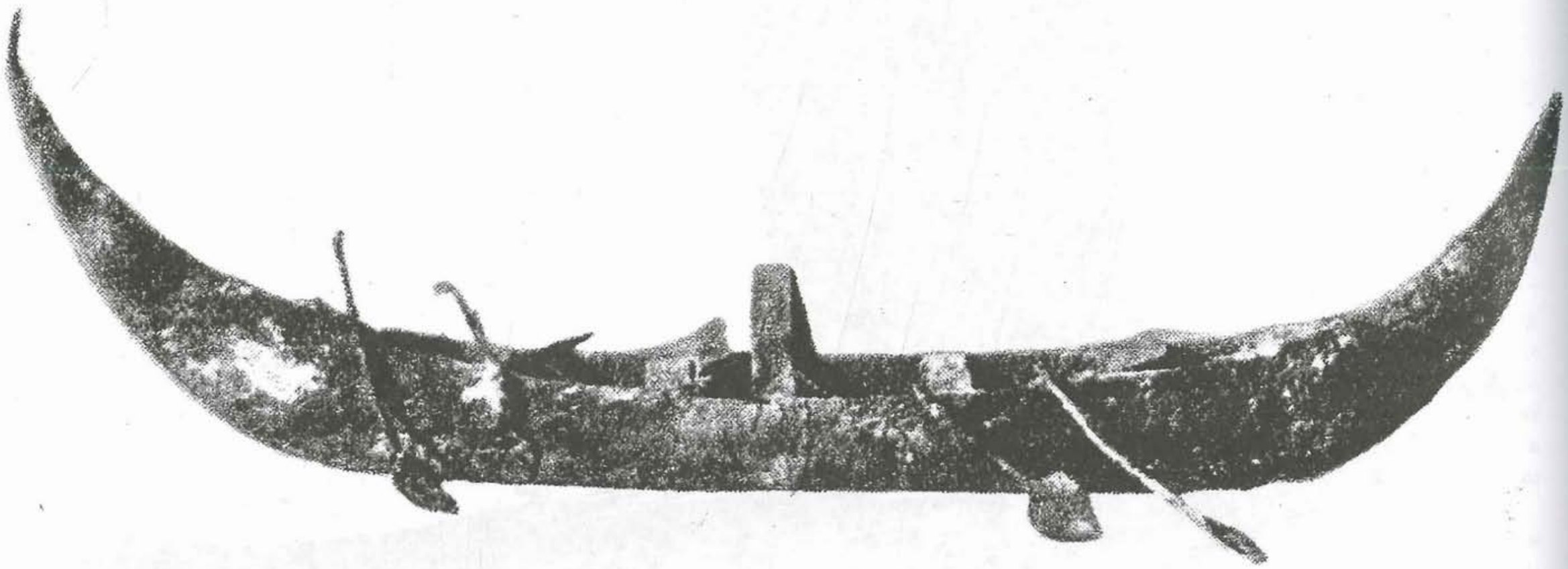
Hace ciento cincuenta años nuestros antepasados, trabajadores agrícolas y domésticos, sin poder competir y desocupados por causa de la industria naciente, fueron los primeros que atacaron máquinas. Nos habíamos convencido de que ellos y sus sucesores, después de las terribles miserias de la transición y de las pérdidas por el cambio, de algún modo aún podían ser integrados en la industria, que el tiempo de los impetuosos asaltos a las máquinas había quedado definitivamente atrás. Era una ilusión. La crisis se ha movido a la par de las generaciones; nosotros, los bis-bisnietos, estamos ahora frente al mismo dipropio luddismo, supuestamente anticuado.

En Molusia, cuyo pasado, se sabe, ha estado colmado de alusiones futurológicas, hubo, en una situación similar, a saber, apenas antes de la caída del Reino, repetidas "huelgas blancas"[29], denominadas "protestas negativas": levantamientos de masas espontáneos, asociados con las ocupaciones de fábricas, del proletariado no autorizado a trabajar, contra su "libertad obligada". Naturalmente, esos intentos de apoderarse de vuelta del trabajo perdido llevaron a la técnica y a la economía del país al total desorden, porque en los espacios de automatización el trabajo manual ya no se preveía más, o acaso siquiera era técnicamente posible... a esto se añadió que se apilaron sin sentido grandes cantidades de materia prima, introducidas en los espacios automatizados, frente a las puertas de los pabellones de las fábricas. Naturalmente, en esos casos el ejecutivo moluso siempre tomó medidas sin contemplaciones. Y mucho lleva a creer que

28. Se debería suponer que estos guardas se avergüenzan de su retraslado al nivel de los aparatos (o, ya que trabajan peor que estos últimos: bajo su nivel). Pero con tal vergüenza, que sería una variante de la "vergüenza prometeica" introducida en el primer volumen, difícilmente me he encontrado alguna vez. Posiblemente no existe en absoluto –lo cual por cierto justificaría una segunda vergüenza, porque no es precisamente muy honorable conformarse con la contratación ["*Verdingung*"]. Es pensable que, hace veinticinco años, cuando introduje la "vergüenza prometeica", yo hubiese especulado mal, es decir, que hubiese descrito un postulado como un hecho y con eso atravesado el límite de la "*Philosophy Fiction*". Quizás tengo que refutar esta tesis de la vergüenza. No recuso, en cambio, la idea de que aún si una vergüenza de ese tipo no podría ser experimentada, resta en pie lo que en lengua inglesa se dice "shame", es decir, una infamia.

29. (N. de T.) "Muβe Niederlegungen": huelgas no violentas, paros técnicos, o más literalmente, abandonos o interrupciones de ocio.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



se sirvieron de armas como bombas de neutrones, ya que en las crónicas no se lee nada de las instalaciones fabriles destruidas, si bien sí de los muertos y en un tono, como si ellos no hubiesen sido en absoluto inoportunos. Y, con todo, las fuerzas policiales molusas no estuvieron en condiciones de evitar de modo definitivo esos intentos desesperados de reconquista; la sociedad de hecho está colapsada.

Es igual si en nuestras sociedades se llega a episodios efectivos de luddismo, o no –mañana el tiempo libre no va a tener ya valor como vida "real", sino como tiempo vacío, como un caldo de tiempo insuperable, como un vegetar por ahí desprovisto de sentido, y como tal será odiado. Y de este destino no van a escaparse tampoco, ni durante su tiempo de trabajo, los pocos privilegiados que todavía podrán trabajar. Porque ellos también serán privados de la posibilidad de satisfacer sus "cupiditatem atque voluptatem laborandi", puesto que tendrán que contentarse con su papel de "*guardas de la automatización*"[30]: con actividades que se distinguirán del no hacer nada en realidad sólo porque son pagas. Pero a este estadio del trabajo lo discutiremos exhaustivamente más adelante.

Este desarrollo indetenible en dirección "vida vacía", que ha surgido hace apenas medio siglo, en la época de la desocupación mundial, y que ha encontrado en el nacionalsocialismo su pseudo-efectuación sangrienta, ese desarrollo es una de las características principales de la tercera revolución industrial tratada en este volumen. Dado que en la época de los medios electrónicos no hay más un lugar en el cual pueda uno no ser informado, o sea, desinformado, o más precisamente, en el cual se podría escapar de la obligación de ser informado, o sea, desinformado, no hay una provincia, por tanto, tampoco un lugar, en el cual uno no tenga las orejas repletas de "*pérdida de sentido*" por pseudofilósofos, psicoanalistas, párrocos radiofónicos o "*automatic consolation tapes*" [grabaciones de consolación automáticas] adquiribles a elección telefónicamente. Sobre este suceso, que supuestamente ya ha sucedido, me voy a extender en detalle en mi ensayo sobre el "*absurdo del concepto de sentido*". Lo que considero tanto más necesario cuanto que entre los predicadores de sentido de hoy raramente hay uno que se limite a pregonar la pérdida, más bien, casi todos ofrecen igualmente en venta recetas –*cuanto menos etiología, más rápidos los consejos*. Voy a investigar detalladamente el vocabulario del cual ellos se sirven. Se va a poner de relieve con eso que la parte principal del vocabulario utilizado por ellos consiste en monedas de poco valor[31] filosóficas y psicológicas del tiempo previo a la Primera Guerra Mundial. Como es manifiesto, los vocablos de la cultura[32] necesitan varias décadas para devaluarse en la lengua de la filosofía trivial y de la edificación trivial. Ya que palabras (como "verdadero", "valores", "creativo", "figurado", "personalidad", para no decir nada del "santo mundo") encuentran difusión masiva, por tanto, triunfan recién después de su declive, no puede hablarse de "productos invendibles"[33]. Muy de vanguardia es el uso "ya" inclusive (en verdad rengueando con retraso de cincuenta años) de extractos de la "jerga de la autenticidad" heideggeriana. Inescapablemente nos llegan esos parloteos sobre consuelo y construcción por la radio. Como además tratan la supuesta "pérdida de sentido" como

30. (N. de T.) "*Automationshirten*": guardianes o pastores de la automatización.

31. *Blechmünzen*: literalmente, monedas de hojalata.

32. *Bildungsvokabeln*.

33. (N. de T.) "*Ladenhuter*": artículo invendible (en plural, *Ladenhütern*). *Laden* tiene la acepción de comercio, almacén, depósito, y también de carga.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

una "enfermedad", no quieren, y por eso tampoco pueden, excavar en sus raíces. Son meros chapuceros[34] de quienes con esto tomo distancia más decisivamente. Este libro contendrá por ello tan poco de "auténtico" o de "positivo" o de "sentido" o tan pocos "valores" como mis libros precedentes. Para tal palabrería insulsa y para recetas contra el supuesto "hacerse sin sentido" de la vida, es demasiado seria la situación de hoy. Quien intenta corresponder a la seriedad de la situación con la propia seriedad, tiene que renunciar a tales dulcerías.

Pero antes de articular esta renuncia en mi ensayo sobre el concepto de sentido, en dos primeros ensayos más amplios voy a intentar describir en detalle las pérdidas de categorías por las que hemos pasado y pasamos nosotros en tanto criaturas de la tecnocracia. *Yo dudo*, claro, *de que después de la presentación de la transformación, a nosotros* (y con esto no me refiero a mí personalmente) *aun nos quede tiempo suficiente para revolucionar esta revolución*, es decir, para encauzarla de tal modo que, en esta caída dispuesta, huyamos –porque se trata de esto, y no del tratamiento o de la edificación o del engaño de pacientes privados, sedientos de "sentido".

8. La metafísica de la revolución industrial

Habíamos hablado al inicio de la idea fija de la tercera revolución industrial, es decir, de la calidad obligatoria que ha tomado lo realizable [*das Machbare*]; del hecho de que la decisión ("moral") respecto a si un producto debe ser fabricado o no, si un efecto debe ser desencadenado o no, dependa exclusivamente del criterio de si esa fabricación o provocación es *posible*; de que la no-producción de algo producible se considere un escándalo y de que, según ese criterio, la calidad ("moral") de los efectos que se producen (y se trataba de la repetida extinción de la humanidad) en verdad no cuente –en pocas palabras: de que ningún precio es demasiado alto.

Esta idea fija de la tercera revolución industrial, sin embargo, se expresa aún de diferente manera: es vista como escandalosa no sólo la no-utilización de una potencial materia prima; sino aun el no reconocer materia prima en algo existente y no tratarla como tal. *El mundo tiene valor como un yacimiento a explotar*[35]. No sólo estamos obligados a aprovechar todo lo aprovechable, sino también a dar con la "explotabilidad" que se supone subyace escondida en cada cosa (también en el hombre). La tarea de la ciencia de hoy, por lo tanto, no consiste más en rastrear la *esencia* secreta, por lo tanto oculta, o la *regularidad* oculta del mundo o de las cosas, sino que consiste en *descubrir su secreta usabilidad* [*Verwertbarkeit*].

El presupuesto metafísico (habitualmente él mismo escondido) de la investigación actual es, por lo tanto, que *no hay nada que no sea explotable*. "¿Para qué sirve la luna?" (moluso). Que ella tuviese que servir para algo, es algo que no se duda ni por un momento. La pregunta por lo que sería visto como "mundo" –en este sentido la dudosa palabra "*Weltanschauung*" tiene tal vez su justificación– esa pregunta ha sido respondida en el transcurso de la historia de modos muy diferentes, por ejemplo, con la palabra "cosmos" o "creación" u "objeto de conocimiento" o "síntesis de procesos físicos". Si se plantea hoy la pregunta, la respuesta sólo puede ser ésta: "*materia prima*". Pues el mundo es pensado no como un mundo "en sí", sino como mundo "para nosotros", esto por cierto no en el sentido del "idealismo", en la medida en que este último, grosso modo, define el mundo como un correlato de la conciencia, sino en el sentido de un "*idealismo pragmático*", si se puede decir así, *lo existente sería correlato de la utilización*. Por cierto esa alusión idealista con frecuencia es velada, ya que, como hemos visto, no usamos los objetos del mundo de modo directo "para nosotros" sino "para algo" (que nosotros usamos). A lo que se agrega que corremos tras productos y, aunque no los necesitamos directamente, aunque no conocemos su usabilidad o nuestra necesidad de ellos, más tenemos que inventarlos y fabricarlos. "*Mundo*" es, por lo tanto, no sólo el conjunto de aquello *de lo que* alguna cosa se podría hacer, sino el conjunto de aquello de lo que *estamos obligados a hacer alguna cosa* –con lo cual inadvertidamente se presupone que, porque nada puede ser que no debe ser, finalmente no existe nada de lo que no se podría hacer alguna cosa[36]. Al contrario, se considera que tiene que serle denegada existencia a aquello de lo que no se podría hacer nada, y que, donde ello se nos cruza en el camino, debe ser exterminado. De modo análogo a la "vida indigna de ser vivida" del nacionalsocialismo hay "*siendo no digno de existencia*"[37]. Brevemente: *el ser-materia prima es criterium existendi, ser es ser materia prima* –esta es la tesis fudamental de la metafísica del industrialismo, de la que ahora va a tratar cada uno de los ensayos.

[*Traducción de Cecilia Díaz Isenrath*]

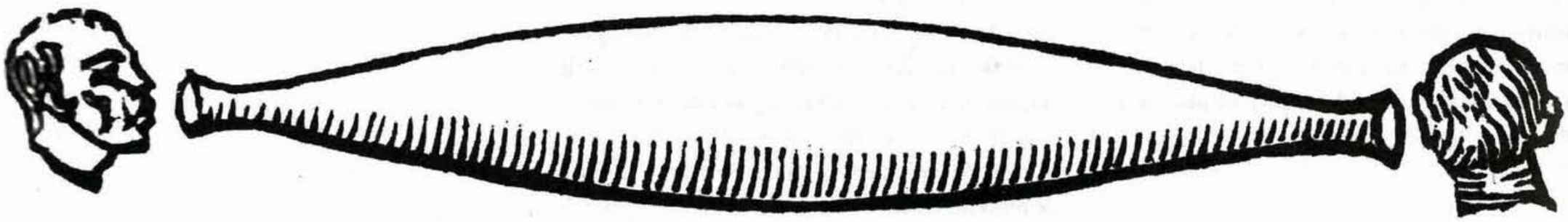
34. (N. de T.) *Kurpfuscher*: algo así como chapuceros prometedores de curas.

35. (N. de T.) "Explotar", de explotación, en el sentido de obtener utilidad o rendimiento, de extraer riquezas.

36. "Welt" *ist also nicht nur der Inbegriff dessen*, woraus *sich etwas machen ließe, sondern Inbegriff dessen, woraus* etwas zu machen wir verpflichtet sind – *wobei unausgesprochen unterstellt wird, daß es, weil nichts sein kann, was nicht sein darf, letztlich nichts gibt, woraus sich nicht etwas machen ließe.*

37. (N. de T.) "*Existenz-unwertes Seiendes*": siendo o ente no digno de existencia.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Peter Sloterdijk

La vejación a través de las máquinas

Observaciones filosóficas sobre la posición psicohistórica de la tecnología médica avanzada

El precio de las Luces

La biología reciente nos ha acostumbrado a la idea de que la vida física del individuo no es otra cosa que la fase exitosa de su sistema inmunitario. Desde este punto de vista, la vida aparece como el milagro que permite a los organismos preservarse eficazmente de entornos invasivos. Nos vemos tentados, si extendemos el enfoque sistémico, a comprender el principio de la inmunidad ya no en un sentido únicamente bioquímico, sino también en su acepción mental y psicodinámica. Bajo este aspecto, una de las prestaciones primarias de la vitalidad del organismo en el ser humano es la de ser capaz de tener una preferencia espontánea y enérgica por su propio modo de vida, por sus propios valores, sus convicciones y las historias que le permiten interpretar el mundo. Desde el punto de vista sistémico, los narcisismos poderosos son el signo de una integración afectiva y cognitiva exitosa del ser humano en sí mismo, en su colectivo moral y en su cultura. El narcisismo intacto, en los individuos y en los grupos, sería la automanifestación inmediata de una historia de éxito vital que, hasta ahora, ha permitido a sus actores evolucionar en un *continuum* de afirmaciones respecto de sí y de preferencias por sí mismos. Cuando el escudo narcisista está intacto, el individuo vive en la convicción de que el hecho de ser él mismo es una ventaja insuperable. Puede celebrar permanentemente su analogía consigo mismo. La forma habitual de esta celebración es el orgullo. Cuando uno siente orgullo respecto de uno mismo y de su grupo, se produce de manera endógena una suerte de vitamina inmaterial que protege al propio organismo de las informaciones destructivas o invasivas. A esas informaciones invasivas que atraviesan el escudo narcisista de un organismo psíquico las denominamos, en lenguaje corriente, vejaciones. Cuando su orgullo se ve herido, el individuo pasa por la experiencia del hecho de que una información imposible de rechazar ha penetrado en él, y que le causa la sensación de haber perdido su integridad. La vejación es el dolor causado por el hecho de ser penetrado por algo momentánea o durablemente más poderoso que la homeostasis narcisista. Si concebimos el narcisismo primario como el fantasma de integridad constitutivo del organismo psíquico y psicosomático, el concepto de vejación designa una agresión patógena contra el escudo constituido por el sentido que el individuo tiene de su propia elevación. Pero cualquier herida no tiene un efecto vejatorio en sentido propio: sólo se puede decir de aquella invasión del organismo que lo persuade de que hay una desventaja en el hecho de ser él mismo. Ahora bien, la inteligencia humana parece disponer de la facultad de dejar atrás este tipo de experiencias de la desventaja, y de asimilarlas en contextos de integración más maduros. El modelo de esta dinámica de la maduración se sitúa en el nivel somático: lo que denominamos enfermedades infantiles puede ser descripto como un curso de crisis físicas típicas a través de las cuales los sistemas inmunitarios se entrenan, en entornos específicos, para enfrentar a sus invasores, es decir, como regla general, a bacterias y otros microorganismos. Por un fenómeno análogo, el alma infantil debería atravesar una secuencia de vejaciones bien dosificadas cuya asimilación le daría la fuerza de destacarse y afirmarse en el comercio con sus semejantes y con los extraños. El resultado de estas vejaciones discretas sería, cuando las cosas se dan favorablemente, una maduración del escudo narcisista hasta el grado en el que las confrontaciones entre el organismo psíquico adulto y su entorno se desarrollan con normalidad. El individuo maduro goza de la ventaja de ser él mismo luego de haber superado episodios en el transcurso de los cuales tuvo experiencias con el inconveniente de ser él mismo. Goethe formuló en términos clásicos la posición del narcisismo post traumático: amo los sufrimientos que he pasado.

Extendiendo bajo la forma de ensayos el concepto de inmunidad, he encontrado un telón de fondo frente al cual la famosa sentencia traída al mundo por Sigmund Freud, la de las tres vejaciones infligidas por la ciencia a la humanidad moderna, puede ser objeto de una nueva lectura. Lo sabemos: Freud y sus compañeros, en el transcurso de los años de fundación del movimiento psicoanalítico, se preocupaban sobre todo por la supuesta recepción reservada que daban a sus doctrinas los especialistas y el gran público, y meditaban sobre un método para presentar sus pretendidos fracasos en el dominio de las publicaciones como un argumento que hablara a favor de la veracidad de sus textos. En 1917, Freud redactó un pequeño ensayo titulado *Una dificultad del psicoanálisis*, en el cual interpretaba como un fenómeno de resistencia narcisista frente a los descubrimientos vejatorios la actitud de rechazo que se suponía que el público había adoptado respecto de su teoría de la libido como fuente de las neurosis. Estas palabras sin duda habrían sido olvidadas como una querella inferior entre eruditos si no hubieran vehiculizado una pequeña teoría ingeniosa según la cual se interpretaba la historia de las ciencias modernas, en general, como un proceso de vejaciones sucesivas. Se

En *Essai d'intoxication volontaire, suivi de L'heure du crime et le temps de l'oeuvre d'art*. París, Hachette, 2000.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

transponía de esta manera en una breve historia de la *Aufklärung* [Ilustración] el motivo del inconveniente del análisis para la vida, como había descubierto Nietzsche; con un gran talento para la simplificación, Freud inventaba un modelo de desventaja del ego humano que crecía a medida que avanzaba el progreso, una suerte de teoría de las tres edades del progreso vejatorio.

En un primer momento, según Freud, Copérnico habría dado un golpe irremediable al narcisismo cosmológico de la humanidad cuando dio pruebas de la imagen heliocéntrica del mundo, haciendo así que saliera del centro la patria del hombre, la Tierra; luego, siempre según Freud, Darwin habría puesto un término a la arrogancia humana en relación con el reino animal, al reubicar al ser humano en la cadena animal por medio de la teoría de la descendencia. Finalmente, el psicoanálisis habría provocado la tercera vejación, la más sensible, aportando una demostración a la tesis según la cual nuestras pulsiones sexuales no pueden ser totalmente domadas y los procesos espirituales se desarrollan, por naturaleza, de manera inconsciente (con lo cual se estaba obligado a concluir que el "yo" no estaba autorizado a considerarse como el dueño de casa).

Este mito artificial lanzado por Freud está construido con una cierta fineza, por un lado porque ubica el nombre del propio Freud, que no está citado explícitamente, en el linaje de autoridades formado por Copérnico y Darwin; por el otro, porque deja adivinar en qué medida el pasaje de lo cosmológico a lo psicológico, pasando por lo biológico, supone una interiorización creciente. En esta historia, el concepto de vejación adquiere un tinte cognitivo cada vez más íntimo. Remite a un proceso intelectual en el cual el hombre curioso y abierto a la verdad, justamente él, se revela cada vez más como aquel que cosecha una desventaja creciente por el hecho de ser él mismo; su instrucción se hace al precio de daños severos a su escudo inmunitario cognitivo[1]. El precio de esta *Aufklärung* sobre la situación y la función del hombre en el proceso del mundo –es lo que parece querer decir Freud, relacionándose con Nietzsche– es su expulsión de todos los paraísos narcisistas e ilusorios. "El mundo, una puerta que abre a mil desiertos, vacío y frío...". Extrañamente, semejantes perspectivas no conducen al audaz psicólogo a la conclusión de que sería necesario abandonar su peligrosa empresa. Como su contemporáneo Max Weber, Freud se atiene a la concepción moderadamente heroica según la cual los hombres que participan en el proceso de desencantamiento del mundo a través de la ciencia deben forzosamente mostrarse a la altura de su ineluctable desengaño personal. De su voluntad estoica de sobriedad extrae el derecho, e incluso el deber, de practicar un cierto sadismo en materia de publicación; extrae un último orgullo de su facultad de exponerse más temprano que los demás a las vejaciones históricamente inevitables para transmitirlas a un público constituido por seres todavía a vejar. Aquel que anticipa y publica las vejaciones puede salir como vencedor relativo del proceso global de desengaño, porque de la desventaja sufrida por descubrir que es quien es, el que vuelve público el desencantamiento extrae, con todo, la ventaja de preceder a los demás y de decírselos en la cara. Con semejante presentación, la *Aufklärung* se revelaría como un juego cruel. En la medida en que se debe prolongar como historia de la vejación, constituiría la tentativa de inocular el retrovirus del saber en los sistemas inmunitarios narcisistas de una humanidad todavía al abrigo de sus ilusiones a fin de que las deconstruya desde el interior. El *Aufklärer* es el amigo que no ha salvado mi ilusión.

Pero dado que hemos hablado de un sadismo latente de las publicaciones científicas de la vejación, habría que asegurarse de que esto no pueda ser comprendido como un argumento que apunte a la persona sólo en sus límites estrechos. La moral y el carácter de individuos como Darwin y Freud juega un rol subalterno en la comprensión del proceso en su conjunto. Los grandes maestros de la investigación vejatoria, o de la investigación que ha desestabilizado al narcisismo, sólo son, globalmente, participantes de un proyecto cognitivo que hizo época y que se cumplió por medio de individuos con la fuerza de lo inevitable. Lo vemos antes que nada en el hecho de que el proceso descripto por Freud (en un sentido que le era favorable) no se detiene de ningún modo en la revelación psicoanalítica.

Tenemos buenas razones para estimar que las vejaciones científicas del narcisismo antropológico, hasta Freud, no fueron a fin de cuentas más que de naturaleza retórica, y que la fase "hardcore" de la historia del desengaño sólo comienza después de la tercera vejación, la freudiana. Hoy, de hecho, los psicólogos que recibieron una formación freudiana constituyen, junto con los representantes de la investigación fundamental dura, una suerte de Iglesia de almas bellas. Muy recientemente, en un texto apasionante publicado bajo el título *Die vierte bis siebente Kränkung des Menschen – Gehirn, Evolution und Menschenbild*[2] ("La cuarta y séptima vejaciones del ser humano – cerebro, evolución e imagen del hombre"), el biólogo de la cognición Gerard Vollmer describió la historia de la ciencia en el transcurso de los últimos cincuenta años como un torrente en el que las oleadas de vejaciones rompen en aceleración constante y cuya energía ha arrancado también los últimos restos del narcisismo codificado bajo forma religiosa o metafísica del antiguo humano. Según Vollmer, la cuarta vejación va a cuenta de la etología humana, es decir, de esa ciencia que intenta inscribir no solamente el físico del ser humano sino también el comportamiento humano en la continuidad de la historia de la especie, junto con

1. Esta es la razón por la cual no hay libre entrada en el proceso de instrucción; exige siempre un precio psicotraumático. Sólo tienen un acceso especial y aparentemente gratuito los individuos que aportan siempre mucho más traumatismo que lo que podrían causar a su sistema narcisista las simples agresiones cognitivas. Tales candidatos reciben, en vano, como una elite universal de un tipo particular, el diploma de estudios en vejación. Los sacrificios psíquicos, desde el momento en que conciernen únicamente al escudo inmunitario cognitivo, aparecen como alivios; evolucionan entonces como peces en el agua en el campo de la teoría sombría. Sus formas sociales son los medios deconstructivistas.

2. En *Philosophia Naturalis* n° 29, 1992, página 118 y siguientes.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

las evoluciones en el reino animal. Discierne una quinta vejación en la teoría del conocimiento inspirada por el evolucionismo. Ésta llega al corazón del narcisismo racionalista que, desde hace poco tiempo, se ha visto forzado a reconocer que el aparato de conocimiento humano es suficiente, bien o mal, para hacer aparecer bajo ciertos aspectos el nicho cognitivo habitado por el Homo Sapiens, el mundo mesocósmico de las apariencias, como un espacio explorado; a la inversa, en los espacios monstruosos de las realidades micro y macrocósmicas, no sirve más que para el sonambulismo. Desde este punto de vista, todavía el hombre sigue siendo, por cierto, un animal lógico de excepción, pero sólo es el topo del universo que avanza cavando un túnel cognitivo estrecho. Esta vejación epistemológica alcanza las capas más profundas de nuestro optimismo cognitivo, que existe desde que hay memoria humana, y asesta un golpe aniquilador a la confianza intelectual primitiva en la fuerza de adecuación ontológica de nuestro aparato de conocimiento. Inmediatamente después, debemos prepararnos para aceptar el ataque de la vejación siguiente, la sexta, que se deriva de una disciplina discutida, la sociobiología; ésta reduce a migas, al menos si se cree en la idea que ella se hace de sí misma, la ilusión halagadora que el hombre se hace a sí mismo pensando que podría fundar su comportamiento en motivos holistas, altruistas y desinteresados; en la base de todo comportamiento, la sociobiología "descubre" un egoísmo de los genes totalmente indiferente respecto de los intereses del género y de la especie. En el centro del teatro del mundo, no encontraríamos, en consecuencia, ni individuos ni especies; unos y otros serían sólo máscaras y medios de una potencia central prehumana que uno podría definir como la voluntad de poder del gen. Se anuncia de este modo, desde el punto de vista de la filosofía moral, un milenario de lobos[3], y este egoísmo, que ha sido combatido en todas las civilizaciones evolucionadas como la quintaesencia del mal, recibiría, de un solo golpe, una sanción científica; los genes serían, por así decirlo, dioses sin contemplaciones a los cuales les tocaría no retroceder frente a nada. En el séptimo rango de la enumeración de Vollmer se ubica la vejación a través de la computadora: tiene, en lo esencial, dos rostros, el primero antropológico, que considera al hombre como un doble maquínico, al que avergüenza porque lo imita; y otro rostro que se deriva de la historia de los medios, que degrada al ser humano tal como se lo ha conocido hasta hoy hasta el rango de animal cultural parlante, que escribe y que es capaz de percibir, y le impone tomar conciencia de la posición perimida e insuficiente que ocupa en los nuevos horizontes. Pero de este modo sólo se ha cerrado la lista de vejaciones ya consumadas, y queda claro que la escala de las desautorizaciones infligidas al narcisismo antropológico queda abierta hacia arriba. Otras dos invitadas de aura siniestra se anuncian ahora y prometen arrojar fuera de ellas a su anfitrión, el ser humano, de una vez por todas: por un lado, la vejación ecológica, que se propone probar que a largo plazo los hombres de las culturas cálidas sólo interpretan mal y destruyen los sistemas complejos de su entorno, pero no pueden ni comprenderlos ni salvarlos; y para terminar una vejación neurobiológica que se derivará de la alianza entre la genética, la biónica y la bioquímica que, a corto plazo, llevará a que las manifestaciones autónomas más íntimas de la existencia humana, como la creatividad, el amor y el libre arbitrio, desaparezcan en un pantano de tecnologías reflexivas y de juegos de poder, una ciénaga sembrada de fuegos fatuos.

Esta lista macabra permite discernir al menos dos cosas: por un lado, se puede reconocer allí una megatendencia impersonal que, más allá del rechazo o la aprobación, se cumple con un carácter irresistible que otrora se hubiera calificado como fatídico; en esta tendencia, el motivo cientista, en su triple emergencia, el naturalismo, el mecanicismo y el constructivismo, se impone de modo durable y por medio de saltos repentinos, bajo una corriente constante. La lista, por otra parte, hace aparecer claramente que cada ola de vejaciones desemboca en una asimetría clara entre lo activo y lo pasivo; porque la *Aufklärung* sigue un movimiento que va desde la vanguardia hacia la retaguardia, existe, entre los emisores y los receptores de cada vejación, un desnivel decisivo; manifiestamente, el productor de la vejación tiene una oportunidad privilegiada de compensar la desventaja narcisista que hace pública por la ganancia de narcisismo que le asegura la propia publicación, aunque el que publica se regenere *ipso facto* más rápidamente, mientras que todos los riesgos se concentran en el consumidor de la vejación; en efecto, éste se queda con esa situación escandalosa que consiste en adaptarse pasivamente y como simple paciente a un nuevo estado de cosas, salvo que descubra un procedimiento que le permita revender a su vez esta píldora amarga. Aquel que no se puede presentar en persona como el inventor o intermediario de una vejación, tiene todas las oportunidades de aterrizar en la base de la pirámide, en donde están los consumidores finales de las informaciones que destruyen el narcisismo, abandonados completamente solos a la desventaja de ser ellos mismos. La percepción de esta desventaja se expresa de modo típico en la depresión. El que sólo recibe la información deconstructiva se convierte en un puro paciente. El proceso global tiene el carácter de una cadena epistolar en la cual, como en todas las empresas de este tipo, los receptores tardíos sólo pueden ser perdedores. Pero para aquellos que se convierten a tiempo en nuevos retransmisores de las vejaciones, la empresa de la *Aufklärung*, desde el punto de vista de la economía del narcisismo, sigue siendo un juego de ganancias en el transcurso del cual pueden intercambiar la ilusión contemplativa contra el poder operacional. Desde el punto de vista psicodinámico, este intercambio es la transacción primaria de toda *Aufklärung*, y explica por qué una empresa tan precaria como el desmantelamiento progresivo del narcisismo antropológico, con sus ilusiones acerca del centro y la soberanía, es capaz de reclutar tantos participantes activos. Quisiera emitir aquí la hipótesis psicohistórica según la cual toda historia de la civilización es la historia del reformateo de los narcisismos; en otros términos, la historia de la vejación y de la regeneración de los sistemas inmunitarios mentales. El concepto de enfermedad infantil tiene también, de modo manifiesto, un sentido en la historia del espíritu y del alma. Es evidente que desde el punto de vista psicoeconómico, el mercado moderno de publicaciones de la *Aufklärung* y de la vejación,

3. (Nota del traductor al francés Olivier Manonni) Alusión al título alemán de la autobiografía de Nadeshda Mandelstam.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

que conoce un éxito arrasador, terminaría en la imposibilidad absoluta si no pudiera reivindicar en sí mismo un modelo sugestivo y eficaz de maduración de la conciencia. Esto aboga por una *Aufklärung* de un nivel más elevado, que surge de la promesa del hecho de que todas las vejaciones sólo son inoculaciones de verdad que, luego de las reacciones de crisis primarias, pondrán a nuestra disposición fuerzas inmunitarias regeneradas y sentimientos elevados y maduros.

Desde este punto de vista, la humanidad constituiría una pirámide de vacunación compuesta de seres completamente vacunados, a medias vacunados y no vacunados. En su extremo se ubicarían, desde el punto de vista del tipo ideal, aquellos para los cuales la transformación completa del narcisismo infantil y religioso primario se ha consumado en el narcisismo adulto y tecnológico del "poder hacer"; digamos, en el encuentro, en personas idénticas, entre los políticos maquiavélicos y los jefes médicos *bon vivants*; en la base, se encontrarían las poblaciones inertes que continúan dependiendo de inmunizaciones que preceden a la *Aufklärung* y la técnica, en la medida en que no degeneren en proletariados depresivos; el centro evolucionaría, en una vasta paleta, como una burguesía de fortuna cognitiva constituida por candidatos al devenir-adultos que, cada uno en su nivel, trabajaría para cambiar la inmunidad primaria garantizada por algunas ilusiones por una inmunidad más madura y técnicamente más poderosa, un proceso que se designa habitualmente con el término de "estudios" o de "formación permanente".

A partir de una visión psicoeconómica, las culturas elevadas y las sociedades modernas aparecen como gigantescos convertidores de narcisismos, que atribuyen a sus miembros las ventajas y los inconvenientes de la pertenencia al grupo. Las fuerzas de cohesión social que actúan en este tipo de sistemas no pueden ser comprensibles más que si se centra la atención en la repartición de la energía narcisista en las comunas, las Iglesias, las corporaciones y las naciones. Las sociedades feudales, por ejemplo, regulan sus narcisismos colectivos representando de modo brillante la majestad real, y admitiendo que los vasallos y sus parientes tengan parte en la irradiación del polo soberano. Pero ciertas instituciones modernas obedecen ellas también a esta regla que asegura la cohesión de sus miembros por medio de la repartición de ventajas narcisistas. No se comprenderá, por ejemplo, qué es un colegio de médicos si no se sabe lo que es una plástica corporativa del narcisismo; los estados-nación modernos no pueden ser comprendidos más que como plásticas políticas del narcisismo –funcionalizan la fanfarronada practicada por medio de la sangre y la cultura (en este contexto, mencionemos accesoriamente la tragedia humana del médico especialista Radovan Karadzic, que se imaginó que era un hombre político, mientras que cualquiera podía comprender fácilmente que estaba predestinado a convertirse en presidente de un colegio serbio de médicos). Del mismo modo, no se puede, desde un punto de vista sistémico, comprender a las Iglesias y los grupos religiosos más que distinguiendo en ellos plásticas de participación e ilusión que abastecen a sus miembros con satisfacciones afectivas y con fuerzas inmunitarias mentales.

Todos esos colectivos exigen de sus miembros un precio por su pertenencia, pero, en tanto que ellos obtienen su éxito de grupo, se recompensan por medio de accesos privilegiados a convicciones y medios de poder que permiten vivir, con una evidencia suficiente, la ventaja de ser ellos mismos.

La modernidad protésica

Las reflexiones desarrolladas aquí, incluso si su forma recuerda mucho a la rapsodia y el esbozo, nos permiten hacer un diagnóstico un poco más preciso acerca del malestar actual en el seno de la cultura tecnológica. Se comprende por qué no se puede dar ninguna respuesta directa a la pregunta por saber, por ejemplo, si la medicina robótica más reciente es todavía "humana"; y se comprende también que, para arrancarle un sentido, haya que dividirla en al menos tres subpreguntas a las cuales se puede dar una respuesta más concreta. Entonces me pregunto, primero: ¿en qué punto del proceso de las vejaciones científicas y de los avatares de las vejaciones aparece, en el origen, una contribución específica de la medicina? Me pregunto luego: ¿de qué manera el malestar causado actualmente por los robots que se utilizan en la medicina refleja la jerarquización típica entre los productores y los consumidores de la vejación tecnológica? Y en último lugar: ¿cómo transformar el inconveniente de ser desclasados por robots en la ventaja de coexistir con robots? Establezco una distinción entre estas tres preguntas, pero me gustaría unir las respuestas en el seno de un mismo camino del pensar.

Lo recordamos: en el esbozo propuesto por Freud sobre la historia de las vejaciones científicas se hablaba de una vejación psicológica; pero en general no se ha atribuido a la medicina ninguna contribución intrínseca a la reconstrucción de los fantasmas antropológicos del centro y de la soberanía. Si la contemplamos mejor, esta representación resulta ser objetivamente no plausible e históricamente falsa. Por poco que uno se quiera comprometer en esta forma especulativa de historia psicodinámica del espíritu, hay que admitir que, desde el comienzo del proceso de conjunto, el factor médico jugó un rol considerable. La vejación cosmológica asociada al nombre de Copérnico no fue la única en poner en marcha el proceso crítico y a imponer al hombre, para retomar las palabras de Goethe, "el hecho de resignarse a la pérdida del privilegio inmenso de ser el centro del universo". Al mismo tiempo que el giro cosmológico, se desplegó una vejación anatómica que hizo del cadáver el verdadero profesor de antropología. Con los grandes actos cumplidos por los primeros anatomistas y sus aliados, los artistas del grabado sobre madera y cobre, el cuerpo humano se convirtió por fin en un cuerpo en el sentido en que lo entiende la física moderna, sujeto a las leyes de la gravedad, de los escalpelos y de la representación en perspectiva. Se podría hablar de una vejación vesaliana. En su despliegue, los anatomistas imponen prácticamente el derecho de hacer abstracción de la dignidad teológica de su objeto; produjeron cortes del cuerpo humano como si fuera totalmente indiferente saber, en su modo operatorio, si ese mismo cuerpo, cuando estaba vivo, había ido a misa, había celebrado la eucaristía y había sido proclamado por sus colegas de la facultad de teología como un templo del Espíritu Santo.

Esta agresión anatómica, de entrada, superó ampliamente el marco de la disputa de facultades. El anatomista y el teólogo se enfrentaban como dos fuerzas

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

antinómicas, en la pregunta capital de la relación entre la naturaleza y la sobrenaturaleza, en lo que concierne al ser humano. Los anatomistas se vieron así conferido, *eo ipso*, el rol del agresor, mientras que los teólogos, naturalmente, el del defensor. Este escenario se ha prolongado hasta nuestros días con distribuciones diferentes; desde hace cuatro siglos, vemos repetirse la misma escena: los agresores naturalistas fuerzan a los defensores de las dimensiones extranaturalistas a refugiarse en enclaves cada vez más modestos. El vencedor se roba toda la puesta; una vez que se pudo plantear la cuestión de la localización del alma bajo la forma de conceptos anatómicos y biológicos, la derrota de la antropología religiosa, metafísica o incluso solamente humanista no era, pasara lo que pasara, más que una cuestión de tiempo. Pero con el paradigma anatómico aparece ya una paradoja fundamental de la comunicación de los tiempos modernos: en los hechos, no es posible ninguna paz entre el orgullo de las nuevas ciencias y el narcisismo de las prácticas de fe cristo-humanistas sin que haya un perdedor, o al menos un participante más afectado que los otros. Cómo explicar al hombre, en efecto, este diagnóstico anatómico: se lo ha cortado en pedazos, pero no se pudo encontrar un órgano del alma. ¿Cómo hacer comprender a los hombres bautizados, que esperan la resurrección, que la disección del hombre exterior no hizo aparecer al hombre interior? Para decirlo con una fórmula más brutal: ¿cómo decir al alma que cree en ella misma y en su salvación que, según los descubrimientos más recientes, no hay alma?

Del lado del agresor, este problema de comunicación permanece soportable hasta nuevo aviso, porque el narcisismo del instructor saca ampliamente su provecho en la transmisión de mensajes deconstructivos. El rol es bastante más difícil de sostener para aquel que debe recibir la vejación; si se cierra a los elementos nuevos que tiene que conocer, pierde el vínculo con el nivel actual del arte; si se abre a las nuevas evidencias, le es preciso aceptar efracciones en su sistema inmunitario cognitivo. En tanto que el sistema de creencia supranatural tiene en la política de las ideas un poder idéntico al que detentaban las iglesias de los siglos XVI y XVII, lo que viene naturalmente a la mente es una estrategia de contraataque: en un pase de magia, se diaboliza al instructor naturalista. Si el defensor, en el transcurso del tiempo, se convierte en demasiado débil para poder diabolizar al agresor, no queda otra solución que el repliegue en orden. Hoy sabemos que este repliegue puede desplegarse a lo largo de varios siglos. En él, los atacados defienden su orgullo y se rehúsan a convertirse en pacientes de la *Aufklärung* –se rehúsan a la vacunación cognitiva forzada. Pero tan lejos como puedan llegar los movimientos de repliegue del orgullo religioso, el punto de fuga de todos los movimientos de repliegue se sitúa, en todo caso, más allá de la afirmación narcisista de sí mismo. Porque para los atacados, lo que se impone en último lugar a partir de la vejación es la demostración del alma. Es el alma lo que autoriza a decir: soy vejado, por lo tanto soy. Se podría dar a esta evidencia el nombre de cogito traumatológico. Este descubrimiento, sin embargo, sólo es instructivo para el ser humano en un fondo de depresión: se aprehende a sí mismo cuando degusta hasta la borra amarga el cáliz del inconveniente de existir. Esto lo hace salir de todos los sistemas religiosos constituidos. El matemático y filósofo francés Blaise Pascal fue uno de los primeros en haber discernido un lazo profundo entre la dignidad y la debilidad del ser humano. Según él, el hombre es la más débil de las criaturas –es un junco que se quiebra fácilmente, pero un junco que piensa. Si se profundiza todavía más la reflexión de Pascal, deberíamos desembocar en esta frase: el hombre es *in extremis* una herida, pero una herida que se conoce a sí misma. En esto se manifiesta un concepto de la dignidad humana situado más allá del narcisismo triunfante en sus ciclos de vejación y reparación. Lo que hace la dignidad del hombre, desde un punto de vista filosófico, no es que el hombre se pueda sentir bien bajo la protección de ilusiones de integridad, primarias o regeneradas, sino el hecho de que viva con el riesgo de ver fracasar su ilusión vital. Así se dibuja desde el siglo XVII una antropología trágica en la cual se expresa un orgullo sin orgullo como último horizonte de la dignidad humana. Pero anticipo así mis reflexiones para la conclusión; volvamos a mi argumento sobre el rol de la medicina en el ataque cientista contra el escudo de ilusión de la humanidad de los tiempos modernos.

Con la vejación anatómica del siglo XVI, la existencia psicosomática del ser humano fue integrada en un proceso de objetivación que progresa inexorablemente. En este proceso, la imagen del cuerpo humano fue modelada según el cadáver, y la del cadáver según la máquina. Cuando dos dimensiones son idénticas a una tercera, ellas son idénticas una a la otra; por medio del cadáver se extrae, a propósito de la equivalencia entre el hombre y la máquina, otras consecuencias que se expresaron en el materialismo francés del siglo XVIII, más precisamente en La Mettrie, y que se desplegaron en el naturalismo de los siglos XIX y XX.

Existen buenas razones epistemológicas para preguntarse si lo que Freud llamó la segunda y tercera vejaciones, la vejación biológica y la vejación psicoanalítica, no son en el fondo vejaciones que se desprenden de la teoría de la máquina. Porque la teoría darwiniana bosqueja el retrato de la evolución como si fuera una construcción automática de máquinas animales; el inconsciente freudiano presenta todas las cualidades de una máquina biopsíquica que cumple el rol de transformador entre flujos de energía y simbolizaciones. Incluso la vejación que se supone primera, la vejación cosmológica, tiene un sentido latente en el plano de la teoría de las máquinas: según ella, la Tierra ya no aparece más como una escena de gracia en la cual Dios se habría revelado a los hombres, sino como una dimensión excéntrica en un sistema de gravitación astrofísica que, pese a que lo veamos, no se interesa para nada en los hombres. La Tierra también habría sido, de este modo, relegada, después de haber jugado el rol de una instancia central teatral y narcisista, al rango de elemento subalterno de un sistema solar.

Si existe efectivamente una vejación global del hombre de los tiempos modernos, vejación que depende de la teoría de las máquinas –y, en superficie, todo parece abogar a favor de este diagnóstico– tenemos una buena razón para interrogarnos acerca de los motivos científicos e históricos de la irrupción y del desarrollo irresistible de esta fuerza vejatoria.

A esta pregunta, la respuesta siempre cardinal reside en la fórmula de Bacon: el saber es poder. Esta frase, citada con demasiada frecuencia, pierde su trivialidad aparente desde el momento en que se comprende lo que efectivamente afirma: el conocimiento

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

acerca de las máquinas es el poder. Entonces, el término *Aufklärung* designa esencialmente la construcción de máquinas y, luego, la utilización de máquinas oponiéndose a la simple naturaleza, vinculada con su utilización contra seres no instruidos y desprovistos de máquinas. A esto corresponden todas las tentativas típicas de los tiempos modernos por adquirir poder a partir de un saber mecanicista: en la construcción de máquinas estatales en Thomas Hobbes, en la construcción de máquinas para el trabajo en James Watt, en la construcción de máquinas de verdad en Leibniz, en la construcción de máquinas para la belleza en la ópera barroca y la vida de la corte, en la construcción de máquinas para educar en el caso del liceo jesuita, en la construcción de máquinas militares en el caso de los ejércitos permanentes del absolutismo, en la construcción de máquinas de identificación de personas en las policías de los estados modernos, en la construcción de máquinas de salud en los hospitales de los tiempos modernos. En la economía de saber del siglo XVII se cumple el pasaje brutal del modelo retórico del poder de disposición de signos al modelo del poder técnico de la construcción de máquinas.

¿Pero quién es el que insufla a la idea de máquina energías constructivas tan poderosas, y quién dirige hacia ella esperanzas humanas tan elevadas? Me parece que la respuesta a esta pregunta se relaciona con el esfuerzo insuperable del espíritu de los tiempos modernos por salir de la prisión metafísica en la cual los seres humanos se ven forzados a considerarse como criaturas de Dios. En la voluntad de construir máquinas –o más generalmente, en la voluntad de practicar diversas artes– se manifiesta una rebelión global de los hombres modernos contra la restricción que les impone la heteronomía teológica. Sobre la base de todos los impulsos constructivistas de los tiempos modernos, nos negamos de ahora en más a figurar como una parte receptora y sufriente de este mundo. De hecho, bajo el reino de la metafísica, el universo se articula en base a dos elementos: el reino de la Naturaleza y el reino de la Gracia. En razón de su doble ciudadanía en estos reinos, el hombre es doblemente sujeto, primero como criatura en el todo natural, en la medida en que tiene que ver con el dios de lo regular, y luego como receptor de carismas o dones de la Gracia, en la medida en que tiene que vérselas con un Dios que hace excepciones. Tanto en un reino como en otro, el hombre se descubre a sí mismo como un ser pasivo y una fuerza subalterna. Si quiere hacer estallar esta posición heterónoma y convertirse él mismo en un candidato soberano a sus actos, debe a todo precio intentar escapar de la alternativa entre la Naturaleza y la Gracia. Aparece, en el espacio del ente, una tercera dimensión que sale de dicha alternativa ontológica: la máquina, el artificio, la obra humana. Entre el reino de la Naturaleza y el de la Gracia se abre una división al principio casi imperceptible: el pequeño dominio de las herramientas, las obras de arte, las máquinas. Y es evidente de inmediato que todas ellas, por poco seriamente que se las examine, no fueron producidas por Dios en los seis famosos días de la Creación, y que el propio Dios no las dejó caer graciosamente del cielo en avanzadas tardías y milagrosas a través de una naturaleza regulada. Desde fines del siglo XIV corría en las ciudades europeas, entre los artesanos, los mercaderes y los artistas, un rumor fantástico que no podía más que electrizar a los más inteligentes y a los más fuertes: la máquina, el artificio, el cálculo son la chance del ser humano. Hacia 1450, el mayor pensador de la Baja Edad Media, Nicolás de Cusa, retoma este rumor profano y redacta el texto más poderoso de inicios de los tiempos modernos acerca de la fuerza creadora del intelecto humano: *Idiota. De mente*, "Discurso profano acerca del espíritu". Y de hecho, observamos en el inicio de los tiempos modernos, entre los europeos más inteligentes, una inquietud que llevará a una doble emigración fuera del viejo mundo. Entre los primeros inquietos, unos emigran al Nuevo Mundo franqueando el Atlántico, pasan a las dos Américas, en donde la naturaleza misma parece tan abierta como en una nueva mañana de la Creación, liberada de la sujeción y del pecado original de la vieja Europa; emigran hacia el más allá trasatlántico donde los europeos esperan, desde entonces, poder recomenzar de cero una vez más. Pero aquellos que no emigran tampoco se quedan en el lugar: emigran, abandonando su antigua pasividad, hacia el tercer reino, el reino de las máquinas y los artefactos. Emigran, por así decirlo, hacia el progreso. En su seno se puede dar un giro tanto frente a la Naturaleza como frente a la Gracia, y hacer aparecer en el mundo, a partir de la capacidad humana, lo nuevo, lo libre, lo específico.

La ciencia de la máquina es el poder. El poder es la capacidad de provocar algo que no se revela en la antigua Naturaleza y que no ha sido conferido por la Gracia, sino que hay que ponerlo a cuenta, sin duda, del ser humano, en tanto que arte, técnica, estrategia, máquina. El reino de la capacidad es el elemento del hombre de los tiempos modernos. Su época está colmada por un acontecimiento único: una monstruosa emigración inmóvil, una excursión al tiempo de los artificios. El espíritu europeo del arte, de la ingeniería y de la medicina consuma así una avanzada en el reino de las máquinas y los medios, de las obras y las operaciones. En él se encuentra concretamente la voluntad de libertad de los hombres de los tiempos modernos.

Nos enfrentamos de este modo a una asombrosa inversión de nuestro supuesto inicial: más acá de todas la vejaciones inflingidas por la máquina, se encuentra la satisfacción insuperable que ofrece la facultad de poder construir máquinas. Sin embargo, el fenómeno de la vejación la sucede inmediatamente, porque la satisfacción que inspira la competencia de construir máquinas no puede, por naturaleza, aparecer en el seno de las poblaciones modernas más que bajo la forma de reparticiones fuertemente asimétricas. Detrás de aquel que posee la capacidad llegan, primero y ulteriormente millares, decenas de millares de otros que no la tienen. La historia del espíritu de los tiempos modernos se desarrolla ineluctablemente hasta convertirse en un drama sadomasoquista entre las fracciones de la cultura que fabrican máquinas y aquellas fracciones que no las fabrican, entre las raras que en un primer tiempo acceden a dicha capacidad, y las innumerables que reciben, de buen o mal grado, la capacidad por parte de aquellos que disponen de ella.

El resto, son problemas de transferencia, los avatares del narcisismo. Vemos entonces desarrollarse una suerte de enlazamiento tan delicioso como portador de violencia entre ingenieros y no ingenieros, entre artistas y no artistas, entre empresarios y no empresarios, entre cirujanos y no cirujanos. A este campo también se ha agregado, recientemente, la relación entre el *sponsor* y el *no sponsor*. Desde esta óptica, los

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

tiempos modernos toman la forma de una revolución cultural global que tiene la calidad de un drama sadomasoquista. En este drama, la sociedad, que no tiene demasiadas capacidades, es colonizada por un desembarco de detentores de facultades superiores. Es preciso para ello grandes ejércitos de docentes y ofensores. Una historia coherente no se puede formar a partir de estos juegos tensos más que desde el momento en el que se llega a convencer a las mayorías pasivas de que tienen una chance de apropiarse ellas mismas del sadismo de la capacidad propia de las minorías activas, y entonces de formar parte, ellas también, del bando de los ganadores.

La idea moderna de educación juega el rol de amortiguador entre las partes: transforma el odio hacia los activos, en posición de atacar, en admiración y en imitación. El culto del genio, como puesta en práctica del amor-odio entre el creativo y su receptor, encuentra aquí su lugar sistémico. Pero lo que aparece hoy como un reclamo hacia las nuevas tecnologías, como un marketing de visiones y política de las ideas, no es, la mayor parte del tiempo, más que una puesta en escena tentativa en el teatro sadomasoquista de la construcción permanente de máquinas; esos elementos regulan la recepción de dicha construcción a través de un público incapaz de saber de antemano si llegará o no, con las últimas representaciones actualizadas, a tener o no una parte justa de goce. En lo que concierne a las zonas con alto equipamiento tecnológico del mundo industrializado, se puede afirmar que las poblaciones consumidoras y aprendices han seguido, paso a paso, después de una duda inicial típica, las invitaciones de la construcción de máquinas y su progresión por oleadas. La modernidad es antes que nada la historia de la recepción y popularización de la competencia en materia de construcción y utilización de máquinas.

El malestar que sufre la cultura de alto nivel tecnológico se puede entonces deducir de la historia de las máquinas; su principal motivo es el hecho de que la doble negación de la Naturaleza y la Gracia nos da la impresión de que el mundo tradicional en su conjunto comienza a convertirse en ajeno. Una cultura que jugó su chance en la construcción de máquinas no debería asombrarse constatando la alineación técnica del mundo.

Por supuesto, la modernidad integra también el retorno romántico a la Naturaleza y el retorno neorreligioso a la Gracia; pero ambas reacciones no pueden cambiar nada para nosotros desde el momento en que un mundo construido artificialmente se nos hace ajeno. Porque la modernidad es resultado de la voluntad de producir del artefacto, y ésta no se evidencia en ninguna parte mejor que en la medicina moderna. Opera natural y conscientemente en el espacio, que no es ni Naturaleza ni Gracia. Ni las curaciones milagrosas ni la confianza en la *natura sanat* (confianza que supone que la curación es posible sin ninguna operación) permiten a los médicos y a los pacientes llegar al fondo de las enfermedades y las debilidades. Existen por cierto curaciones de carácter irracional, es verdad que la naturaleza también se cuida por sí misma, y sería de cierto tupé no asombrarse de que los hombres, en general, tengan la capacidad de reconquistar su salud perdida; pero la oportunidad específica del hombre de los tiempos modernos se revela solamente en el momento en que entramos en el tercer campo, el campo técnico. Si la mayor parte de los consumidores de tecnologías médicas más recientes experimentan, a pesar de todo, una cierta inquietud, es porque estas tecnologías se ubican abiertamente, quizás demasiado abiertamente, en la perspectiva de la máquina.

Las máquinas son, por naturaleza, prótesis, y en tanto que tales, están hechas para completar y reemplazar a la primera construcción de máquinas, la que ofrece la naturaleza, por una segunda construcción surgida del espíritu de la técnica. Hay que estar alerta y no entender por "prótesis" solamente a los sucedáneos primitivos de los órganos ya terminados. Por el contrario, la naturaleza de la protésica quiere que sustituya órganos más imperfectos por máquinas más eficaces. La calidad ofensiva de estos reemplazos aparece en el momento en que se hace abstracción de las prótesis reparadoras y que se considera a las prótesis expansivas como las prótesis determinantes. La protésica pudo comenzar, sin duda, como inclusión o adjunción de cuerpos extraños al cuerpo humano; pero no alcanza su objetivo más que en el momento en que crea cuerpos de extensión que no solamente reparan al viejo cuerpo, sino que aumentan sus capacidades y lo transfiguran. Desde este punto de vista, los inválidos son los precursores del hombre del mañana. No es por casualidad que el más intenso entre los genios del poder de los tiempos modernos, Napoleón, haya erigido por primera vez un monumento a los inválidos. Después de esto, sólo faltaría una catedral a las prótesis y, pensándolo bien, el universo tecnológico moderno constituye esta suerte de catedral. ¿No somos acaso los habitantes de un monumento protésico global en el cual, felices inválidos, nos creamos constantemente nuevos complementos? ¿Y no vivimos acaso el mundo como si fuera una gran clínica, una comuna telemática? La modernidad protesiológica trabaja con obstinación en extensiones operativas, sensoriales y cognitivas del cuerpo, que se nos aparecen como milagros sin milagro, y como naturalezas al margen de la naturaleza. Todas caen en un espacio técnico que nos es ajeno y nos hacen sentir las frías consecuencias de nuestra emigración al tercer dominio. Todas las categorías de la ajenidad aparecen en la realidad clínica: los cuerpos ajenos, bajo la forma de prótesis mecánicas o electrónicas; los órganos ajenos, bajo la forma de máquinas naturales transplantadas o como aloplastías enteramente sintéticas; el movimiento ajeno bajo la forma de la locomoción electromóvil o robótica; la rítmica ajena como sustituto técnico de la emisión de frecuencia vital en las endoprótesis activas del tipo del marcapasos; el sueño se vuelve ajeno por medio de la ayuda de anestésicos; las emociones se vuelven ajenas cuando se provocan con drogas psicotrópicas; la cognición se hace ajena por medio del *neurodesigning* y la manipulación neurolingüística; los ojos se vuelven ajenos por medio de aparatos ópticos invasivos o no invasivos que permiten ver en la vieja penumbra del cuerpo; los embarazos se convierten en ajenos a través de las prótesis placentarias y los úteros artificiales. La protésica practicada hasta aquí no ha sido sobrepasada más que por el avance de la genética, que permite a los hombres conquistar el poder de dar órdenes biológicas; vemos perfilarse aquí, en el horizonte, criaturas vivientes ajenas y tecnógenas. En su extremo, estas prácticas tienen, de aquí en más, un efecto retroactivo masivo sobre los habitantes del medioambiente técnico; hacen necesaria una ontología de las realidades protésicas. La embestida actual sobre la virtualidad

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

encubre indiscutiblemente la exigencia de una ontología del ser y de la apariencia técnicos. Es cierto que se siente el privilegio ontológico de nuestro primer cuerpo individual, en todas partes y de manera vital; pero está abolido, tanto en los hechos como en las tendencias, en la medida en que hacemos pasar una parte cada vez más importante del cuerpo natural hacia el cuerpo de expansión técnica. Los cuerpos extendidos nos abastecen por la evidencia del hecho de que estaremos aventajados en tanto que nos convirtamos en máquinas.

La humanidad y su compromiso histórico

Para concluir, quisiera decir unas palabras sobre la vida humana en el espacio técnico, y recordar, con un nuevo matiz, la fórmula muy conocida de Arnold Gehlen, que habla del "alma en la era de la técnica". Como regla general, no estamos habituados a establecer una relación entre el concepto de "era" y los estados del alma, porque nuestra atención histórica se detiene, antes que nada, en los grandes acontecimientos y en las fuerzas que marcaron épocas en el plano político, religioso o artístico. Pero evidentemente toda historia humana siempre es, también, la historia de las relaciones psíquicas, y se piensa en sus virajes y sus transiciones cuando se habla de lo humano, de la amenaza que hacen pender sobre él las fuerzas alienantes, y de la manera en la que se defiende de dichas fuerzas. Por analogía con la división histórica estandarizada entre la Antigüedad, la Edad Media y los tiempos modernos, quisiera presentar aquí, sin aportar otros argumentos o pruebas, la tesis según la cual el dominio fenoménico de la *psiqué* conoce, él también, tres edades o eras: una Antigüedad animista, una Edad Media subjetivista y una Era Moderna asubjetivista o maquinista. Se puede interpretar esta sucesión de tres estadios de lo psicológico como una historia de la desustancialización progresiva o, si se quiere, de la funcionalización y la nihilización del alma. El movimiento que lleva del animismo al subjetivismo y del subjetivismo al maquinismo provee la matriz de todos los episodios acaecidos en la historia de las vejaciones narcisistas de la humanidad. Muchos elementos se pronuncian a favor de la idea de que, en cada individuo contemporáneo, toda la sucesión temporal se presenta en una abreviación biográfica singular. Por lo tanto, tenemos el derecho de suponer que en cada hombre moderno se disimulan dos predecesores vejados: un animista vejado que proviene de la época arcaica del alma, que fue negado en los comienzos de las civilizaciones elevadas por una reformación subjetivista y personalista del dominio psíquico; y un personalista ofendido, obligado a observar desde el comienzo de la era técnica que fue superado por los conceptos asubjetivistas y maquinistas de la *psiqué*. En cada individuo moderno, podemos esperar encontrar, de entrada, un cierto gusto por el retorno de lo superado, si no una propensión latente a aliarse con la Antigüedad y la Edad Media contra los tiempos modernos. Sólo el modelo de las eras, utilizado como telón de fondo, permite explicar el fondo del concepto de lo humano. Humana, en primer lugar, es la atención que lo nuevo presta a lo antiguo después de su victoria. En un primer momento, la humanidad sólo fue el compromiso histórico entre el personalismo y el animismo, después de la victoria del primero sobre el segundo. Es la razón por la cual aprehendemos al humanismo como nuestra antigua herencia, y éste aparece de modo doble, como humanismo grecorromano y como humanismo cristiano. El hombre humano victorioso de esa Edad Media personalista pudo salir de su confort profesando la idea de que nada de lo que es humano le es ajeno. Esto equivale a decir que incluso en el régimen personalista que gobierna las civilizaciones altamente avanzadas y las relaciones entre Dios, alma y mundo, hay que integrar y aceptar ciertos motivos animistas, motivo cuya superación constituía igualmente, en la evolución, el destino de la vanguardia de la humanidad de aquella época. La humanidad, en su origen, aparece como un humor de civilizaciones altamente avanzadas en una relación con lo que, en nosotros y en nuestros vecinos, no depende tanto como eso de la civilización altamente avanzada. El humor humanista consiste en rebajar el tiempo presente hacia un pasado superado, pero todavía no desaparecido. Hay que preservar el arcaísmo interno tanto como la cosa sea posible. Si ciertos cirujanos llevan amuletos, es humano no burlarse de ello. El personalismo metafísico no está desprovisto de humor más que allí donde su sustancia está en cuestión: donde se cuestiona la supremacía incondicional de la ética y de la ontología monoteístas sobre las costumbre politeístas; de éstas, uno se ve forzado a hablar como de atrocidades inadmisibles.

Al estudiar la historia antigua de la religión, uno se puede convencer del hecho de que, para la humanidad, la transición hacia imágenes de mundo y actitudes de creencia personalistas y monoteístas representó una crisis que se cobró numerosas víctimas, y que ha dejado por todas partes animistas vejados. En nombre de la paz interior, la nueva formación psíquica tenía a su disposición fórmulas de reconciliación con necesidades animistas. Desde un punto de vista psicohistórico, el humanismo es un semianimismo, y en consecuencia el compromiso entre la Edad Media espiritual y la Antigüedad espiritual. El universo católico, con su culto de los santos, de la Virgen, del Sagrado Corazón, y con su atracción por las místicas radicales, sólo puede ser comprendido si se tiene en mente el hecho de que la misión del milenario católico, en la historia de las religiones, fue acomodarse con la parte animista insuperable e integrarla. Me parece plausible considerar como un compromiso análogo la crisis de transición actual entre la Edad Media personalista y la civilización verdaderamente moderna y técnica.

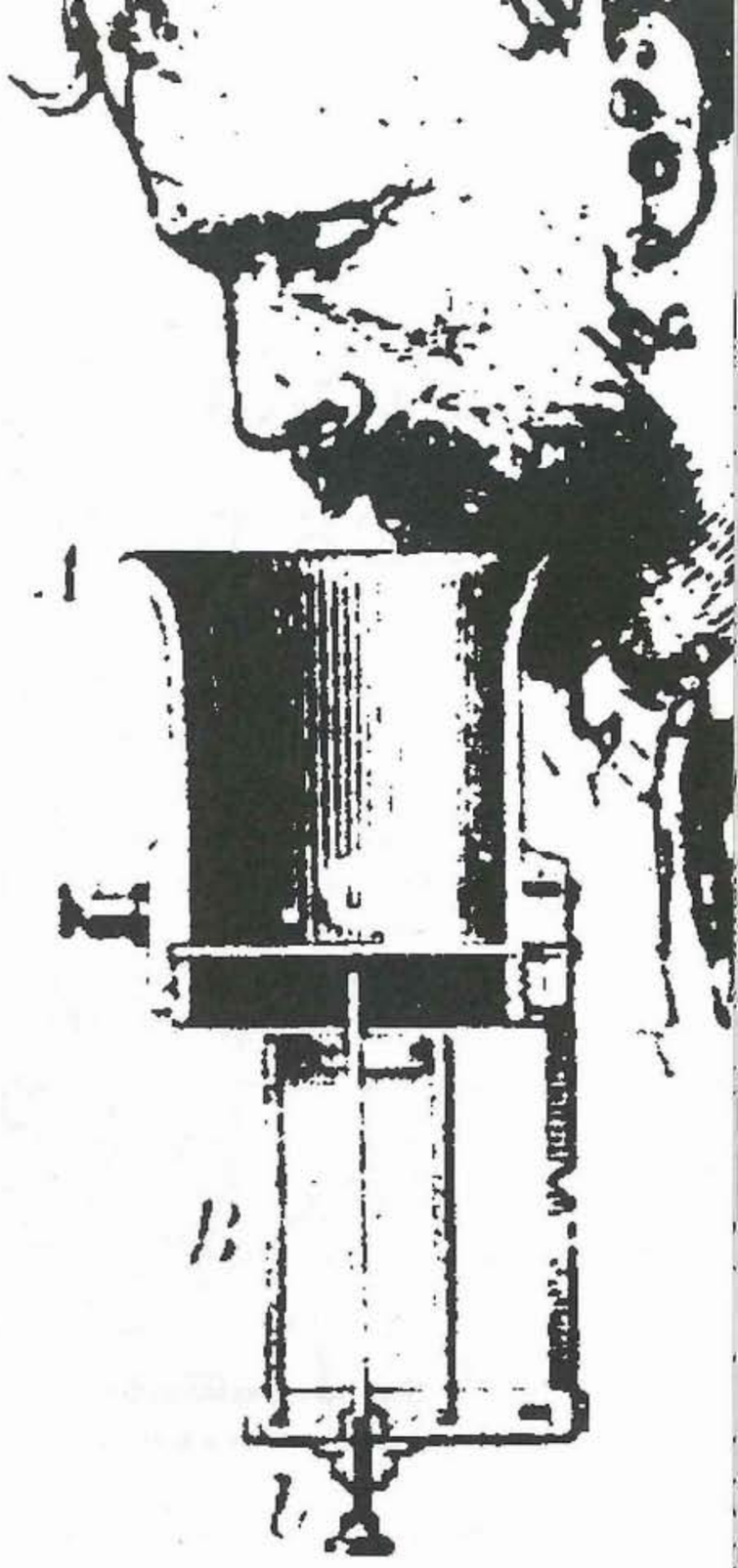
Los resentimientos contra la técnica no llevan más allá de la constitución de subculturas pobladas de desclasados, con sus mistificaciones típicas para ese tipo de medios espirituales; sufren de una doble moral difícilmente evitable: pensar en términos pretécnicos y vivir técnicamente. Aquel que cree en el potencial humano no puede ahorrarse el trabajo de un compromiso histórico renovado. Este último se debe articular de modo doble, bajo la forma de un equilibrio entre el maquinismo y el personalismo, por un lado, y entre el maquinismo y el animismo, por el otro. Para adquirir una practicabilidad humana, la ontología maquinista dominante debe liberar una potente idea de educación. No puede ahorrarse el aprendizaje de pensar de una manera más compleja, aumentada por una dimensión psicohistórica completa respecto de sus predecesores de las civilizaciones altamente avanzadas. El personalismo judío,

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

el platonismo cristiano y el humanismo cristiano llegaron hoy a endosar situaciones reaccionarias. El término "reaccionario" designa una posición desde la cual uno no puede más que protestar, pero no hacer avanzar el pensamiento. El humanismo clásico, llegado al mundo como asistencia del personalismo para el animismo humillado, hoy está agotado; mejor aún, él mismo está humillado y empujado a la defensiva. La mediación superior sólo puede ser cumplida, de aquí en más, desde la modernidad maquinista: ella se ve forzada a proclamarse como la oportunidad superior. Hay que convertirse en tecnólogo para poder ser humanista. De una tecnocultura que quiere ser más que una barbarie pragmática triunfante se exige sobre todo dos cosas: la educación psicológica y una facultad de transposición cultural. Los matemáticos deben convertirse en poetas, los cibernéticos en filósofos de la religión, los médicos en compositores, los expertos en informática en chamanes. La humanidad nunca fue otra cosa que el arte de crear transiciones. Cuando los polos están alejados unos de otros, el arte se convierte en raro y la barbarie en verosímil. Si los hombres son animales que fabrican máquinas, todavía son más criaturas que producen metáforas. Si se llegara a integrar a las máquinas inteligentes del porvenir en relaciones semianimistas con los humanos, no habría que temer ver al hombre forjar una amistad con su compañero robot. La misión de nuestro tiempo es desarrollar un humor posmoderno que permita a los cibernéticos tener relaciones amistosas con los cardenales, los mullahs y los sacerdotes vudúes. ¿Por qué los hombres que construyen satélites, que descifran el genoma, que transplantan tejidos de las meninges no estarían a la altura de comprender que, bajo ciertos puntos de vista, todavía es sensato considerar al hombre como la imagen de Dios, como el vector de derechos inalienables y como médium de ancestros influyentes? Esto podría contribuir al compromiso histórico entre el maquinismo y el personalismo si, en Baviera, la colocación de crucifijos en los laboratorios informáticos y las salas de operaciones se convirtiera en obligatorio, y poco importa lo que digan las almas muertas de Karlsruhe[4]. Pero incluso si los robots, en la era técnica, han persuadido al alma de que no puede ser aquella por la que se toma, queda al alma desustancializada el orgullo de sufrir discretamente esta vejación. Su preocupación es su prueba de existencia. En la cumbre de la modernidad maquinista se repite, en ciertos individuos, el nacimiento de la humanidad a partir del saber de la vulnerabilidad de la vida.

[Traducción de Margarita Martínez]

4. (Nota del traductor al francés, Olivier Manonni) Alusión a una sentencia del tribunal federal de Karlsruhe que, en 1995, otorgó la razón a algunos padres que habían elevado un pedido para que se sacaran los crucifijos de las aulas en Baviera.





Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Ingrid Sarchman

Posthumanismo y vanguardia: una particular combinación xulsolariana

"Otra mejora, muy plausible por tantas razones,
sería la de conseguir desarrollar larguísimos brazos,
como sostén de paracaídas, o mejor alas,
y para facilitar trabajos varios.
No se puede negar que el deseo de volar,
Aunque sea en chico,
como se camina o se nada,
es casi instintivo ya en el hombre"[1]

Una aproximación a las vanguardias históricas

No son pocas las líneas escritas sobre las vanguardias de la década de 1920. Incluso, identificarlas con un número es casi arbitrario, no sólo porque no corresponden estrictamente a los diez años que van hasta 1930 sino porque el germen de lo que ellas definen ya había empezado, por lo menos, a comienzos del siglo XX, y sus reverberaciones seguirán manifestándose hasta nuestros días. De todas maneras, a la luz de la historia, era necesario ubicar este movimiento artístico-intelectual en cierto momento, y en este lugar deberían coincidir ciertos elementos aglutinantes, nudos que le dieran entidad a un tipo de lógica que cuestionara lo anterior y permitiera entender los movimientos posteriores.

La vanguardia de los '20, en líneas generales, se constituyó como un movimiento que obligó a redefinir la esfera artística y en consecuencia lo producido como tal, pero además propuso una revisión de lo que dejaba por detrás. Y esto implicaba no sólo a la obra de arte sino también al artista. Estos movimientos quedaron relacionados con un tipo de acción que instaba a repensar el contexto en el cual surgían y los objetos contra los que se constituían. Al fin y al cabo el arte burgués no fue más que un modo, hegemónico, de plantear un tipo de lógica social, un *saber hacer* que se definió a costa de que un cierto elemento se *le* rebelara, se manifestara como divergente.

El segundo punto que vale la pena resaltar es la dirección que supuestamente indica. En ese sentido debería cuestionarse si aquello contra lo que, en principio, se manifestó quedaba *por detrás*. En todo caso, podría afirmarse que las vanguardias se han inscripto en el relato histórico como aquello que *hablaba de la historia*, no porque la hubiera superado sino porque la delimitaba. Su surgimiento demarcó las líneas sobre las cuales se definió la inteligibilidad de una época.

Las vanguardias estéticas se definen como resistencia, excepción, singularidad, etcétera, todas ellas como críticas a la institución, pero que justamente por eso dicen algo sobre ella. La teoría crítica se erige antes sobre el reconocimiento que sobre la negación de lo que cuestiona. Por otro lado, esta definición también asume que la obra de arte en la modernidad se ha constituido entre dos ejes, el que la exceptúa del pensamiento científico y el que la inscribe en los saberes de la época.

Desde la perspectiva de Peter Bürger los movimientos históricos de vanguardia tienen en común que no se limitan a rechazar un determinado procedimiento artístico sino que *rechazan el arte de su época en su totalidad*, y por eso mismo verifican una *ruptura* con la tradición en general[2]. Surrealismo, Dadaísmo y la vanguardia rusa posterior a la Revolución de Octubre definen este movimiento de impugnación a la estética burguesa que le impone a la obra de arte no sólo una función específica sino que le prescribe un canon de estilo. Al respecto, el autor señala que *un rasgo característico de los movimientos históricos de vanguardia consiste, precisamente, en que no han desarrollado ningún estilo*"[3]. Dos conceptos presentados por Bürger ayudan a comprender esta posición, por un lado la idea de extrañamiento, como aquella que sacando al objeto de su contexto habitual permite concebirlo desde una nueva perspectiva, original y desnaturalizada (convengamos en que la desnaturalización es el procedimiento por excelencia de las vanguardias), y por el otro, como su correlato, la idea de shock por parte de los receptores. En todo caso, las expresiones de vanguardia coinciden en desnaturalizar aquello que el imaginario de la modernidad, sus máquinas y *la máquina*, habían constituido como la imagen *per se* de la historia de la humanidad de los últimos siglos.

No es casual que el germen de las vanguardias pueda avizorarse a comienzos del siglo XX y se haga manifiesta en la época de entreguerras. La década de 1920, aunque sus antecedentes ya se manifestaran a fines del siglo XIX y comienzos del XX, se constituye como una bisagra privilegiada que mientras da cuenta de lo ya acontecido no puede dejar de *denunciar* lo que se viene. Sólo desde esta perspectiva es que adquieren verdadero sentido las producciones artísticas. En su dimensión política, como denuncia

1. Xul Solar. "Propuestas para una vida futura. Algo semitécnico sobre mejoras anatómicas y entes nuevos", en revista *Lyra* n° 5, Buenos Aires, 3er y 4to trimestre, 1957.

2. Peter Bürger. *Teoría de la vanguardia*. Barcelona, Editorial Península, 1987 [1974], página 54.

3. *Ib-ídem*, página 56.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

o como advertencia, no pueden (y no deben) seguir ocupando una esfera por fuera de su momento histórico. Si la época clásica había relegado la obra de arte a una esfera autónoma, son las vanguardias como movimiento histórico político, antes que meramente estético, aquellas que reclaman *reingresar* en la historia social. Y si bien son discutibles los niveles de intervención, los mecanismos de extrañamiento y de shock respectivamente van en esa dirección.

En todos los movimientos se advierte un mecanismo singular de denuncia y resistencia. Denuncia contra los excesos de la máquina moderna, advertencia contra las consecuencias de la desmesura del aparato productivo. Desde ambas direcciones el problema confluye en suponer al progreso como neutral e inevitable. Esta posición crítica contra el progreso inexorable y las consecuencias evidentes de este pensamiento en las primeras décadas del siglo XX pueden rastrearse también en los trabajos pesimistas de los teóricos de la Escuela de Frankfurt. En el libro *Teoría estética*, Theodor Adorno argumenta que en el capitalismo tardío no hay posibilidad que el arte salga de su autonomía y tenga una función social crítica ya que cuando intenta constituirse como acto comprometido el mismo sistema lo capta para sí. De manera que la crítica estética debe ser ese lugar que por medio de lo que él denomina *categorías llave*, en el caso de la Escuela de Frankfurt son el marxismo y el psicoanálisis, permita acceder a los fenómenos por medio de la interacción del sujeto con el objeto. En definitiva se trata de construir constelaciones donde el particular concreto (el objeto artístico en este caso) reúna y revele en sí la totalidad de la experiencia vital.

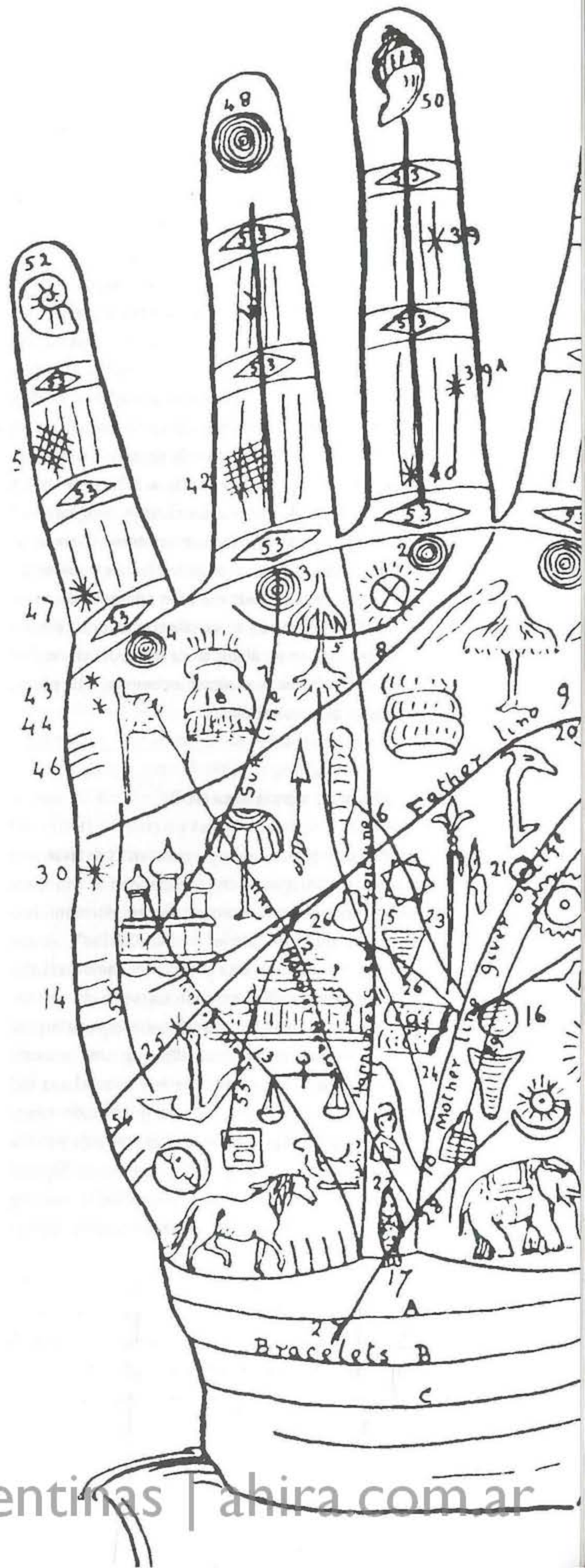
Y sin embargo... Xul Solar

Si todo lo anteriormente dicho sobre los movimientos estéticos de comienzos del siglo XX es cierto, entonces la obra de Xul Solar debería estar inscripta en ellos, por lo menos podría suponerse que son esas cuestiones las que aparecen en ella. Sin embargo, no todo es tan sencillo al intentar inscribir esa obra en los términos anteriormente propuestos. En primer lugar porque las relaciones entre arte y condiciones materiales no quedan tan explícitamente expuestas. El problema reside, de aquí en más, en la pregunta por estas condiciones más que en la elaboración artística.

Podría suponerse que un arte comprometido políticamente, cualquiera sean estas circunstancias, instaría a plantear un modelo de existencia que cuestionara el anterior instalando nuevos modos de configuración social. Las vanguardias rusas, anteriormente citadas, van en ese sentido. Pretender que el artista tome "las armas" de su trabajo y equiparar pincel de lienzo con pincel de pared constituye, por lo menos, en primera instancia, un real movimiento hacia las bases materiales.

Lo que aparece "trastrocado" en Xul Solar, o puesto en cuestión, es su concepción de estas bases. Antes de propiciar una revolución a nivel material en su obra existe un movimiento que apunta más a las "alturas". No se trata de revertir el sistema capitalista, nada de eso aparece en sus representaciones, sino de tomar el material existente, el propio, el cuerpo y la ciudad, para proyectarlos en sus máximas potencialidades. Si hay algo que caracteriza a sus cuadros, pero también a sus escritos, es la certeza de que la transformación debe partir del propio pensamiento para luego reverberar en su entorno. Cuerpo y ciudad, órganos, extremidades y ladrillos configurando una nueva subjetividad. Queda claro que en este contexto decir "nuevo" o "viejo" lleva inevitablemente a equívocos. Porque vanguardia, al estilo xulsolariano, no sólo supone una transformación de las condiciones materiales, sino que implica, además, pero especialmente, postular una nueva concepción de hombre, cuerpo, lenguaje y entorno. La razón, fundamento y base del edificio moderno, pasa a ser una palabra que nada puede decir acerca de las relaciones entre estos términos. El mundo se reconstituye a partir de nuevos lazos, nuevos contornos. Harán falta nuevos materiales para configurar un nuevo tipo de espacio y relaciones entre los términos.

Y es en este punto donde la irreverencia de las vanguardias y el trastrocamiento del pensamiento lineal confluyen en la figura de Xul Solar. Y lo hacen desde un lugar doblemente complejo. Porque si, por un lado, las vanguardias, por su propia definición, se constituyen como modos de poner en jaque no sólo al discurso de la Razón, sino que, en el mismo gesto, cuestionan



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

el proceso artístico desde sus bases, el movimiento xulsolariano cuestiona incluso los cuestionamientos. Se plantea, aunque no lo haga explícitamente, un modo de representación y percepción que modifica las certezas, aun aquellas que cuestionaban el orden establecido. Los modos son diversos, pero especialmente porque el origen de su pensamiento no se plantea inicialmente corrido de algún centro. Es, desde su origen, una mirada nacida de ojos que miran desde un punto de partida que, tal vez, ni siquiera tenga centro. En Xul, la cronología no cuenta del mismo modo en que las líneas rectas carecen de sentido. Lo narrado va en distintas direcciones, más a la manera de un laberinto. Y si pueden mezclar distintos lenguajes sobre la tela o el papel, o incluso combinar idiomas, es porque en esa mixtura se muestra lo más potente del sentido, lo que no queda del todo aprehendido en él. Aquello que insiste en su existencia pero no termina de materializarse en algún símbolo concreto. Aquí el signo vale más por su carácter incompleto que por su capacidad de convención.

¿Xul... posHumano?

Los grandes temas que aparecen en Xul Solar son siempre los mismos. Aunque iluminados con diferentes luces es posible encontrar una división clara entre el mundo de "abajo" y el de "arriba". Ciertos elementos se repiten una y otra vez como para dejar claro que esa división debe leerse desde una lógica espacial. Escaleras, torres, pero especialmente cuerpos en marcha, son aquello que nos recuerda que sobre un lienzo es posible leer la partitura del movimiento[4]. Pero como en toda producción xulsolariana, lo descentrado no es sólo el punto de partida sino también, si es que existe, un punto de llegada. La perspectiva desde la cual se concibe la existencia, la supervivencia y la evolución asume formas singulares porque no responde a parámetros convencionales. O mejor dicho, encarna a la perfección esa combinación entre imaginación técnica desfasada y posibilidades concretas existentes. Y tal vez esa no correspondencia entre comprensión moderna y fantasía icónica se plasme en su manera especial de concebir el cuerpo humano. Al fin y al cabo ha sido, es y probablemente siga siendo, el cuerpo, como materia animada, ese espacio donde mejor se advierten y se inscriben los cambios perceptivos. Porque él mismo ha delimitado una extensión que al tiempo que se sabe biológica no puede no constituirse históricamente.

La obra de Xul Solar no es inabarcable, poco más de ochenta cuadros componen su acervo pictórico. Claro que su arte no se restringe a la pintura, pero interesa, especialmente, a partir de todo lo planteado, poner el acento en estas representaciones porque de los cuatro elementos que surgen a golpe de vista –cielo, tierra, escaleras, cuerpo humano– es en este último donde el artista pone en evidencia esa concepción potencializadora. Y cuando en su artículo "Propuestas para una vida futura", de 1957, propone "*...útiles apéndices inertes, unidos al cuerpo como propios de él, por ejemplo, fuertes resortes de acero en espiral, bajo la planta del pie, como trampolines cubiertos de peluda piel y callo o pezuña debajo, para un paso y salto más elástico, largo y rápido*", queda claro que la diferencia entre lo natural y lo adquirido ha pasado a un segundo plano. Habría que ser cauteloso con los términos usados. Porque precisamente se trata de entender que la diferencia entre lo que la naturaleza ha dado y lo que la técnica puede dar, no es tal.

Acá se sostiene fuertemente la hipótesis de que si algo ha podido ser imaginado es porque puede hacerse. Lo que queda borrado no es el límite entre lo natural y lo adquirido, porque para esta concepción de cuerpo, de naturaleza, esa diferencia no pertenece a este estadio de lo humano. Se trata de comprender que todo supuesto agregado a un cuerpo "natural" no hace más que exacerbar las potencialidades naturales. Que quede claro, lo anexo no es ortopédico, no es una prótesis que altera las líneas naturales, es un elemento que enaltece tales formas y las vuelve mucho más potentes. Y es en ese sentido que deben leerse los cuatro elementos en sus telas. Porque cada uno de ellos remite, en última instancia, a la misma esencia. A aquella que, conectada desde distintos puntos cardinales, se extiende hacia las demás: cuerpo, espacialidad y movimiento no hacen más que responder a la lógica de lo infinito. Ya no es posible habitar un mundo en un cuerpo que lo delimita. El "nuevo hombre", si cabe el término, ya no es un elemento diferenciado de aquello que lo contiene. No hay más cuerpo/mundo. Ahora, materia y movimiento se fusionan en una nueva noción de subjetividad.

Si la Modernidad construyó una clara diferencia entre un sujeto y un mundo que lo enfrenta, esa idea se ha vuelto anacrónica porque plantea una concepción quieta, determinada, estable. Cuando, en su conferencia "La pregunta por la técnica"[5], Heidegger definía a la *gestell* como aquello inanimado, lo quieto, lo estable, no hacía más que mostrar cómo ese esqueleto había servido, a lo largo de los últimos siglos, para objetivar a la naturaleza, volverla cosa, pero especialmente cosa inerte. Lo que se introduce en este modelo es el movimiento, la imposibilidad de concebir a la cosa inmóvil. Y cuando el mundo se mueve los límites se vuelven más difusos. Límites no sólo entre sujeto y objeto, sino también entre lo ya existente y lo posible. Entre el mundo de lo vivido y el mundo de lo imaginado. El cuerpo, pero también la ciudad, el cielo y la tierra se extienden ante la mirada exponiendo ese movimiento ilimitado.

Un poco después, dice Xul, "*Con el tiempo, muy futuro, podrían ser de cartílago y músculo, ya definitivos. Otros apéndices convenientes, aunque incompletos, serían, después de largo proceso, unos huesos como duros dedos o ejes, crecidos sobre el lado externo de los tobillos, ángulos de fémures y codos, que portarían sendas ruedas, lubricadas por continua mucina, y retirables a voluntad*". Un nuevo elemento se agrega a esta nueva configuración: la máquina. El cuerpo máquina ya no responde a esa imaginería monstruosa que lo pensaba, desde las más apocalípticas películas de ciencia ficción, como un engendro infrahumano. Todo lo contrario, es el hombre el que podrá retirar o insertar a voluntad. Y lo relevante en esta cita es la voluntad de quitar o

4. Se ha usado adrede la metáfora de la partitura porque sus cuadros también pueden leerse como un pentagrama. Un análisis sobre las relaciones entre Xul Solar y la música pueden leerse en el libro de Cintia Cristia, *Xul Solar, un músico visual*. Buenos Aires, Ediciones Gourmet, 2005.

5. Martin Heidegger. "La pregunta por la técnica", en *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1983.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

poner. Las imágenes apocalípticas son el resultado de una incapacidad de comprensión del fenómeno. Ya afirmaba Peter Sloterdijk en su artículo "El hombre operable" que antes de que pudiera llevarse a cabo semejante transformación, y en última instancia, madurez de la subjetividad, el pasaje del humanismo al post, habría que terminar con aquellos "periodistas lascivos que llevan a poblaciones desinformadas a debates caricaturescos que versarán sobre amenazas que no entienden"[6].

Lo monstruoso, lo intolerable, es solidario con la idea de hombre que ha entrado en crisis. Y en esa crisis ha arrastrado toda concepción moderna, incluso de reproducción y supervivencia de la especie. Así, Xul Solar continúa proponiendo: *"Lo de injerto, cirugía correctora y estímulo o fomento para expansión de órganos normales: el expendio de leche, casi siempre gratuito, en que las madres humanas y simias se sirven de dos ductos o canillas (quizás para dos eventuales mellizos celosos), tendrá que ser mucho mayor en un próximo futuro superpoblado, cuando se trate de colectivas nodrizas (col-nursas), especializadas para nutrir series de bebés, desde una docena en adelante (...) Estas voluminosas mamas, como grandes damajuanas, con su apropiado sostén, dado su peso, ramificarán sus ductos de salida en varios tubos o tentáculos naturales, es decir integrados al cuerpo: algunos más largos que otros, hasta de unos dos metros, para acomodar lactantes más apartados en el numeroso reparto"*.

Ante semejante descripción no vale espantarse sino, por el contrario, asumir las consecuencias que le han dado origen. A una concepción moderna de reproducción, de modelo de familia tradicional, se le opone una nueva, quizá más violenta al ojo humano, pero al mismo tiempo más sincera. A un mundo que avanza hacia nuevas ideas le corresponde, inevitablemente, un modo diferente de existir. Y aunque por momentos parezca que Xul Solar se ríe solapadamente, detrás de toda burla se vislumbra la chispa que advierte la llegada de nuevas concepciones de existencia. Al fin y al cabo no fue otro que Sigmund Freud quien señaló que el malestar en la cultura era la consecuencia de la insistencia del hombre en sostener, entre otros modelos, el de la monogamia. El hombre, afirma, sublima sus pulsiones en función de la seguridad que brinda conservar lo que se tiene. El modelo de familia no es más que un corset a los verdaderos instintos humanos. Por otro lado, el miedo al dolor, al del propio cuerpo, al que podría infringir la naturaleza o los otros seres humanos, funciona como advertencia para no sobrepasar ciertos límites. Cuando todo a nuestro alrededor está rodeado por un imperceptible alambre de púas, el miedo se hace menos visible y por eso más potente, más efectivo. Las formas modernas de lazo social no hacen más que rodear, limitar al movimiento del deseo en pos de no tocar nada, no trastrocar ningún elemento dispuesto. Y sin embargo, advierte Freud, todo lo que el hombre ha construido, en algún momento se le vuelve en contra, se transforma en un incómodo ropaje que le impide moverse en otra dirección que no sea de izquierda a derecha. Escribe como vive y viceversa, y por eso, en algún momento, lo sujetado comienza a formar fisuras, grietas. La tinta se corre hacia arriba y abajo del renglón. A los manchones, el psicoanálisis los llamó malestar, la filosofía le ha dado muchos más nombres, pero en todas las instancias se trata de mostrar que hay algo que insiste en rebelarse contra la lógica del relato moderno.

Es por eso que, tal vez, el reemplazo de un modo de reproducción y supervivencia por otro no haga más que declarar obsoleto un modelo que ya venía autodenunciando su propia extinción. Las nodrizas, o quienes sean que se encarguen de los nuevos habitantes, ya no responden, ni imaginaria, ni simbólicamente, a la madre amorosa que brinda sus pequeños senos para alimentar a aquel que cálidamente ha sentido crecer en su vientre durante nueve meses. Y en esta mezcla de imaginería y técnica es que emerge, como clara evidencia, la crisis del modelo. Está claro que no importa si se habla desde la ironía, el discurso científico o la filosofía. Aquí se hace alusión siempre a una fisura, a un relato que en la actualidad no tiene capacidad de explicación. Una capacidad omnisciente, un poder de comprensión del mundo. Al fin y al cabo fueron las vanguardias aquellas que mostraron con una lucidez inusitada esta imposibilidad. Porque si el arte, que a partir de ellas reingresa a la esfera de la vida cotidiana, hace alusión a las condiciones materiales, entonces, lo que se resignifica también es una noción de estética.

Si el arte moderno había quedado relegado a una esfera separada, un ámbito autónomo al que no se le exigía más rigor que el de la percepción, la estética no podía pensarse como problema existencial. Son nuevamente los discursos vanguardistas, los que ubican este problema en el mismo nivel del ámbito científico. Y sólo desde ahí se comprende el siguiente pasaje: *"La forma en racimo de estos ductos sería inconveniente, por varias razones prácticas, y antiestética, además de muy pesada. Cuando estos tubos tentáculos lactóforos no estén en uso, pueden enrollarse alrededor del cuerpo, o entre sí, y han de ser parte principal del ropaje y adornos de dichas nodrizas. Estas grandes mamas se equilibrarían en la plástica y belleza del cuerpo, y por una correspondiente esteatopigia, como la usan los hotentotes y bosquimanos, por amplios muslos y larguísimas cabelleras, variadas en peinados de grandes diámetros. Estas col-nursas o nodrizas comunales, sobrealimentadas y por selección hereditaria podrían rendir más leche por día que vacas holandesas. Y en cuanto a sus opulentas formas, podrían ser más plastibellas que esas estatuitas prehistóricas, de inmenso vientre y mamas como bolsas, de mínimo cráneo, que nos llegaron de muestra desde un olvido de muchas primitivas pesadillas"*.

Tal vez sea arriesgado afirmar que en esta nueva idea de hombre, en este nuevo estadio de su comprensión, técnica y estética queden anudadas en un mismo paradigma. Pero, si tal como se viene sosteniendo, lo que ha entrado en crisis es una definición de hombre, todas sus certezas deberían revisarse también. Que la idea de lo bello (y de su contrario) es histórica, ya no quedan dudas. Porque lo bello siempre se ha pensado en función de algún tipo de construcción general sobre las formas. Formas que se han construido sobre una idea de cuerpo que ya no

6. Dice Sloterdijk: "Desarrollar tecnologías significará en el futuro: leer las partituras de las inteligencias encarnadas y contribuir a las interpretaciones subsiguientes de sus propias obras. Los estadios más extremos de la homeotecnología son la hora de la verdad de la co-inteligencia. Se revelará en ellos que el sujeto de la era bivalente, el antiguo amo, se ha convertido en fantasma. Antes de que esta revelación sea comprendida masivamente, poblaciones desinformadas serán llevadas por periodistas lascivos a debates caricaturescos que versarán sobre amenazas que no entienden". Peter Sloterdijk. "El hombre operable", en revista *Artefacto. Pensamientos sobre la Técnica* nº 4. Buenos Aires, octubre de 2001.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

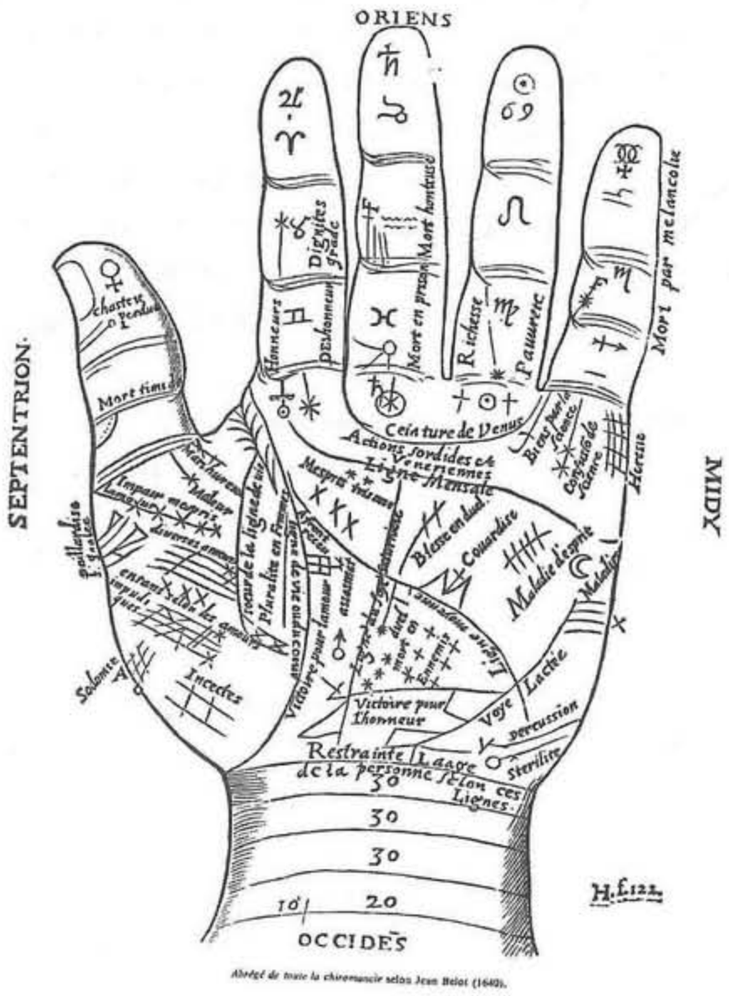
encaja del todo. ¿Cómo debe leerse este desajuste? Simplemente, al pie de la letra. No se trata de otra cosa que de comprender las potencialidades humanas para, justamente, desarrollarlas. Lo que ha entrado en crisis no es la idea de que el hombre ha sido hecho a semejanza de Dios, sino la idea de un dios que ha pensado a un hombre limitado.

Si se insiste tanto en equiparar los fundamentos de la vanguardia con las crisis del humanismo es porque justamente ellas muestran el resquebrajamiento de las formas. La geometría debe ceder su lugar a otra disciplina que pueda explicar, de manera más acorde, no ya lo que existe sino lo que podría existir y que sin embargo también podría quedar en suspenso. Pero tolerar lo que puede ser y que tal vez no sea no es tarea sencilla, porque las promesas de un supuesto desenlace, un nacimiento, la concreción de un elemento, en tanto permanezcan en esa zona difusa que los piensa, pero no los ve, son intolerables para el ojo moderno. Un ojo acostumbrado a relacionar el pensamiento con el objeto no puede ver aquello que aún no existe, no está acostumbrado a percibir potencialidades. Y como no lo soporta, lo rotula, lo inserta en una serie para que corresponda con otros objetos similares a él. Y la genialidad xulsolariana se encuentra toda vez que conjuga esta tensión entre los iconos existentes y las imágenes imposibles.

En la segunda mitad de la década de 1930 Xul pinta tres cuadros[7]: "Mestizos de avión y gente", "Vuel Villa", ambos de 1936, junto con "Ciuda lagui", de 1939, muestran con una maravillosa naturalidad aquello que puede ser transformado. Hombres con alas y ruedas volando sobre otros que se trasladan incesantemente, el cielo y el suelo se separan sólo por una línea pero conservan el mismo tono. El humo de las máquinas parece avenirse con las nubes. Barcos que vuelan, hélices, ciudades portuarias erigidas sobre nuevos cimientos. Las torres de las fábricas cocinan a fuego lento lo que será un nuevo modo de habitar la ciudad. En el mundo xulsolariano todo convive en una curiosa combinación de elementos que el relato moderno, por definición, repele. Pero esa repulsión es lo que ha mostrado, paradójicamente, su propia crisis. Es sólo desde ese lugar que puede comprenderse una verdadera ligazón entre gesto vanguardista y advertencia poshumanista.

Y EN EL FINAL... OTRA VEZ EL HOMBRE

¿Por qué la pregunta por el hombre vuelve a insistir? Simplemente porque a pesar de las cuantiosas afirmaciones acerca de la crisis de los grandes relatos, de la caída de las certezas y de la necesidad de un cambio de paradigma para su comprensión, los interrogantes no han quedado resueltos del todo. Se trataría, entonces, de señalar que efectivamente el humanismo ha configurado un modelo, un tipo de ropaje que ya no es el adecuado para vestir los nuevos materiales. Ahora bien, ¿de qué estamos hablando? O mejor dicho, ¿cuál es la superficie sobre la que se asentarían estas nuevas modalidades de correspondencia? Las pinturas xulsolarianas, sobre la tela o sobre el papel, insisten en el cuerpo. Una extensión que se conjuga con el resto del entorno para dar cuenta de las transformaciones en la percepción. A esta altura pensar en una concepción poshumanista no es otra cosa que conjugar aquellos elementos que ya estaban en su obra. Y entonces sí, hacer notar que la imagen que resulta es inquietante. Pero no por monstruosa, inimaginable o desajustada (aunque estos elementos también puedan surgir), sino porque lo icónico adquiere significaciones para las cuales nuestro lenguaje, que hace corresponder la cosa a su palabra, resulta insuficiente. Y la mayor incomodidad aparece cuando esos signos intentan inscribirse en el cuerpo.



Abrégé de toute la chiromancie selon Jean Belot (1640).

Cuando Xul Solar propone mejoras técnicas no hace más que provocar una molesta sensación de fracaso. El cuerpo, tal como lo conocemos, lo conservamos, lo alimentamos y vestimos, muestra, entre otras cosas, la evidencia de lo insuficiente, pero al mismo tiempo esa carencia es tranquilizadora. Tranquiliza saber que existen aparatos que pueden facilitar, prolongar y potenciar aquello para lo que la fuerza humana es insuficiente. Y por eso mismo, inquieta una imaginación técnica que adose esos elementos al código genético. Todo sucede, en términos humanistas, como si el cuerpo sacrificara sus fuerzas potenciales en función de una supuesta armonía de las formas. La información genética permanece intacta toda vez que se nace siempre y de la misma manera, y la mejora de la máquina se da frente (y en oposición) al mundo exterior. En cambio, inquieta la idea de una supuesta manipulación genética, donde lo que se altere sea aquello que constituye la forma. La modificación de las funciones, aun para potenciar lo insuficiente, provoca un hondo malestar porque nos advierte desde un lugar excesivamente real todo aquello que la imaginación humana combinada con un saber técnico está dispuesta a hacer. Y si lo piensa.... es porque es posible, y si es posible... ¿por qué no hacerlo? El horror ante de la respuesta es tan humano como el conocimiento que lo ha hecho posible.

7. La década de 1930 constituye una bisagra en la obra del pintor. Queda claro que las preocupaciones que habían sido del grupo Martín Fierro en cuanto a la construcción de una identidad nacional ya no formaban parte de sus preguntas. Puede intuirse, recorriendo las pinturas de esta época, cómo su mirada con respecto a los avances técnicos no se inscribe en el pesimismo propio de los intelectuales sino más bien aporta una mirada propia. Toda su obra puede consultarse en http://www.xulsolar.org.ar/2010/coleccion-e.html

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Claudio Martyniuk

Normatividades

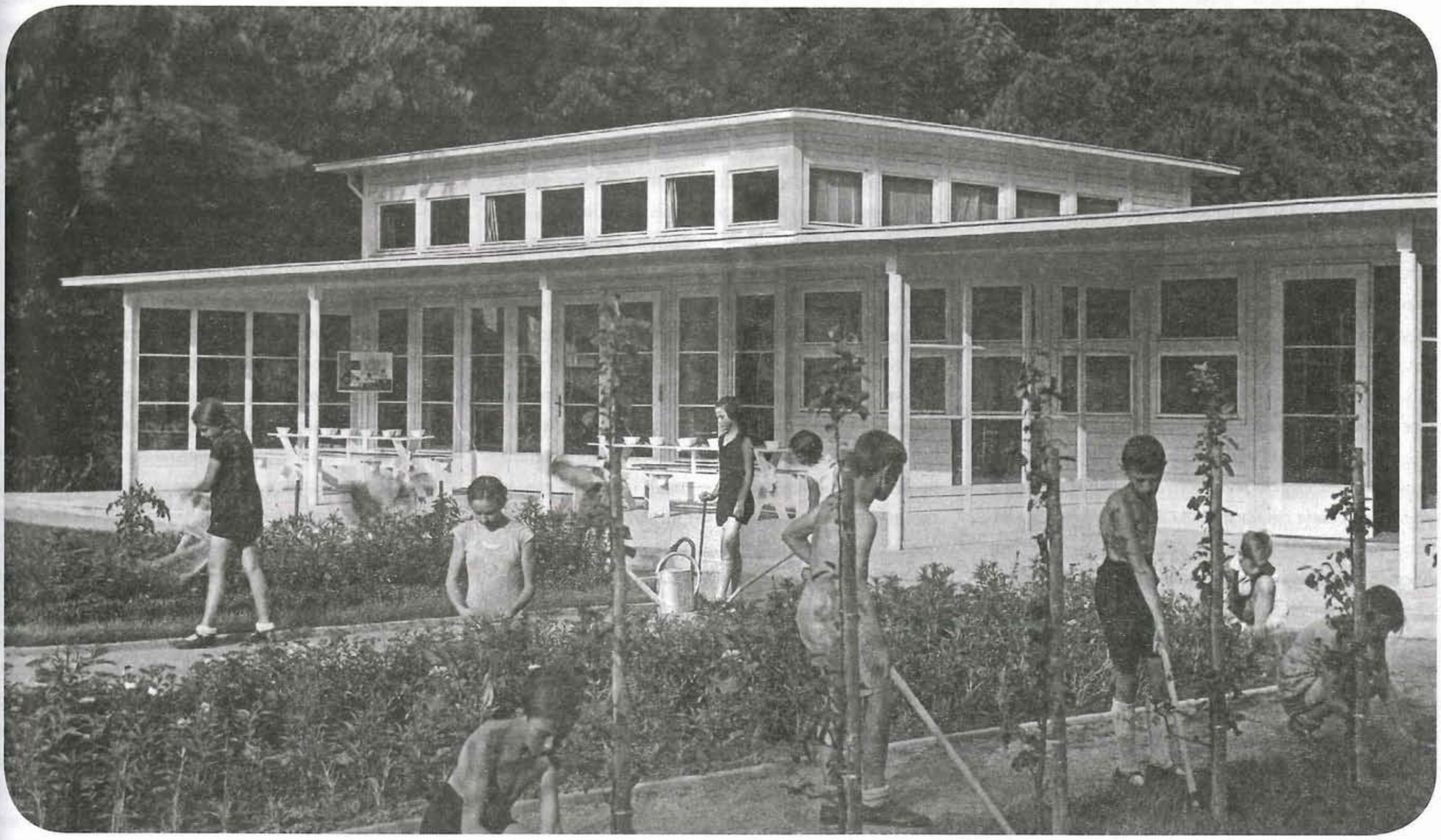
Humanismo, ingeniería genética, biopoder/Imágenes, técnicas, hermenéuticas

I. Sloterdijk/Culturas

Jean Paul, recuerda Peter Sloterdijk en su polémico *Normas para el parque humano*[1], afirmó que los libros son voluminosas cartas para los amigos. Esta cultura epistolar de 2.500 años de antigüedad sostiene al núcleo del humanismo, cuyo esplendor se da entre 1789 y 1945, época de conformación de las naciones modernas –naciones, eficaces ficciones de públicos lectores que a través de unas mismas lecturas se convierten en asociaciones de amigos que congenian. Este amansamiento y apaciguamiento logrado por la lectura, por la domesticación educativa de los hombres, dice Sloterdijk, se halla en el umbral de ser sustituido por la manipulación de riesgos biológicos, "del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal"[2]. Pero acaso se trate del pasaje de

1. Peter Sloterdijk. *Normas para el parque humano*. Madrid, Editorial Siruela, 2001.

2. *Op. cit.*, página 73.



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

un fatalismo a otro, y en el nuevo la autonomía del sujeto diseñado –y la consiguiente adscripción de responsabilidad– quedaría severamente condicionada. Y, además, persistirán las diferencias ante el saber que da poder, o mejor: se profundizará la distancia entre el experto y el profano. Importan poco las mitologías e ilusiones depositadas en los textos, en la formación por la lectura, ya que la imagen opuesta es igualmente difusa. ¿Acaso el "final del humanismo literario" es el encuentro de un heideggeriano "claro de bosque"?

La ciencia, principal fuerza productiva de nuestra época, demostró poseer una inmensa capacidad constructiva, pero hay maneras de hacer mundos de ficción, en gran medida a través de mecanismos no literales, como la metáfora, o por medios no denotativos como la ejemplificación y la expresión, y eso ya bien lo analizó Nelson Goodman en *Maneras de hacer mundos*[3], quien también expresó que "el arte no debe tomarse menos en serio que las ciencias en tanto forma de descubrimiento, de creación y de ampliación del conocer"[4], por lo cual esta práctica propia del "humanismo literario" interviene en la promoción del entendimiento y es parte de la metafísica y de la epistemología. En la perspectiva de Goodman, más que de representación (o de la denotación), se trata de ajuste y de maneras de producir organizaciones, y por eso en los conflictos entre *verdades*, entre el hábito y el cambio se realiza la elección, la manera de relacionar versiones con la práctica. En este conflicto, tal vez ya sea una simplificación oponer ciencia a humanidades, como si una frontera nítida las separara, como si fueran dos culturas desconectadas, como también parece ser un error suponer que una persona pudiera dejar de reconocerse como autor de su biografía si su perfil genético fuera elegido por terceros (Jürgen Habermas), ya que no puede derivarse de la dotación genética un destino existencial.

Además, el hábito de intervenir en el equipamiento genético o en la base de las operaciones mentales de otras personas no deja de estar entrelazado con el llamado "humanismo literario", que ha incidido en



el desenvolvimiento del saber médico-biológico, por no hablar de las técnicas normalizadoras que, desde la psiquiatría a la pedagogía, inciden en las operaciones mentales de otras personas, cosa que también hace el psicoanálisis prosiguiendo el modelo cristiano de la confesión. Que todo esto provoque una transformación de nuestra visión normativa parece obvio, pero no en un sentido que necesariamente lleve a revolucionar la idea moderna de que nuestras opiniones y actitudes se fundan en razones (una idea, por cierto, con cuyos límites de aplicación solemos chocar), y que nuestro ciudadano, desde Rousseau, es destinatario pero también autor de las leyes (idea/ilusión, ideal limitado por la crisis de las formas políticas de representación y por las sabidas limitaciones racionales que tienen las decisiones colectivas). Por otra parte, que las nuevas tecnologías posibiliten complementar la igualdad social que busca equiparar las condiciones económicas y sociales de los individuos, con la eliminación de las diferencias que hacen que unos nazcan con más fuerza e inteligencia que otros, no haría más que proseguir con el "programa" de la Modernidad.

Así como la manipulación del átomo sólo fue posible por la megamáquina que la llevó adelante, en la cual el Estado ocupó un lugar central, es muy difícil imaginar que el saber biotécnico pueda aplicarse por encima de una trama de restricciones y prescripciones acerca de cómo y en qué casos se autoriza su uso. Valores que serán propios de esas "dos culturas" en juego, sin que una pueda prescindir de la otra.

La filosofía, mientras tanto, será un campo de tensiones. Mal podría rechazarse, por presuntamente anacrónico, el deber de memoria y la hermenéutica de la catástrofe (por caso, Adorno y Habermas, pero también Foucault y Agamben ejemplifican modelos de filósofos centrados en esa muy difusa ética); además, ¿anacrónico dónde y para quién?, ¿para Europa?, ¿para Argentina y Latinoamérica también? Mal puede acusarse a esta memoria de pesimismo existencial, que lleva al nihilismo cansado y al resentimiento, como hace Sloterdijk al oponerle un "pesimismo metodológico" que piensa lo peor llevando una vida feliz, orientada a la felicidad. En muchas ocasiones, pensar lo peor es pensar incorrectamente y llevar "una vida feliz" puede ser el resultado de esa "falsa conciencia ilustrada" tan bien denunciada por el mismo autor de la *Crítica de la razón cínica*.

Sloterdijk afirma que dejar que el azar genético decida por nosotros es dejar triunfar al partido católico, y apela a las ingenierías, ya como "tercera cultura", entre las ciencias y la literatura, para intervenir en la remoción de *anacronismos*. En cualquier caso, esta "tercera cultura" se halla tanto dentro de una como otra manifestación: la ingeniería participa de los éxitos de venta en el arte y de los negocios con el saber; la ingeniería puede formular desafíos y rupturas en el arte y en el dispositivo científico-técnico.

En su interesantísimo libro *Extrañamiento del mundo*[5], Sloterdijk considera que la filosofía es más ciencia que imaginación, ya que los descendientes de los magos se establecieron en la polis y se acomodaron a las reglas de intermediar y hablar en estado de sobriedad: la retórica pasa a ser la magia civil y la razón, de Parménides a Wittgenstein, se torna abstinente, sin tesis elevadas. Pero aún así, la filosofía y la ciencia guardan distancias y tejen relaciones; la ciencia lo haría sin ser abstinente, con tesis que exhiben su capacidad para *elevar* a los seres humanos hasta otros planetas.

La narración, en especial la filosófica (habría que decir, *la de algunas filosofías*), sitúa y da sentido aún a la técnica, para saber cómo vivir en ella, cómo legitimar su imponer y habitar en un mundo que ya no

3. Nelson Goodman. *Maneras de hacer mundos*. Madrid, Editorial Visor, 1990.

4. *Op. cit.*, página 141.

5. Peter Sloterdijk. *Extrañamiento del mundo*. Valencia, Editorial Pre-Textos, 1998.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

es un cosmos (el caso emblemático de pretensión de develamiento y cuestionamiento de esa imposición es, por supuesto, la conferencia "La pregunta por la técnica", de Martin Heidegger); esclarece patrones de compromiso y comprensión –educación–, brinda también patrones de resistencia. En buena medida, la resistencia se localiza –aunque no sólo en ese plano– en el terreno interpretativo, en la adscripción de sentidos y en la intervención ante diferentes tradiciones interpretativas en pugna, abriendo la posibilidad de crear mundos.

También el derecho parece envuelto en una dimensión de ingenieros y humanistas, y también sus filósofos suelen ejercitar la abstinencia. La materia retórica aquí se topa con la violencia, con el dolor que tanta resistencia ofrece al lenguaje. La violencia alejaría las semejanzas entre el derecho y la literatura. La interpretación legal auténtica termina en el campo del dolor, aunque –como lo muestra Robert Cover– falte una norma que de modo directo le dé poder al gobierno para practicar la violencia sobre la gente, y aunque se escinda la narración judicial de la aplicación de la violencia.

II. Popper/Técnicas

"El humanitarismo no puede prescindir ni de los ataques con gas ni tampoco de la guillotina, de igual manera que tampoco la Iglesia pudo prescindir de la espada del brazo secular"
Ernst Jünger, *La movilización total*

Humanismo, normatividad, ingeniería antropológica son términos encadenados. Si la ciencia y el derecho hallan su fundamento en la técnica, sus "imposiciones" (Heidegger) tienen *una* dimensión normativa –por lo menos analíticamente puede concebirse a un cierto *nomos* como una dimensión de esos dispositivos. ¿Acaso habrá sucedido una mutación en la dimensión normativa, una mutación del nomos que arrastrara hacia una tercera cultura? ¿Y será esa mutación capaz de alterar al hombre ya no sólo como ser político sino como ser biológico?

Normatividad oscilante entre el holismo y la lógica ingenieril. El humanismo, un conjunto de múltiples posiciones normativas, se caracteriza en cada una de sus versiones por la imposición de una concepción de hombre, ligando norma, normalización y, consecuentemente, discriminación, negación de autonomía[6].

Holismo. "Incapaz de conocer con seguridad lo que hay en las mentes de tantos individuos, tiene que intentar la simplificación de sus problemas por la eliminación de las diferencias individuales: tiene que intentar el control y la uniformidad de los intereses y creencias por la educación y la propaganda". Con este párrafo, Sir Karl R. Popper[7] problematiza la pretensión del "planificador holístico", usuario de un supuesto método científico que, ejerciendo un poder sobre las mentes e impidiendo la libertad de expresión, desemboca en la destrucción del saber ("cuanto más se gane en poder, más se pierde en saber", señala). Reconoce en la teoría política de Spinoza la asunción de la imposibilidad de conocer y de controlar lo que piensan otras personas, y por eso llama tiranía al "problema" inocentemente abordado por los planificadores holísticos como si fuera un problema científico: "el problema de transformar a los hombres". Ese planificador holista perfilado por Popper es un "humanista" que impone, claro, una concepción de hombre, y ese imponer se convierte en el rasgo definitorio de esta manifestación técnica de normalización. Problema autoreferencial, la transformación de hombre por el hombre suele estar dominada por esencialismos y fantasías, que hasta llegan a concebir un imaginario "hombre nuevo", bandera que legitima el terror o que oculta prescripciones.

Contra la ingeniería utópica, ingeniería fragmentaria. Lógica ingenieril, ciencia social tecnológica, defensa popperiana ante las construcciones irreales, utópicas. Popper explica: "De la misma forma que la tarea principal del ingeniero físico consiste en proyectar máquinas y remodelarlas y ponerlas en funcionamiento, la tarea del ingeniero social fragmentario consiste en proyectar instituciones sociales y reconstruir y manejar aquellas que ya existen. La expresión 'institución social' se usa aquí en un sentido muy amplio, que incluye cuerpos de carácter tanto público como privado"[8]. La ingeniería fragmentaria incluye, entonces, a los cuerpos privados, aunque asumiendo que su desarrollo nunca será moldeado en su totalidad por construcciones teóricas, por excelentes que sean, ya que habrá influencia de factores menos racionales, o incluso totalmente irracionales. El resultado final, desde esta lógica fragmentaria, no está predeterminado, y dependerá de una constelación momentánea de fuerzas en conflicto, conflicto que también podrá ampliar o restringir la actividad ingenieril. En esta constelación existe una complementariedad dinámica entre las decisiones políticas y el saber ingenieril que va a gestarse en el mercado de la *libre competencia del pensamiento*. En esa misma constelación, persiste el atractivo emocional del humanismo, aunque quizás debiera ampliarse la capacidad de temor. ¿Pero acaso el temor por las derivaciones de la ingeniería genética sea una especie de espectro destinado a preservar el atractivo del humanismo? ¿O quizás ambas estrategias de normalización puedan complementarse y el ideal de perfectibilidad humana no sea más que la consumación de la pesadilla racista?

III. Rawls/Justicia

El Principio de la Diferencia de John Rawls, concebido como si fuera formulado para que sobreviva el menos apto, hace de la cooperación un factor evolutivo, recuperando aunque sea de modo restringido, el ideal de fraternidad. De modo solapado, entonces, desde la filosofía práctica se podría ampliar la hospitalidad de los animales humanos, con la consiguiente reducción de los niveles de crueldad y humillación. ¿Pero cómo? ¿Rediseñando las instituciones sociales, de un modo ingenieril? Es una posición, un camino, no el único.

Si la Modernidad se caracteriza por una escisión entre el conocimiento (que es científico) y la autoexpresión, la cultura literaria terminaría, en el

6. Véase, de Michel Foucault, "¿Qué es la ilustración?", en revista *No Hay Derecho* n° 4, Buenos Aires, 1991.

7. Karl R. Popper. *La miseria del historicismo*. Buenos Aires, Editorial Alianza, 1992, página 104.

8. *Op. cit.*, página 79.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

desierto nihilista que sería nuestra época, reducida a una experimentación y teorización especulativa o subjetivista, imaginaria, plena de libertad retórica: ensayo. Aún cuando se confunde con la sociología, en el ensayo *los conceptos* no suelen ir más allá de los semi-nombres propios. Pero el ensayo es un experimento a veces íntimo que deviene en gesto público, mostración capaz de incidir en un colectivo. Para esto, el espacio público y la opinión pública tienen una importancia central, a tal punto que se los ha concebido, en la Ilustración, como las instancias que permiten acceder a la madurez de los hombres. ¿Pero ese espacio no es también el espacio del nacionalismo y de la irracionalidad? ¿Y acaso ha sido la ingeniería el instrumento de crítica de los esencialismos, mistificaciones y barbaries dominantes en la esfera pública? Bajo la asfixia, el ensayo sigue respirando, tensando las respuestas de otros ensayos, aclarando las oscuridades del ingenio ingenieril. Ensayo de justicia más que teoría, minimalismo, no sistema ni tratado.

IV. Iacub/Derecho

Marcela Iacub, en "La biotecnología y el poder sobre la vida", afirma que "en lugar de oponerse a los artificios tecnológicos, sería quizás más útil luchar contra los artefactos jurídicos que se nos imponen, tan artificiales como ese poder, para tener la posibilidad de inventar el propio cuerpo, su vida, su muerte, su sexo, nuevos procedimientos de procreación, diferentes versiones de lo humano. Pues la potencia de las biotecnologías nos han vuelto paradójicamente más inmateriales que nunca, permitiéndonos crearnos a nosotros mismos como puros artefactos biológicos"[9]. ¿Liberar la potencia de la biotecnología de la opresión del derecho? Aunque el derecho vaya por detrás de las novedades científicas, tiene la pretensión de regular el desarrollo científico-técnico, como lo ejemplifica esa creciente área del derecho positivo bautizada como bioética. Es ingenuo suponer que el derecho pueda controlar a la ciencia y a la técnica. Lo mismo podría decirse del reducir todos los complejos desencadenantes del derecho con el término "opresión" (aunque en lo básico sea así). Y es infundado suponer que, librados de esa opresión jurídica, pudiera accederse sin más a la utopía de la autocreación. Paradójicamente, desde la concepción política de persona, como ser autónomo y responsable, hasta la intervención técnica en el terreno estético-corporal –para no mencionar las técnicas de fertilización o de extensión o finalización de las funciones vitales–, el suelo de esa utopía ha sido permanente abonado. Sin indagar sobre los efectos legitimantes de esa visión imaginaria, debe simplemente advertirse la recaída en una posición instrumental sobre la técnica, olvidando que ella integra un dispositivo basado en la imposición. ¿Pero esta posición antropológica es un nuevo humanismo, en lucha contra los *falsos límites*, predicando una *actitud-límite*, el *pensar de otro modo* y un hacer: el autodiseño radical del yo? ¿Voluntarismo, vitalismo, optimismo, deslumbramiento fantasmal por una imposición técnica? Un ensayo que supone a la técnica al alcance de la mano, a merced de la voluntad personal, voluntad que –en el más tradicional dualismo– haría el cuerpo que quiere, lo cual implica gobernar a la técnica y gobernar al cuerpo. ¿Religión técnica, catolicismo secular capaz de corregir y salvar la existencia creada y caída, capaz de dar el paraíso? ¿El cuerpo, mero órgano de una voluntad, de una mente? ¿O tal vez ansiedad por hacer el ensayo en el cuerpo propio? Pero ensayar no es construir ideales abstractos; sí se emparenta con la abstinencia normativa, la evitación del voluntarismo y el rechazo de la fabricación externa de soluciones. Como técnica, el ensayo tiene potencia. Y su realización es capaz de mover al derecho y al imaginario que, sobre sí mismo, tenga una persona.

V. Habermas/Ética

La ciencia nihiliza los fines, realiza un mundo mecánico. Todo reducido a mecanismo, y ante la tiranía de la técnica y la ciencia sobre la vida, el Romanticismo convierte a los libros en ejercicios de emoción, mientras que la filosofía queda como discurso de la impotencia teórica: sin objeto y sin práctica, distanciada de la ciencia y de la emoción, le queda el comentario y la negación de esa distancia. ¿Nostalgia ya irreversible, pérdida definitiva de la capacidad de erigir un tribunal de la razón?

Desde una filosofía, Jürgen Habermas define cuándo son legítimas las intervenciones ingenieriles sobre el diseño genético de un futuro ser humano, y las limita a un punto de vista "clínico" en el que la segunda persona daría su consentimiento, y esto es en el caso de las enfermedades hereditarias que provocan una afección extrema y cuyo pronóstico se ha establecido con certeza. Esto implica trazar una "ética de la especie humana", complemento de la ética posconvencional y universal de los derechos humanos. Por el desafío técnico, y para que sea meramente nominal la libertad "ética" establecida por las constituciones modernas de formular un propio plan de vida, en el marco del derecho, deberían regularse a escala planetaria las intervenciones biotecnológicas. Y esto porque para Habermas ya no se trata de cuestiones de justicia que puedan resolverse sobre la base de los derechos humanos: permitir la clonación depende de cómo deseemos ser comprendidos en tanto miembros de la especie humana. La controversia sería, entonces, entre las diferentes "visiones de hombre" que están en competencia. Para él, la ética, más que saber en cuanto al mundo, está orientada por las visiones del mundo, y ni la visión del mundo del naturalismo cientificista sería una ciencia, ya que compite con otras visiones (imagen popperiana: mercado de competencia de visiones). Y Habermas, de un modo finalmente no muy diferente al de Rawls, pretende a su ética de la acción comunicativa como capaz de traducir visiones naturalistas y religiosas a un lenguaje público, universalmente accesible, que no apunte a la aniquilación de una religión, que salve a la secularización, y con ella a la razón, de la tendencia autodestructiva de la modernización acelerada[10]. En este caso se trataría de un control *ético* de la ingeniería genética, pero fundado en un consenso pla-

9. En *El infrecuentable Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico* (Didier Eribon, director). Buenos Aires, Co-edición Letra Viva-EDELP, 2004, página 180.

10. Véase, de Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*. Barcelona, Editorial Paidós, 2003.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

netario, y seguramente consagrado –apenas alcanzado (¿!) ese consenso– en un dispositivo jurídico. Finalmente esa ingeniería llamada derecho debería establecer lo debido para el *correcto* empleo de la ingeniería genética. Mientras tanto...

VI. ...LA HERMENÉUTICA DE LA CATÁSTROFE

El gótico que hizo del horror lo sublime y de la desesperanza una ontología de la infinitud negativa y del "yano", piensa lo peor: que no podemos siquiera concebir lo peor que nos espera. (Si fuéramos realistas, seguramente no dudaríamos del valor de verdad de esta proposición). (¿Las divagaciones sobre lo sentido dentro del mundo intrauterino, las esferas de Sloterdijk forman parte de la catástrofe en la filosofía?).

En una sociedad medieval, una auténtica innovación tecnológica provocaba una revolución, pero hoy, que acumulamos gran experiencia en la introducción controlada de innovaciones en la manipulación de los genes de plantas y seres vivientes, esos procesos, en la perspectiva de Sloterdijk, están regulados, y por eso cada ciudadano que reclama el derecho a la inmigración dentro de nuestra sociedad sólo obtiene un estatuto civil tras ser sometido a un estricto examen, pero la cultura del miedo en la que nos encontramos descansa en la imagen de la novedad como invasión.

La antropotécnica, artificio capaz de superar la determinación biológica. El dopaje genético sería la compensación de la lotería genética –complemento biológico de la igualdad social–: esto sostienen, en una vertiente similar a la de Sloterdijk, filósofos del deporte como Claudio Tamburrini (de la Universidad de Gotemburgo), quien piensa que si mediante las acciones políticas intentamos equiparar las condiciones económicas y sociales de los individuos, con la ayuda de la tecnología genética podemos intentar eliminar la última gran desigualdad, la que se origina en el hecho de que algunas personas nacen más fuertes, más sanas y más inteligentes que otras.

Esa "cultura del miedo" que ataca Sloterdijk quizás pensando en Habermas, una cultura que califica de católica, ya que los protestantes sí aceptarían la fatalidad de elegir, gesta la ideología infantil de la manipulación total. (Si pudiera bautizarse "Delirio de Antinori" esa caricatura, *Miseria de la crítica* se titularía una actualización, cinco décadas después, del libro de Popper, y la letra de Sloterdijk anunciaría que de la cultura ingenieril saldrá algo nuevo). Ese miedo, ¿será un nuevo rostro de la persistente aversión hacia las formas de pluralización de los sujetos? Y esas ingenierías –"la tercera cultura" –, ¿revisión del tercer mundo popperiano de objetividad sin sujetos ni objetos ("nobjetos", "nosujetos", ya escribe Sloterdijk, basándose en Thomas Macho[11]? Y más: en base a las ingenierías, ¿legitimar a la sociedad abierta globalizada, sostenida en la expansión de la técnica sobre la materia, también sobre *el mercado de la carne*?



VII. ESTÉTICA/SLOTERDIJK

Saber despersonalizado es el ingenieril, adecuado para sostener una antropología optimista en la cual las personas se podrían modelar a sí mismas y a su descendencia. Este ideal de diseño se sostiene en una imagen del hombre, en una confianza en la maleabilidad de su ser –y ese ser sería recipiente–, pero también en el debilitamiento de la autoridad de la cultura literario-ensayística (saber personalizado). Debilitamiento, no sustitución, ya que de allí aún suelen salir las configuraciones que las ingenierías producen o se aguarda que puedan producir. Ensayos, como guiones de la manipulación que, gracias a la megamáquina, ahora es capaz de intervenir en otra escala, la del mundo de los átomos vivientes. ¿Esto nos salvará de un destino melodramático, proporcionará un lugar sin límites, y hasta facilitará la resistencia a la normalización, ya que las ingenierías serían como instrumentos en la práctica gimnástica de la libertad?

Desde lo gótico las respuestas siguen siendo oscuras. Jonathan Davis, el cantante de Korn, se asustó cuando un chico de 14 años le dijo: "Ojalá pudiera sentir tanto dolor como vos". Jonathan dice tener en claro que no es el tipo que más sufre en el mundo y, además, que se cansó de ser un stripper de sus propias miserias[12]. Kurt Cobain, tan claro en su oposición a la homofobia y en su simpatía por los desvalidos, a punto de creer que el rock es esa simpatía, levantó la mano contra sí mismo para aplastar el dolor de existir. ¿Qué se trata de mostrar con estas imágenes tan transitadas del mercado del arte? ¿Tan sólo la persistencia de una inclinación por lo caído, por lo que decae, por lo que oculta cada "desocultamiento" de la ingeniería? ¿Deberá esperarse la confesión final de "nuevos" seres humanos, hijos de la "tercera cultura", para saber si de ellos es el mundo feliz?

La persistencia de la negatividad del deseo, sin objeto que lo colme, sin consumirse por el consumo y su espectáculo. La persistencia de la imaginación y de las atmósferas inexpresables, ¿de dónde proceden esas imágenes? Tal vez de alguna epifanía del instante en la intemperie estética, mientras haya liberación de la imaginación. Imaginación política y artística (ambas, del mundo público) para ponernos en contacto con diferentes horizontes.

Escenificaciones, ritualizaciones del misterio y la violencia que atan tradiciones, que muestran que el presente no es puro presente, que tras una cima aguda, a través del aire más sutil, en el cristal de la última estabilidad guarda el recuerdo de una fiebre de formas que todo lo acerca y lo acelera, a la vez

11. Peter Sloterdijk. *Esferas I*. Madrid, Editorial Siruela, 2003.

12. Diario *Clarín*, del 26 de marzo de 2004.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

que lo dilata. ¿O el mundo, como lo entendió Wallace Stevens, se lavó en su imaginación?

Marianne Moore, poeta a pesar de despreciar la poesía, y porque se puede allí experimentar lo genuino, pintó en un verso lo que califica de enfermedad: *The passion for setting people right*. "Enfermedad" humanista, enfermedad normativa, pero el humanismo literario también provoca fantasías sobre la vida propia a partir de especulaciones ajenas: leyendo, perdido en las mentes de otras personas, pienso/pero los libros piensan por mí.

El mismo Sloterdijk pro-ingenieril considera que el discurso evocativo es un elemento legítimo dentro de la filosofía, mientras que la ciencia, además de hacer perder la estabilidad sobre marcas "infranqueables" como fecha de nacimiento y de muerte, puede ser una peste emocional. La novela, lenguaje de la intemperie metafísica. Y entre la ciencia y la poesía, un amplio espacio intermedio de extensión y significado. Desde esta especie de romanticismo positivista, recuerda la enseñanza de Niklas Luhmann: la teoría no nos ofrece un lugar seguro para las ilusiones, y acaso, entonces, su posición ante la cultura ingenieril y la cercanía de una igualdad biológica, sean inseguras, muy riesgosas ilusiones.

VIII. Filosofía/Ingeniería

¿La filosofía puede hacer más que un resumen de nuestras intuiciones? ¿Puede corregir nuestras intuiciones morales, nuestros sentimientos a partir del conocimiento? ¿Puede hacer esa manipulación? ¿Se trata de una ingeniería más? ¿O en su retiro se dirigirá, ya no al cielo, sino a la ingeniería, desde donde el yo otrora irreductible es reducido? ¿Pero ese retiro no equivale a un retiro del interrogar?

Decir *igualdad biológica* es implicarse en un campo ajeno al de la biología. ¿Ética del biopoder? ¿Extensión de un ideal normalizador? El abrazo entre *ética* y *bio*, ¿qué implica en términos del derecho y la política? ¿Qué verdad sobre la igualdad puede proporcionar la biología? ¿Y sosteniendo al ingeniero, hay una filosofía? ¿O esa lógica ingenieril podrá desplazar a la filosofía misma y al juicio del gusto? ¿Logrará arreglar este hospital de locos que es la sociedad –que la política (y la filosofía) no pudieron remediar? ¿Alcanzará a controlar los cuerpos, siempre con algún poro desde donde supura malestar?

Asignando una potencia total, o un peligro absoluto, en vez de disponer del saber en situaciones concretas, cosificando medidas de humanidad, la reducción biologizante, naturalizante, pretendiendo sustituir el *mundo de vida* por una imagen científica que es absolutizada aún cuando sea concebida en términos ingenieriles, y los ingenieros, ¿igualadores? (¿Como el poeta que se concebía como el gran igualador?). Igualdad, desde el mismo terreno persuasivo, con probada performatividad, ahora como imitación, copia, réplica, identificación (ausencia de alteridad, igualdad ligada a una "tendencia natural" de los animales: imitarse los unos a los otros, sintiendo aversión al pluralismo). Igualación que presupone un lugar jerárquico para el agente igualador. (¿Podría tener la ingeniería genética un protagonismo que nos hiciera espectadores de nosotros mismos? –¿Hay alguien afuera?, pregunta el inconsciente protagonista de la película "Eterno resplandor de una mente sin recuerdos"[13], mientras le borran su memoria, mientras manipulan eso que atraviesa la vida como un relámpago: el recuerdo, que para Walter Benjamin es la verdadera medida de la vida).

IX. Juicios/Especialización

> *"Para el verdadero humanista ni las verdades de los científicos ni la verdad del filósofo ni la belleza del artista pueden ser absolutos; el humanista, porque no está especializado, ejercita una facultad de juicio y gusto que está más allá de las coacciones que cada especialidad nos impone"*
>
> Hannah Arendt

Juicios, juzgan lo que no está presente. Hay juicios que tiene validez ejemplar. ¿Qué juicio tiene validez ejemplar? Como si fueran experiencias de gusto y olfato, sentimientos más privados, que no sienten un objeto (que en esta analogía sí está, pero la sensación no



lo nota). ¿Qué gusto, qué olfato pueden ser ejemplares? Y sin embargo, como en el caso de los colores, una gramática puede reconocerse, y esto sin depender de una concepción de verdad. Juicios del gusto, públicos, que significan –y significar es como dirigirse hacia alguien[14]. Juicios sobre la igualdad: en el ámbito público y movilizando abstracciones como "hombre", "naturaleza", "genes", y sin un perfil, sin un ejemplo ejemplar, sin la forma bajo la cual, como si fuera Dios, todas las restantes pudieran medirse, y una forma es la libertad de formarse, el diseño como autodiseño, pero proyectado también a la descendencia, a la sucesión de generaciones. En este punto, ya la especie pasa a estar en el centro, aunque la apariencia, luego de la fecundidad de la ingeniería genética que ha logrado elementarizar al ser, siga mostrando al individuo. Y la especialización perturba la observación filosófica.

x. Bio-poder/Foucault-Agamben

> *"El hombre moderno nace en la clínica y muere en la clínica: ¡así que su casa tiene que parecerse a una clínica!"*
>
> *Ulrich, en El hombre sin atributos, de Robert Musil*

En el escenario moderno, el cuerpo iluminado. Para la soberanía, bajo la forma hacer morir, dejar vivir. Ya desde el ejercicio del biopoder, pasando el acento

13. Michel Gondry, 2004.

14. Ludwig Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*, § 457.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

del pueblo a la población, de la democracia y estados territoriales a la demografía o a los estados poblacionales, la forma es el hacer vivir y el dejar morir. Hacer morir más hacer vivir establecen una tanatopolítica, y el poder que hace vivir ejercitando la muerte no es hacer vivir: es hacer sobrevivir. Ya, entonces, el estado de excepción, la suspensión temporal del orden jurídico, es una estructura fundamental, y la matriz del espacio público es el campo de concentración, zona de indiferencia entre lo público y lo privado. Época de refugiados, que evidencian el quiebre del vínculo entre hombre y ciudadano, expresan la crisis del estado-nación moderno, y lenguajes hipertrofiados, que hacen de la política un espectáculo y la reducen a medios puros o gestos[15].

El simple hecho de vivir, común a todos los vivientes, a cualquier forma de vida –*bios, zoé*–, pero imposible de ser aislado como nuda vida, porque no puede separarse nunca de su forma, forma de vida. Ante una forma en la que se juega el vivir mismo, biopoder. Modos, actos y procesos singulares del vivir no son simples hechos, sino posibilidades de vivir, potencias no determinadas ni impuestas sólo por necesidades, y aunque repetidas y obligadas, conservan ese carácter de posibilidad donde se pone en juego el vivir mismo, la felicidad. Aristóteles[16] hace de lo político una diferencia específica fundada por medio del lenguaje, que desarrolla una comunidad de bien y de mal, de justo y de injusto, y no tan sólo de placentero y doloroso; *polis*, para Aristóteles, se define como oposición entre el vivir y el vivir bien, lo cual implica la nuda vida en la vida políticamente calificada. La política, el ámbito de transformación del vivir en vivir bien.

> *"Durante milenios el hombre siguió siendo lo que para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente"*
>
> Michel Foucault, *La voluntad de saber*

El poder político contemporáneo, fundado en la separación de la nuda vida del contexto de las formas de vida (la vida, en el estado de naturaleza hobbesiano, expuesta a la muerte; vida política bajo la protección del Leviatán), en el estado de excepción (la excepción no puede ser incluida sin provocar efectos perturbadores en el conjunto al que pertenece) que desde la Primera Guerra Mundial tiende a coincidir con el ordenamiento jurídico normal. La vida, en el estado de excepción, es la nuda vida, y ella se opone a las múltiples formas de vida abstractamente recodificadas en identidades jurídico-sociales (el profesor, la travesti, el desempleado, la escritora, el periodista, el jubilado...). Foucault entendió que lo que está en juego es la vida, y por eso la política se ha convertido en biopolítica, y en ella la separación de la nuda vida cotidiana y masivamente llevada a cabo por representaciones pseudocientíficas del cuerpo, de la enfermedad y de la salud (desde un punto de vista científico, las palabras vida y muerte tal vez no tengan significado preciso), serían máscaras del soberano invisible.



En silencio quedan aquellos que tan precisamente describió Jean Améry en *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*[17], los que "no constan en ningún sitio, que ni siquiera se pueden situar hipotéticamente en las zonas grises: se dejan morir sin llevar la contraria, como en otro tiempo los tambaleantes 'musulmanes' de los campos de concentración –se tambaleaban porque estaban demasiado débiles como para correr contra el alambre electrificado–, o bien viven de tal modo que aceleran su 'ser para la muerte'".

> *"No, no es la liberación y la expansión del yo lo que constituye el secreto y la exigencia de este tiempo. Lo que necesita, lo que pide, es el Terror"*
>
> Naphta, en *La montaña mágica*, de Thomas Mann

Prosecución de una hermenéutica de la catástrofe: el territorio bajo el terror, ya silencioso e invisible. El trauma a flor de piel, efecto de experiencias cuya intensidad no puede ser encajada por los mecanismos habituales del sujeto. Ese terror, esa forma de violencia, como un límite a la conceptualización. Y convertidos en un espécimen de la especie animal hombre, la hospitalidad y la tolerancia, la cristiana caridad, se evaporan. Mientras la publicidad ingenieril alimenta ilusiones de peligrosa ambigüedad, como la guardada en la figura del "hombre nuevo", difundida de la extrema izquierda a la extrema derecha, perteneciente a la ideología de las vanguardias (en política y en arte, figura proclamada por los realismos de los diversos totalitarismos, los futurismos y las derivaciones del romanticismo), los sujetos productores del saber biológico han variado: ya no son naturalistas, son ingenieros (paralelamente, la filosofía, espejo de la naturaleza, desembocó en el giro lingüístico). Y las imágenes del gen proliferan en el arte, en la política: generación, género, degeneración. Y esos términos nos son familiares, pero apenas pensamos en ellos surge una inquietud apagada por acedia y resignación, por abstinencia filosófica, por el peso y la eficiencia de los objetos industriales, las soluciones químicas, las réplicas –y el ser humano se encuentra en la era de su reproductibilidad técnica– y los autómatas republicanos ya pintados por George Grosz.

15. Véase, de Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Editorial Pre-Textos, 1998; y *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Editorial Pre-Textos, 2000.

16. En *Política*, 1253a4.

17. Jean Améry. *Levantar la mano sobre uno mismo*. Valencia, Editorial Pre-Textos, 1999, páginas 87 y 88.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Shila Vilker

Viaje transbiológico y espectáculo



I

La metamorfosis, en muchos textos clásicos, como en *El Asno de Oro* de Apuleyo, no es más que una peripecia del conocer. Sin embargo, se trata de un conocer fallido, pues la transformación, viaje transbiológico –de hombre a burro; de burro a hombre–, inaugura la disociación entre el ser y el decir. El metamorfoseado sabe pero ya no puede decir. Lo que ha aprendido ya no sirve para su condición. Por eso, el devenir metamórfico sugiere al mismo tiempo el límite del conocer y de la condición humana. Esta es la disyuntiva final: si se cree en el conocimiento, es al costo de volver grotesca la condición humana; si no se cree en él, el conocimiento de la propia metamorfosis es la que se vuelve dudosa.

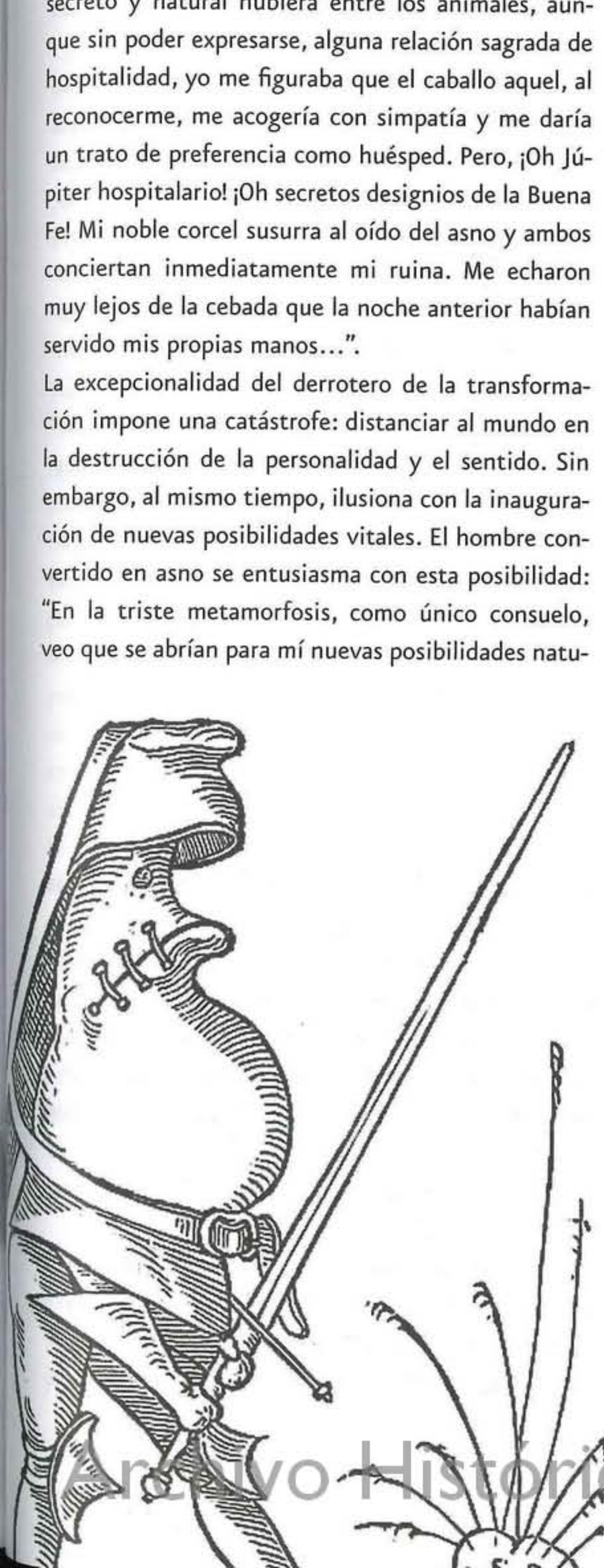
Los procesos metamórficos pueden servir para pensar el principal emergente de nuestra época: la clonación. La de nuestra época, sin embargo, se trata de una metamorfosis sin antecedentes; pues el viaje hace que la mezcla de dominios no sea absoluta. Más bien, lo contrario: la metamorfosis aquí en juego tiene la apariencia de trasformar lo mismo en lo idéntico. *Lo mismo pero parecido, parecido que no es lo mismo*. Con él, el fracaso categorial para dar cuenta del viaje y del conocimiento es absoluto. El pasaje –de lo mismo a lo idéntico pero mejorado (o enfermado)–, no obstante, vuelve inestable nuestro mundo al trocar lo familiar y conocido, de pronto, en extraño y siniestro.

Una vez que se ha iniciado el viaje metamórfico, destruido el equilibrio precario de la condición humana –sí, precario: la condición humana es una conquista y como tal es inmanente– ya no será posible imaginar siquiera un orden natural acogedor. Como le sucede a Lucio, el hombre vuelto asno por Apuleyo, ninguna condición resulta hospitalaria; aun en el re-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

torno a la forma humana persiste el sentimiento de estar descolocado. El hombre recién transformado en burro que es Lucio nos cuenta: "Con la cabeza gacha y en movimiento me puse a rumiar las circunstancias de mi humillación y, doblegándome ante el inexorable trance, me dirijo a la cuadra para hacer compañía a aquel caballo que había sido mi dignísima montura; allí encontré también instalado a otro asno, el de mi antiguo huésped Milón. Y si por un sentimiento secreto y natural hubiera entre los animales, aunque sin poder expresarse, alguna relación sagrada de hospitalidad, yo me figuraba que el caballo aquel, al reconocerme, me acogería con simpatía y me daría un trato de preferencia como huésped. Pero, ¡Oh Júpiter hospitalario! ¡Oh secretos designios de la Buena Fe! Mi noble corcel susurra al oído del asno y ambos conciertan inmediatamente mi ruina. Me echaron muy lejos de la cebada que la noche anterior habían servido mis propias manos...".

La excepcionalidad del derrotero de la transformación impone una catástrofe: distanciar al mundo en la destrucción de la personalidad y el sentido. Sin embargo, al mismo tiempo, ilusiona con la inauguración de nuevas posibilidades vitales. El hombre convertido en asno se entusiasma con esta posibilidad: "En la triste metamorfosis, como único consuelo, veo que se abrían para mí nuevas posibilidades naturales". Pero rápidamente descubre lo inhospitalario que puede resultar la condición en trance.



II

El asno dice "soy Lucio". El metamorfoseado ya no será quien dice ser. El carácter del pasaje y la intervención, la mezcla de dominios, vuelve imposible cualquier ejercicio de afirmación identitaria. Con esta extrañeza permanente que irrumpe en la vida cotidiana, la primera persona se hace inaprensible –y se vuelve uno de los modos del registro de lo absurdo.

El único ejercicio en primera persona que no resulta fallido es el del conocer, el saber. El intervenido en viaje se sabe y se conoce; en cambio, ya no puede poner en común lo sabido. Está imposibilitado para la autobiografía o condenado a la parodia de sí: porque el decir de sí es cosa seria y lo que tiene para decir mueve a risa.

Este es, a la vez, el drama inconsecuente que sufre el transformado, el hombre en viaje. Si no se le cree a la primera persona sobre el saber de sí, ¿a quién? Diciéndose, ante los otros, está en la simulación porque el trastrocamiento fundamental de su estructura ha inaugurado una distancia radical entre ser y decir. Por eso se queda sin ningún papel que representar. Su aventura de conocer, grave, despierta en otros carcajadas e incredulidad.

Que sea imposible dar al relato de la metamorfosis un formato convincente muestra su más allá de todo pacto social. El monstruo está solo. No puede establecer lazos de fe ni dar garantías sobre su propio ser.

III

El monstruo Lucio-Asno está pulsado por la misma cuerda que las vidas producto de ensayos de modificación/intervención genética. Antes la magia, ahora la técnica; en los dos casos un poder extraño y descomunal se apodera de la carne, alterando los órdenes y convirtiéndonos en sus fantoches. Lucio está pulsado por la curiosidad alegre de la promesa mágica; pero la magia, ejercicio de filo, abre un espacio de impresivisibilidad. Al mismo tiempo, la alegría enigmática de su ejercicio y sus inciertas consecuencias. En nuestros días sucede algo similar. ¿Acaso no despierta algarabía el poder de la ciencia y el progreso ante la imagen de la cándida oveja Dolly? ¿Acaso no causa desazón, en cambio, su anverso, el Mal de la Vaca Loca? Estos animales domésticos, proyecciones espectrales de nuestra carne, ejercen sobre nosotros el absurdo de una ambivalencia; nos sugieren una desconfianza hacia la ciencia –como antaño podía manifestarse ante animales que se creían embrujados– y, al mismo tiempo, nos seducen con la promesa de poder intervenir la naturaleza misma –apelando, una vez más, a una fuerza mágica que tentaba al iniciado en las religiones mistéricas.

En nuestra época, Dolly y las Vacas Locas no son metáfora, no están en el lugar de nada distinto de sí mismas. Son la pura positividad de la conquista científica, y por ello están más allá de la representación. Estar más allá de la representación significa que, para ellas, uno de los aspectos de la dimensión simbólica, el representacional, se vuelve obsoleto. En estos animales domésticos "tocados" por la ciencia se puede observar algo distinto a la alegoría y a la figuración. Más allá de la convención, su positividad es la del viaje mítico, iniciático, que se produce en la metamorfosis. Potenciado, el ultra positivismo se mistifica y se solapa con el arte del hechizo, infundamentado e inaccesible para el lego.

Magia y ciencia moderna, ambas por igual, son sobre todo un inmenso poder de conocer un misterio. ¿Quién podría resistir la curiosidad? Ni aún intuyendo los perjuicios que supone. "Un ardiente deseo" tiene el joven Lucio, tan ardiente que le lleva a preferir sacrificar la seguridad personal de su amada para saciar su hambre de averiguación.

Establecemos ahora con la ciencia la misma relación que antaño con los hechizos. En ellas se esconde la pregunta irresistible por la posibilidad del hombre. No resiste Lucio, cuyo derrotero se inicia en busca de conocimientos secretos y cuya transformación obedece a una manipulación imprudente de la pócima, del mismo modo que no resistimos nosotros.

Magia y ciencia moderna, ambas por igual, abren un mundo de desasosiegos e incertidumbres. Por ellos asoma el monstruo. El monstruo es portador, por su

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

pertenencia dual, de un conocimiento enriquecido pero francamente inservible por su naturaleza ambigua e inarmónica. Así como Lucio pierde el habla, los nuevos conocimientos nos dejan sin palabras. Podremos velar, con las formas expresivas de la big ciencia ultrapositiva, la hermenéutica.

En este pasaje de estados, forma en que la magia y la ciencia encuentran su expresión superior, lo que prima es la indecidibilidad y la reversión del carácter de la materia. Toda la obra de Apuleyo se asienta sobre esta intuición. No sabemos si se trata del devenir burro del humano o del devenir humano del burro. Que el burro hable un lenguaje humano, que piense en un lenguaje humano, aun cuando no sea capaz de la risa ni de la expresión verbal –Lucio-asno es capaz de participar de todas las prácticas humanas excepto de la risa y del habla– nos instala en un territorio en el que el hombre mismo ya es un burro. "Aunque yo era un asno perfecto, y una acémila había sustituido mi personalidad de Lucio, no obstante conservaba la sensibilidad del hombre".



IV

El animal-hombre participa del mundo humano, aún cuando no pueda hablar. Y esto tal vez explique su derrotero. Sólo sexo y crueldad se bastan sin palabras ni representación. Sexo y crueldad se abren al campo de los sobreentendidos, a la intuición prediscursiva, dimensión presocial de la empatía animal. Para ello cuentan con la avidez de unos ojos siempre dispuestos a la escena y unos cuerpos preparados para la acción.

En *El asno de oro* el realismo brutal de la crueldad es en extremo democrático; no hay quien no esté dispuesto a hacer ejercicio de violencia, desde la Diosa Venus hasta el borrico –animales y dioses están hechos a semejanza del hombre– ni a saciarse hasta el hartazgo en su consumo visual. Asesinatos, amenazas, palizas, suicidios, envenenamientos, hombres empujados para ser devorados por osos, hombres untados con miel para ser comidos por hormigas, hombres que aplican tizones ardientes sobre los genitales de otros hombres, despeñamientos, crucifixiones, violaciones, abusos, castraciones, decapitaciones, cegamientos, mutilaciones... el listado podría seguir pero no estaría completo si la escena no concluye con los más fabulosos banquetes. Lo sabemos desde pequeños: la alegría da hambre.

V

Sexo y crueldad, dijimos, no requieren de palabras pero sí de un escenario; tienen una dimensión profundamente espectacular y performativa. En *El asno de oro* hay otros dos fenómenos que comparten el carácter de la exhibición: la risa y el mercado. Mercado, risa, sexo y crueldad son las dimensiones sustanciales de la cultura del espectáculo, tal como sucede en el mundo contemporáneo, donde la posibilidad de componer una escena para unos ojos funda la ceremonia básica del pacto social.

El mercado, sugiere Apuleyo, es la escena dispuesta para la exhibición y el engaño. El voceo de la plaza está sometido a la regla del ardid picaresco. Allí se vende gato por liebre, hombre por burro. Entre aquel

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

mercado de plaza, que exigía un público, y el marketing, que exige audiencias, se fijan reglas similares organizadas en torno del divertirse y del creer. No hay mercado sin plaza-escenario, pero no hay credibilidad si no se está previamente presto a la risa. La mayor seriedad es ridícula, lo trágico alterna con la carcajada. Estas son las revelaciones de este viaje en que la risa conduce lo siniestro. Incluso la risa tiene su dios. La risa es lo que se sobreimpone en lo monstruoso.

Cuando todo es espectáculo, ya no se puede hablar de una lógica de la representación. El propio espectáculo no ha crecido a expensas de aquello que se supone sube a escena, pues lo único que aparece es pura astucia escenográfica.

VI

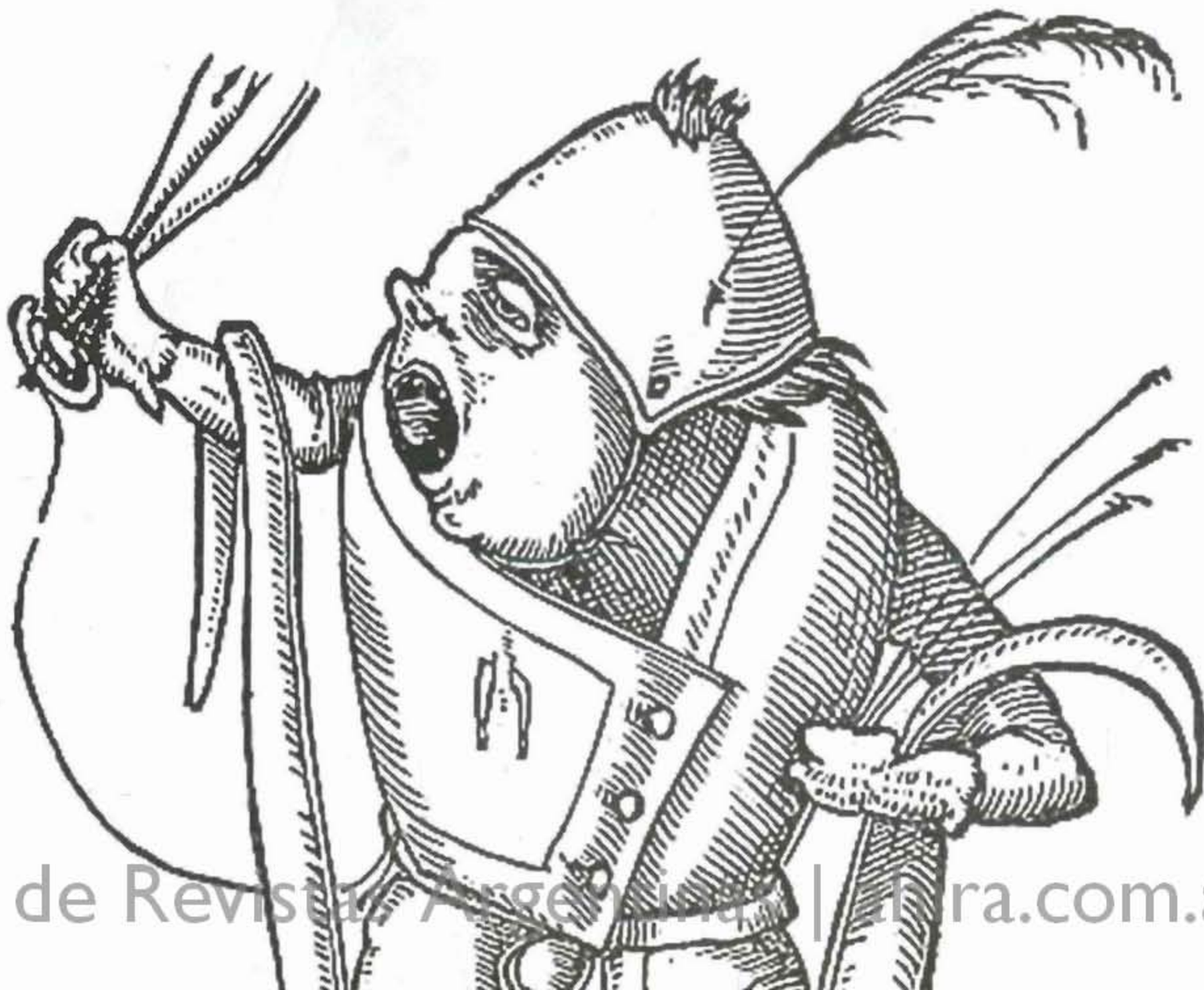
¿Habrá todavía un resto de humanidad en ese adefesio en que la animalidad subsiste o inviste? El último resto de humanidad pervive en la forma de la picaresca.

El pícaro entiende el mundo, él está también a mitad de camino. Figura híbrida, el pícaro es tal porque participa de dos mundos. Es tanto un cínico como crítico de su tiempo, dispuesto a actuar –y sacar provecho– en todas las escenas propuestas. El pícaro es quien entiende el mecanismo, por eso participa como el sabio, el mago o el científico en la mezcla de órdenes.

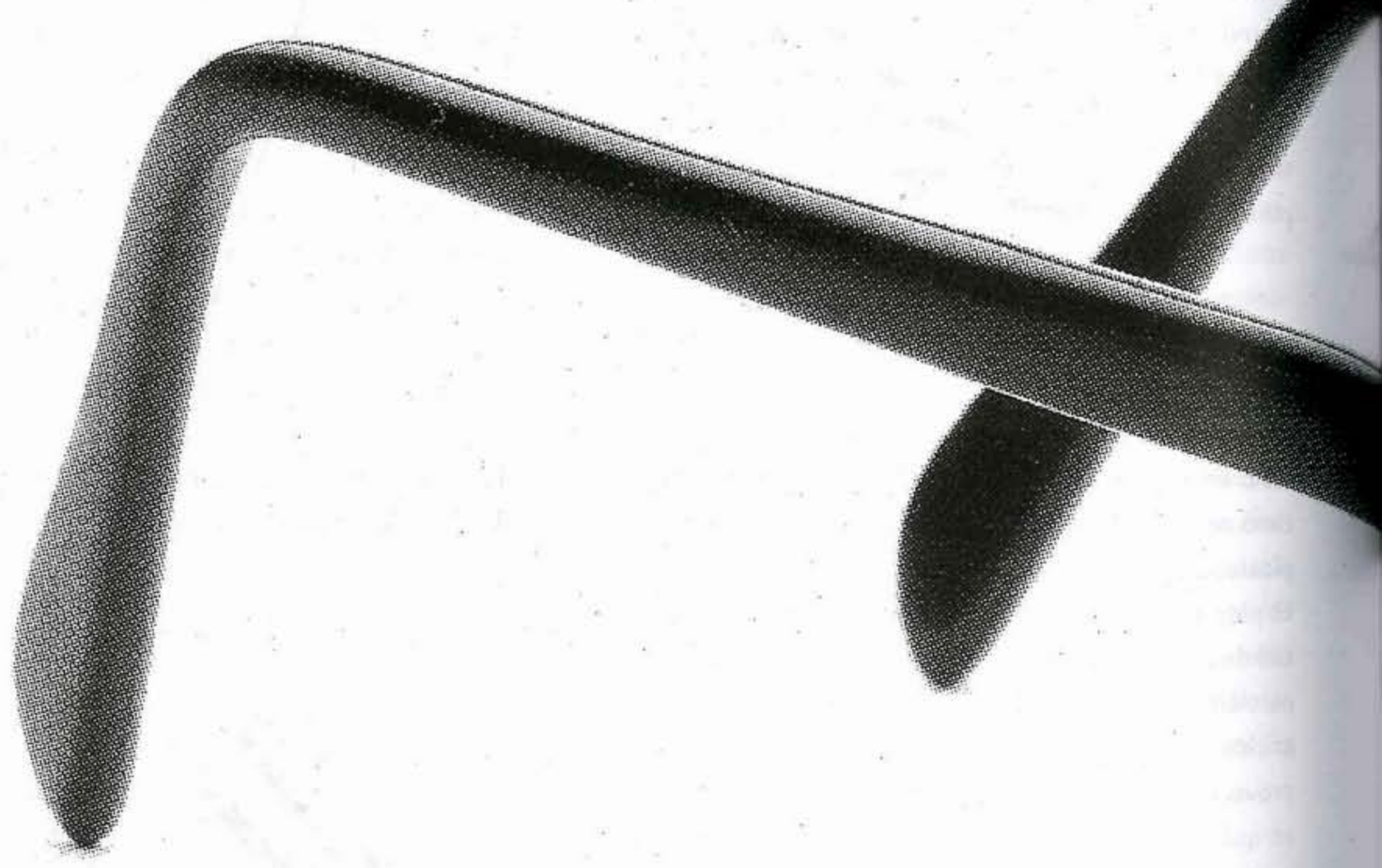
El pícaro participa de la distancia fundamental entre el ser y el decir. El pícaro, por ello mismo, participa del espectáculo, pues puede no usar las palabras o usarlas para el engaño, como sucede en la picaresca sexual y en la picaresca mercantil. La intuición más fenomenal de *El asno de oro* radica en ese grotesco que nos permite pensar el fundamento visual del entrelazo contemporáneo en que la risa trasvasa sexo, crueldad y mercado.

Hoja de ruta. El asno de oro

Lucio inicia un viaje a Tesalia, tierra de la magia y la hechicería. En el camino, hace un alto en Hipata, donde se alojará en la casa del avaro Milón, cuya mujer cultiva las artes del secreto mágico. En esa ciudad enamora a la sirvienta de su huésped y participa de un banquete. De regreso a la casa de Milón se topa con tres maleantes. Los enfrenta y los asesina. Es apresado como homicida y al día siguiente se celebra un juicio en su contra. Asiste toda la ciudad y también las viudas. Repentinamente y en medio de su defensa, el público en masa estalla en carcajadas: a sus expensas, se celebraba el culto al Dios de la Risa –una especie de día de los inocentes. Los asesinados no eran tales y el pueblo todo había gastado una broma al extranjero, dando rienda suelta a la invectiva. Abochornado, por la noche la sirvienta de su huésped lo acompaña a presenciar el culto de su ama. Una manipulación imprudente convierte a Lucio en asno. Mientras tanto, unos bandoleros asaltan la casa y huyen con los caballos y el "asno". Intenta huir de la cueva de los ladrones junto a una doncella cautiva. Son apresados nuevamente y recién serán liberados cuando, haciéndose pasar por un temible maleante, el prometido de la doncella los salva. La doncella quiere recompensar los servicios del asno pero el guardián que le asigna se empeña en infringirle las peores crueldades. La tragedia se ensaña con la felicidad de la doncella y su prometido. Ambos mueren y los servidores del héroe huyen con el asno que luego es vendido en el mercado. Lo compra un sacerdote de la diosa Siria que lidera una secta de mendigos afeminados. Ante el inminente peligro de muerte, tras sospechar que estaba rabioso, escapa el asno y es expuesto a la venta en el mercado nuevamente. Sus nuevos amos serán una pareja de molineros, luego un hortelano, y tras ellos, unos hermanos panadero y cocinero. Sorprendido comiendo manjares humanos, se descubren sus facultades extraordinarias. Se decide exhibirlo en un teatro con una mujer depravada pero Lucio-Asno logra escapar antes. Luego de una plegaria del asno, la diosa Isis aparece y concede sus ruegos. Recobra su condición de hombre y se inicia en el colegio sacerdotal de la diosa.



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

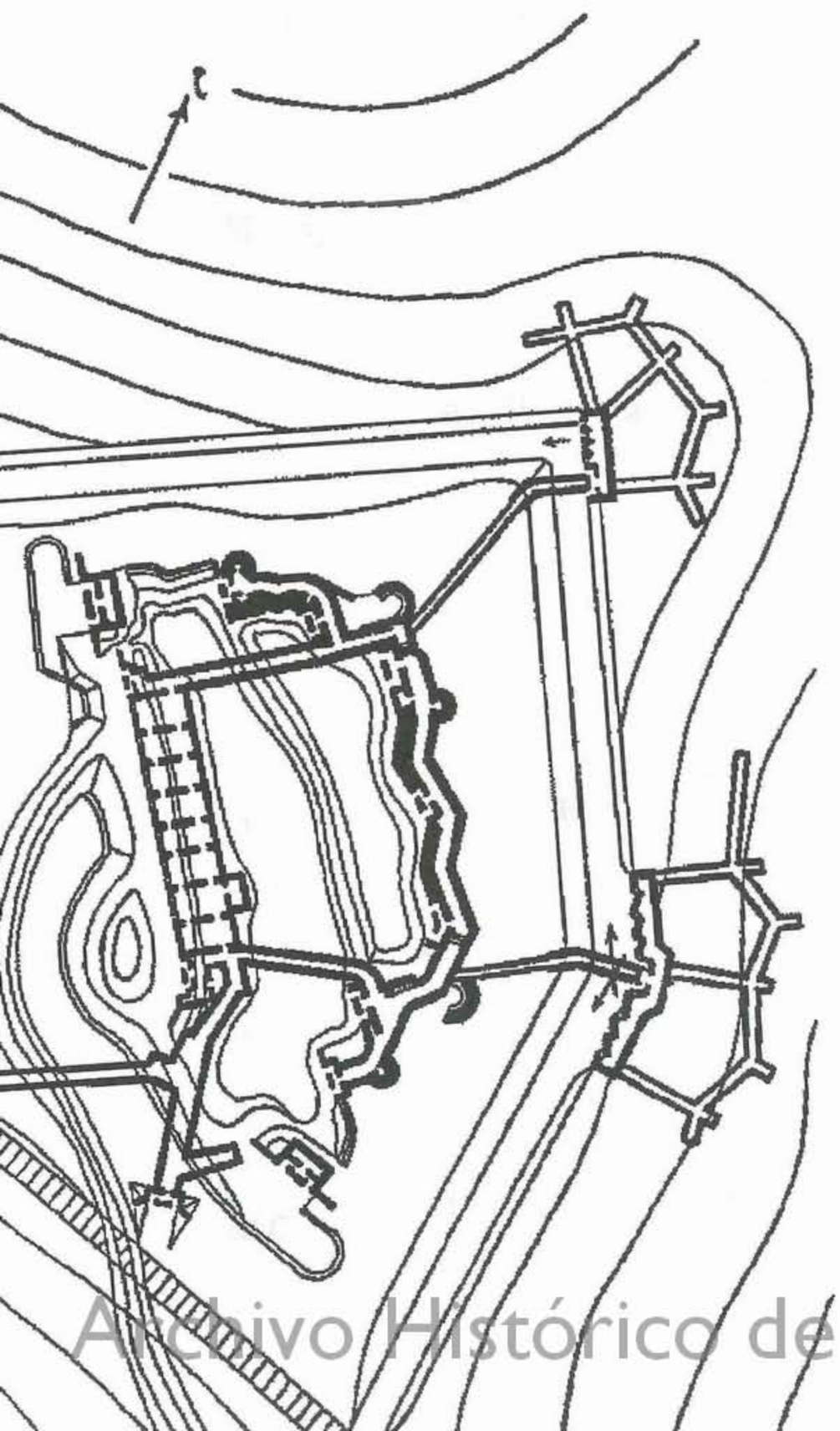


INTANGIBILIDAD Y MATERIALIDAD DE UN SABER INDÓMITO

Ileana Stofenmacher

Soy en la medida en que me rehúso a ser eso que se puede definir. Soy en la medida en que mi ignorancia es desmesurada; deprimido, caería en la clasificación del mundo y me consideraría como un elemento que sitúa su definición. ¿Pero qué anuncia en mí esta fuerza de rehusarme? Anuncia nada.

Georges Bataille



El impulso vital hacia el conocimiento verdadero conduce a quien por él se ve atravesado a profundizar las aguas turbulentas y oceánicas del sinsentido de la existencia. Hasta las preguntas más insignificantes en apariencia destilan un sonido que reverbera con una potencia indómita, aguda y acuática por su carácter inasible y burbujeante no sólo en la mente sino en la superficie corporal de quien se asoma al conocer.

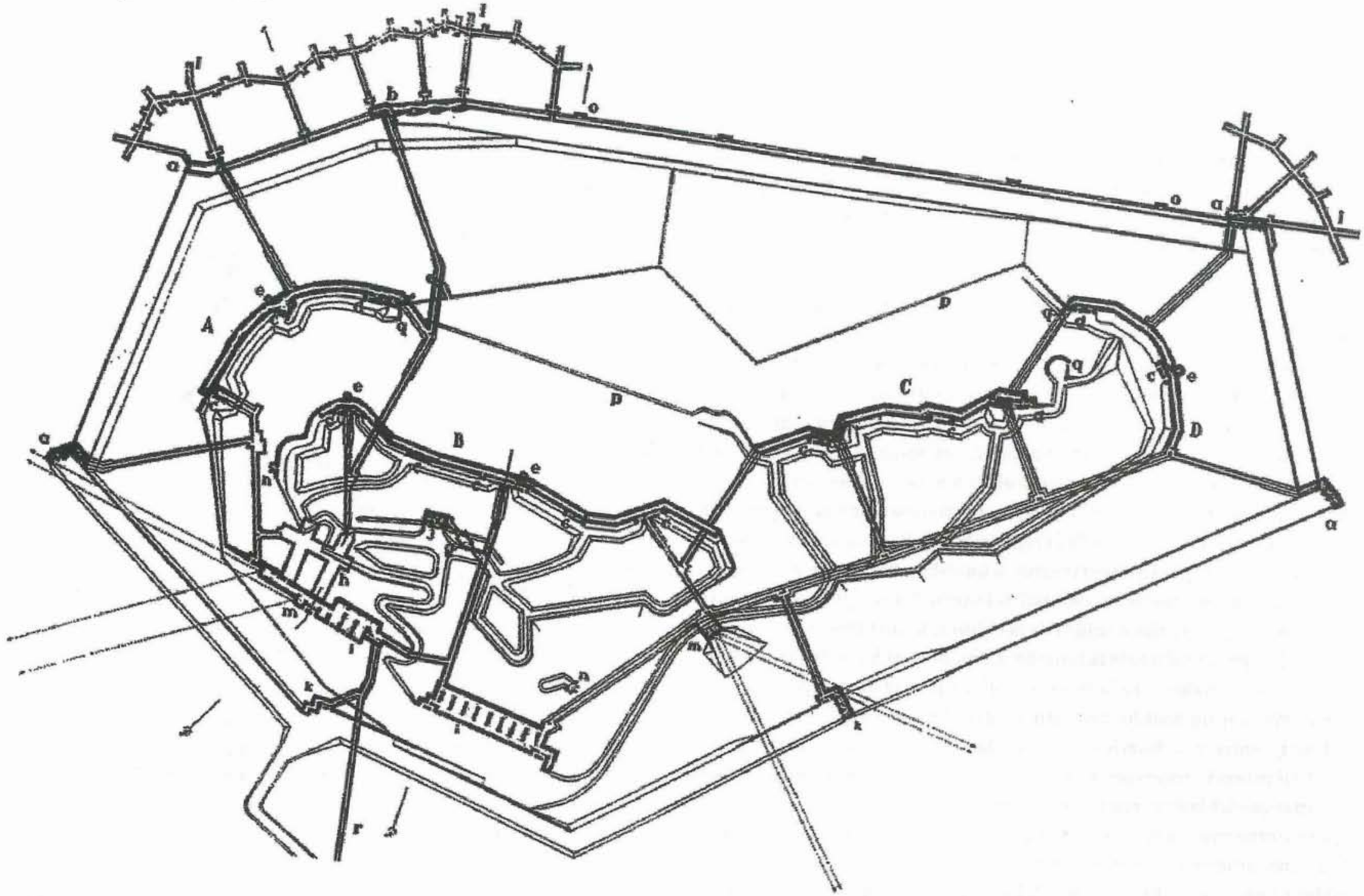
La acumulación extensa aunque apasionada de datos, afirmaciones y configuraciones informativas varias representa una de las fórmulas indiscutidas que posee aquel que "sabe". Y el sabio de nuestra contemporaneidad logra adquirir formas diversas según bajo qué ropaje se oculte su piel y cuál sea el escenario imaginario y social sobre el que despliegue su andar: el intelectual universitario y el especialista comentador de la realidad circulante en los medios de comunicación dan cuenta de algunas de las formas bajo las cuales se disfraza su silueta.

El especialista comentador propone una pedagogía verticalista sobre la totalidad del mundo, instruyendo con idéntica maestría sobre las temáticas más disímiles, aportando siempre una opinión que en el complejo y zigzagueante camino de la veracidad de las informaciones y la autoridad de las voces se conforma como una verdad a repetir. Emerge entonces la figura de aquel que se especializa en opinar de un modo más certero, en apariencia más sesudo sobre las aristas que la realidad toda presenta: nos ayuda con una propedéutica de la acción a manejarnos de un modo más exitoso en las marañas de lo contemporáneo, explicándonos la verdad de las cosas...

Indiscutida figura es la de nuestro "sabio" actual que conjuga en su mente una enormidad de lecturas minuciosas, de diálogos intertextuales e históricos que procrean de una manera desmedida la producción intelectual de nuevos discursos que vinculan nuevas temáticas y preocupaciones (¿genuinas?) lanzadas a la palestra por el aparataje académico. Las temáticas y las preguntas que se engloban dentro de las ciencias sociales, humanidades y/o filosofía, arropan una multiplicidad de cuestiones que abren interrogantes sobre ese complejo y multidimensional tejido que compone "la realidad". De aquí entonces surgiría la figura del erudito de una temática particular, conocedor de detalles inusuales, esquivos a la mirada común y lector empedernido de todo aquello que en su campo de saber se haya construido y/o desplegado y que las instituciones educativas vayan progresivamente legitimando.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Fuerte №2



Múltiples son las figuras que conglomeran en sí mismas las fórmulas actuales del conocimiento, sin embargo resulta interesante preguntarse por el grado de encuentro profundo entre verdad y sujeto que en éstas tienen lugar. Según Foucault la filosofía es una forma del pensamiento que cuestiona las mediaciones que permiten al sujeto acceder a la verdad, mientras que la espiritualidad implica las experiencias, la búsqueda y la práctica a través de las cuales realiza las transformaciones sobre sí mismo necesarias para acceder a ésta[1]. Es que el acceso a la verdad implica necesariamente una transformación profunda que pone en juego al ser del sujeto abismándolo en una conversión de sí. Hay una metamorfosis hacia algo distinto que, al mismo tiempo, no es una ajenidad ni una exterioridad absolutamente impropia, sino por el contrario lo aproxima mediante un intenso y profundo viaje hacia el núcleo del sí mismo: se trata de un retorno que produce una iluminación en él. La espiritualidad entonces, empuja a implementar un conjunto de técnicas y acciones para acceder a la verdad: la purificación, la ascesis, el examen en profundidad, la atención y la conversión de la mirada son algunas de ellas[2].

1. Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata, Editorial Altamira, 2010.

2. Pierre Hadot hace una descripción de una variedad de los ejercicios espirituales en *Ejercicios Espirituales y Filosofía Antigua*, Madrid, Editorial Siruela, 2006.

Cualquier acción, por mínima que parezca, puede ser incluida en tanto apunte a producir ese diálogo interior que es también vibrante comunión con el mundo. Y no se trata de acciones tortuosas o autoflagelantes, basta recordar que para los epicúreos la experiencia misma del placer en tanto terapia de las pasiones es un ejercicio del espíritu. Retornando entonces a la pregunta por el tipo de relación o encuentro profundo entre verdad y conocimiento hoy, no es la necesidad de una afectación y transformación total e iluminadora del ser lo que prima en esta relación, sino la objetivización del conocimiento que pasa a formar parte de una dimensión exterior al sujeto sobre la cual él mismo no tiene potestad de actuar ni ésta de facilitar el retorno hacia el sí mismo, pese a que sin embargo afecta los modos en los cuales el sujeto actúa sobre el mundo. Cuando el acceso al conocimiento pasa a ser del orden de la exterioridad al ser del sujeto y éste ya no se ve impelido a una transfiguración para acceder al mismo sino que se configura en una esfera autónoma, se ingresa con la modernidad en una nueva etapa en la relación entre verdad y sujeto, apunta Foucault. El saber ya no salva sino que se acumula en un proceso autónomo y objetivo por fuera de las subjetividades.

La lectura, la escritura y el diálogo de ideas pueden ser experimentados como un potente modo de habitar el mundo, sin embargo adviene intempestivamente cierta preocupación por algunas formas que operan como modos legitima-

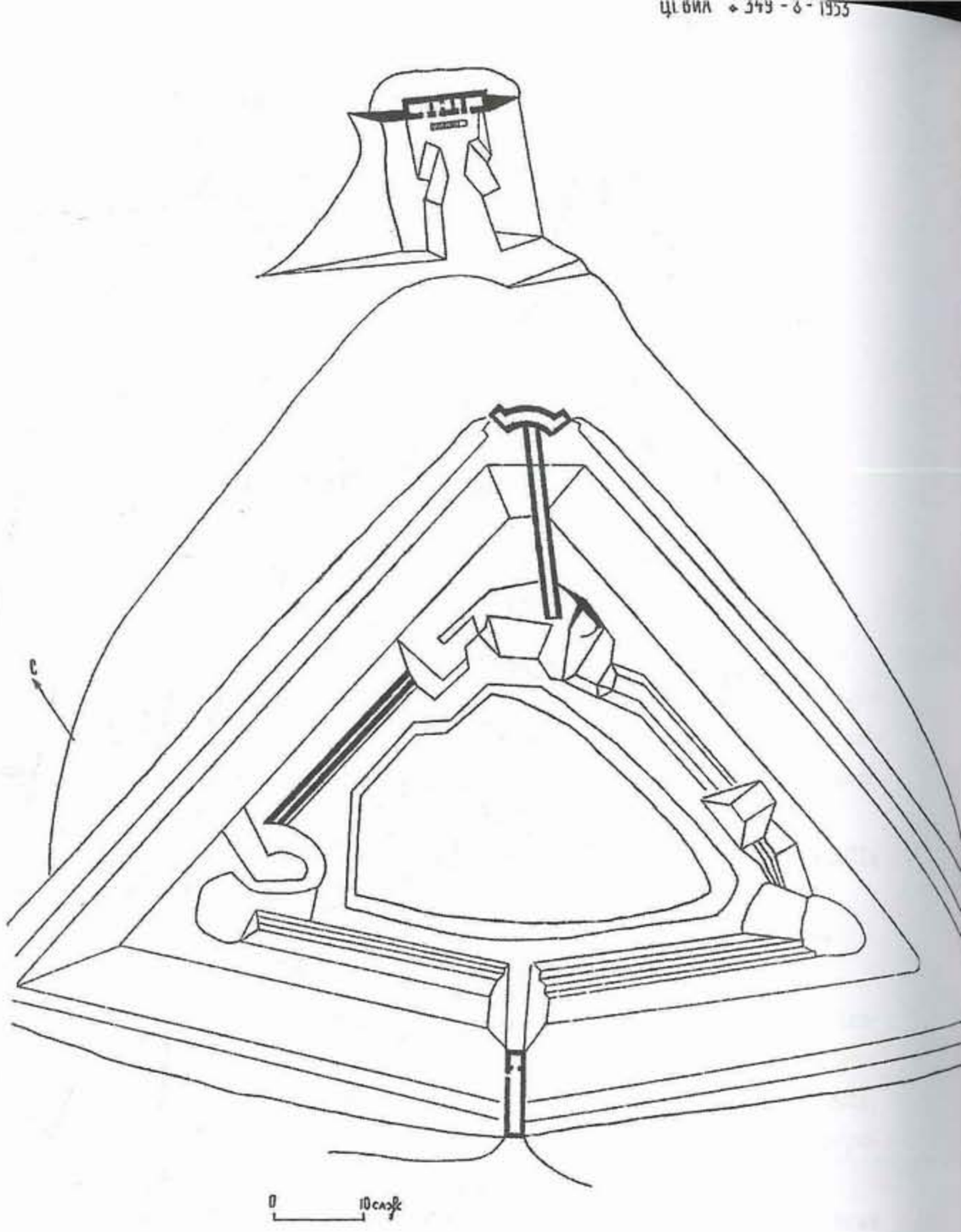
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

dores de nuestras mentes, acciones y cuerpos y por la profundidad y por la verdad que hay en estos modos de conocer en el ámbito de la educación actual, en particular la universidad y el ámbito de la llamada cultura.

¿Nacen acaso de lugares invisibles localizados en la interioridad de los sujetos las preguntas que tienen curso en ciertos debates encriptados y repetitivos que consolidan el aparato de pensamiento actual? Quizás de algún modo promuevan la especialización de las mentes a través de saberes específicos que puedan resultar positivos para el avance de lo social, si es que de eso se tratara. ¿Pero existe en verdad una pretensión política profunda y amplificadora del pensamiento que pretenda atraer el bien común a través de las constelaciones de ideas circulantes en instituciones educativas y ámbitos culturales? ¿Hasta qué punto el círculo se convierte en apenas un dibujo que aprisiona el libre fluir de las conciencias y de la imaginación para convertirnos en esclavos de la repetición erudita o de saberes mercantilizados? Una disyuntiva permanente y un debate constante representan el cuestionamiento por nuestras instituciones del saber que nos hablan en un lenguaje que impulsa a la idea de la carrera, la cuantificación y la velocidad de la producción bajo la tentadora promesa del buen vivir o del libre pensar... Danzando entre la telaraña de las prescripciones que el sistema construye, hay quienes lo transitan a partir de sus propias reglas nacidas del juego entre una interioridad lanzada a la aventura del conocimiento como potencia constructora y transformadora de lo real sorteando las trampas que las lógicas restrictivas presentan.

¡Qué extraño resulta darse cuenta que hoy día en el ámbito de ciertas instituciones académicas juventud y saber se convierten en asociados indisolubles frente a la figura extrañada del maestro sellado por las huellas de la experiencia! Resulta una aberración contemporánea que el conocimiento se haya convertido en mercancía que un sistema perverso estima constructible y accesible para aquel que corra velozmente por sus pistas. El sistema pretende que en el primer tercio de la vida se obtenga un nivel de sapiencia medido en una cantidad de parámetros traducidos en cantidades y fechas de caducidad, que marcan con precisión una carrera alocada pero racional hacia el conocimiento que se convierte en un saber social objetivo volcado tanto al ámbito intelectual como al mercado laboral.

Y a través de esa fugaz y alocada carrera se percibe la disociación entre la idea de experiencia y la de conocimiento. Acaso porque el conocimiento se logra con tenacidad y con una ineludible cuota de velocidad: requisito ineludible para poder transitar los circuitos de creación de los saberes que gravitan en las instituciones educativas a través de universidades, proyectos, becas, etcétera. Y también para evitar convertirse en mano de obra capacitada pero en desuso para un reducido mercado laboral que expulsa impiadosamente a quienes su documento devele el fin de la juventud, sin importar potencialidades, capacidades ni experiencias obtenidas. ¿Pero qué hay del factor tiempo, ese susurro inaudible que conduce a nuestros cuerpos por el camino de la existencia? ¿Cuál es la relación entre la experimentación que sólo el tránsito por la vida da y la idea del conocer? El



tiempo en sí mismo no posee la inequívoca capacidad de dotar a los humanos de claridad mental, espiritual ni de conocimientos profundos sobre la existencia. Sin embargo, hay un hilo invisible que se desenrolla de un carretel indetenible que va dejando pequeñísimas marcas y surcos en el camino. Como una capa magnética sobre los cuerpos, democráticamente el tiempo le da a cada quien un conjunto de minucias, saberes de lo cotidiano, despertares del encuentro individual con el mundo (el que cada quien vea); y el que cada quien construya: convirtiéndonos a todos en sabios "experienciales" por la mera circunstancia de estar. Sin embargo, al pensar en la ecuación tiempo y vejez una suele remontarse a ideas inactuales que asocian la última zona de nuestro tránsito por el mundo con una capacidad adquirida de saber. He aquí entonces una nueva disyuntiva: el anciano sabio frente al joven erudito... O simplemente el joven en su intrínseco valor que nuestro tiempo contemporáneo le otorga endiosando la idea de la perpetua juventud asociada a la belleza física. ¿Pero acaso resulta creíble que por el solo hecho de haber dado más pasos en el camino se sepa más? Quizás algo de cierto tenga esta ecuación, pero desde esa dimensión del existir que implica una mayor conciencia surgida de una cuestión casi probabilística: a más tiempo transitado se suele suponer mayor cantidad de situaciones vividas. Sin embargo, en la fugacidad del instante también puede acontecer el cono-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

cimiento verdadero: no es la extensión en el tiempo de la experiencia lo que únicamente aporta al sujeto mayores conocimientos sobre la realidad. Por el contrario, hay un tipo de conocimiento que es apertura hacia lo existente y que arroja a la persona a la entrega irracional hacia lo que existe. No es la acumulación de tiempo traducido en experiencias vitales ni de tiempo traducido en acumulación de saberes eruditos lo que en este caso acerca a la persona al conocimiento sino más bien la intensidad irrepetible de un momento intraducible cronológicamente que produce un efecto de indómita potencia en la persona abriendo su pecho al sinsentido de las cosas. Frente a la creencia del conocimiento como acumulación de ideas, conceptos o de experiencias; aparece un impulso humano de apertura al mundo no mensurable en grados ni tiempos ni en cantidades: no se mide bajo ninguna regla, simplemente tiene existencia. Y en ese segundo de intensa apertura la persona y el mundo se funden en una elevada sinfonía multidimensional prescindente de director o de orquesta. El conocimiento emerge a cada momento pero se disuelve como una etérea burbuja carente de espesor material y temporal. La aventura diaria es un arrojarse permanente a lo igual y a lo distinto esfumándose cada movimiento dado por la cualidad inaprehensible de todo lo vital. Retener, apretar, resumir, impartir: acciones que plantean una visión de mundo transida por la lógica de la posesión y la reducción matemática del mundo. Desde esta perspectiva el conocimiento también se asume como algo concreto a obtener bajo parámetros altamente definibles, racionalizables y cuantificables excluyendo la dimensión mágica de lo que existe y posicionando al sujeto en un mercado del saber que incluye la vía laboral.

La perplejidad frente al tejido complejo que compone cada elemento que es, incita a la persona, si posee la fuerza de realizarlo, a emprender un viaje curativo por las aguas impredecibles de la existencia aventurándose al conocimiento cualitativo, sensitivo y orgánico. ¿Qué sentido podría tener recitarse de memoria ficciones filosóficas historiadas sin poder ejercer en el discreto terreno de la propia vida algún tipo de vuelo filosófico?

Hay una seguridad o una especie de consuelo racional que surge del conocimiento minucioso de un tema, en particular el filosófico, que muchas veces está transida por una paradoja: acumular saberes filosóficos en la actualidad nada tiene que ver necesariamente con el ejercicio de una vida filosófica. Aquí un punto clave: el conocimiento profundo y verdadero de las cosas nace de un movimiento espontáneo de la persona en cuerpo y alma produciéndose una transformación de sí. Una cierta conciencia cósmica estimula al sujeto a lanzarse a una apertura misteriosa hacia la exterioridad de sí mismo y a la vez a sumergirse en las aguas profundas de su ser, provocando un movimiento de doble dirección que lo sacude y lo abisma a un conocimiento más intenso y verdadero de sí y del mundo.

Pierre Hadot, especialista en filosofía antigua, nos aclara que ésta no se corresponde con una sistematización de ideas y/o creencias que pueda ser repetible, organizable de un modo racional, sino más bien se trata de grupos y formas de ideas afines que engloban prácticas activas tendientes a producir transformaciones en el espíritu propio y en de los lectores y/o oyentes buscando incidir en el estado de ánimo como una terapéutica de las pasiones. Atendiendo a la reverberancia de sus palabras, la filosofía más que un conjunto de teorizaciones es una experiencia vital. Tanto Hadot como Foucault, entonces, recuperan la noción de ejercicio espiritual en tanto implica técnicas tendientes a operar una transformación en el sí mismo y en la visión de mundo abriéndose el ser del sujeto al conocimiento. Volvemos entonces a un estado de las cosas completamente distinto al que opera como regla en el escenario del pensamiento actual caracterizado por su distanciamiento del ser de tal modo que éste opera como garantía de objetividad. La verdad y subjetividad ya no componen un par armónico sino más bien se vinculan en lucha perpetua: lo verdadero acontece por fuera de la interioridad del ser expandiéndose de modo repetible y reconocible en el escenario del mundo como máquina. Y allí el sujeto que conoce tiende a actuar como funcionario y operador de esta gigante maquinaria que compone el mundo de lo visible. Si los ejercicios espirituales en el mundo antiguo suponían un modo de vivir y una elección vital afectando la totalidad del ser en cuerpo y alma, marcando el modo de estar en el mundo y operando sustanciales transformaciones sobre el mismo; la verdad emergía de una voluntad humana de auto transformación. Los ejercicios implican al sujeto en tanto totalidad indisoluble entre lo orgánico y lo espiritual estando entonces el conocimiento ligado íntimamente a ese movimiento interior que lejos de significar un repliegue y una construcción de yo por fuera de la totalidad es una apertura a lo que existe revolucionando primero el ser. Distinto es concebir al conocimiento como algo objetivable y acumulable en un espacio medible ya sea en lecturas realizadas o títulos obtenidos en el camino de las instituciones educativas que distinguir su brillo indómito en el sujeto de la experiencia. Es en su propia superficie vital donde opera el conocimiento transformándolo en algo más. Como una perpetua travesía hacia la interioridad del ser, el conocimiento va refulgiendo a medida que se navega por los ríos interiores del que piensa. No tiene fin este tránsito por la verdad si se concibe a ésta como acercamiento al ser, transfiguración del mismo apuntando a finalidades muy materiales y al mismo tiempo inasibles: el acceso progresivo a una buena vida. Y esta buena vida podría nombrarse como la posibilidad de sentir un tipo de felicidad implicada en el mero hecho de existir. Salir de un estado de inautenticidad para acceder, motorizado por un perpetuo y constante trabajo de la voluntad, a un estado vital más feliz, más cercano al ser de cada quien.

Como un camino sinuoso pero extraordinario hacia lo impensado, la buena vida implica diálogos con otros que nos rodean y principalmente con nosotros mismos en el marco de ejercicios espirituales que nos acercan a una verdad interior. Ésta no es reductiva, definitiva ni reconocible como exterioridad; sino más bien opera como una marejada que moviliza nuestra conciencia y, voluntad mediante, nos conduce a un estado de mayor pacificación con el mundo. Quizás porque el objetivo siga siendo el que los antiguos concebían como la liberación de las pasiones que nos atormen-

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

tan y que son provocadas por un pasado o futuro independiente de nuestro deseo, para concentrarse en el brillo del presente. Y por medio de ese diálogo transformar el paisaje interior y el exterior experimentando lo que es sin pretender ansiosamente aquello que por su imposibilidad despierta nuestro pesar. "El sufrimiento de los hombres proviene de su temor ante cosas que no deben temerse y de su deseo de cosas que no es preciso desear y que le son por lo demás negadas. De esta forma su existencia se consume en el desconcierto producido por sus temores injustificados y sus deseos insatisfechos. Se encuentran así privados del único placer, el placer de ser"[3]. Difícil tarea la de concentrarse en el instante, única dimensión espacio-temporal sobre lo que hacer experiencia para no perderse en una trampa conducente hacia una ilusión imposible. Si nunca se está en el puro presente la vida se convierte en proyección absurda hacia ningún lugar y la persona está disociada de la experiencia que se disuelve en la inconciencia frente a la promesa de un futuro que nunca acontece en tanto es presente continuo. Embeberse interiormente de esta propuesta implica desasirse de las finalidades y los objetivos completamente exteriorizados del sí mismo para recogerse y aprender, conocer y vivir hoy puesto que la vida se esfuma como un sueño fugaz. Libre es aquel que puede convertirse en amo de su voluntad ejercitándose en ese viaje interior que también es, entonces, templanza de las pasiones inútiles. Esa libertad no se da por el seguimiento impulsivo de los deseos, sino por un trabajo sistemático sobre sí que requiere voluntad y perseverancia en esa tarea permanente de esculpir la propia silueta. No para convertirse en un ideal prefigurado sino en pos de conocerse profundamente accediendo a un estado de libertad interior que es apertura al mundo.

Y abrirse al conocimiento es situarse en una relación con la otredad que en una de sus formas más recurrentes es el diálogo entre humanos permitiendo pensar y experimentar en ese sinuoso encuentro mutuo una cierta aproximación al conocer. La amistad en tanto encuentro entre dos seres distintos y no como espejo reflejado del propio ego es una de las vías más certeras para el autoconocimiento dado que se produce un intercambio que no está regido por las leyes mercantiles sino por el libre don que abre a dos subjetividades al encuentro imposible y desinteresado.

Michel Onfray visualiza al jardín de Epicuro como figura conceptual rica para pensar una comunidad filosófica basada en la amistad, donde la filosofía no se trata del gobierno de los otros sino de la construcción de sí mismo mediante la cual también la comunidad se enriquece. En el marco de un igualitarismo participativo, todos actúan sin restricciones de sexo, edad, nacionalidad ni nivel formativo. Lejos de ser un espacio en el cual aquellos que supuestamente saben reafirmen sus egos a través de mecanismos estipulados en las instituciones del saber, tales como las citas bibliográficas, la reproducción de discursos de memoria o la acumulación de lecturas, aquí se aboga por una práctica y no por un idealismo de los conceptos abstraídos del discurso y de la vida de cada quien. En esta reunión con la otredad, entonces, se producen chispazos que movilizan al debate, a la alegría del encuentro con otros y a la construcción de una sociedad más libre. Para Michel Onfray, con la oficialización del cristianismo el filósofo pasa de ser aquel que vive de acuerdo a su pensamiento a intelectual orgánico en tanto dador de lecciones y productor de ideas, teorías y argumentaciones que construyen dominio sobre otros[4]. Otra noción de comunidad de conocimiento ligada a la amistad se hace presente con Hadot y su visión del diálogo socrático concebido como un ejercicio espiritual en el cual no importa el tema tratado sino aquel que participa en él de tal modo que es exhortado a un examen de conciencia por medio de los sinuosos caminos del discurso y de las interrogaciones. Se trataría menos de la exposición de una temática y de un aprendizaje directo y pautado del alumno u oyente por medio del maestro que de una lucha perpetua entre dos unidades orientadas a inducir a transformaciones interiores en ambas. Un intercambio sustraído de la lógica mercantil las afecta abismándolas en el riesgo intangible de ser sutilmente tocadas por un alma distinta por medio de una idea, una emoción o una actitud. Las asimetrías surgidas de las diferencias de edad o de la autoridad que cada quien pueda tener sobre una especificidad temática no merman la afectación que nace del encuentro imposible y esquivo con la otredad, si se está abierto a presentirla.

Si el acceso al conocimiento se tratara entonces de aprehender un saber social objetivo, bastaría con una operación de transmisión asimétrica de informaciones entre un conocedor consumado y un aspirante a serlo. No obstante, ser un conocedor minucioso de una temática particular no garantiza el acceso a esa dimensión del saber ligada a una verdad profunda que implica una conversión total de sí mismo ni la potencia de una ventolera que induzca la voluntad de cambio en otro ser. Sin embargo, en una atmósfera de plena lucidez se balancean en un subibaja intangible dos entidades disímiles fluctuando sus estadías infinitesimales en lo alto y lo bajo del aire meciéndose en el juego sencillo y arduo de la amistad. Entrega mutua, esquiva y desasosegada, trascendente, acompasada, estruendosa o silenciosa, de imposible encuentro que como un imán magnetiza dos superficies vitales si cuentan con la voluntad y la fuerza que requiere no la acumulación de datos o la emulación de conductas sino la escucha activa y existencial de una otredad. El espacio del peligro absoluto emerge, inmaterial, del diálo-

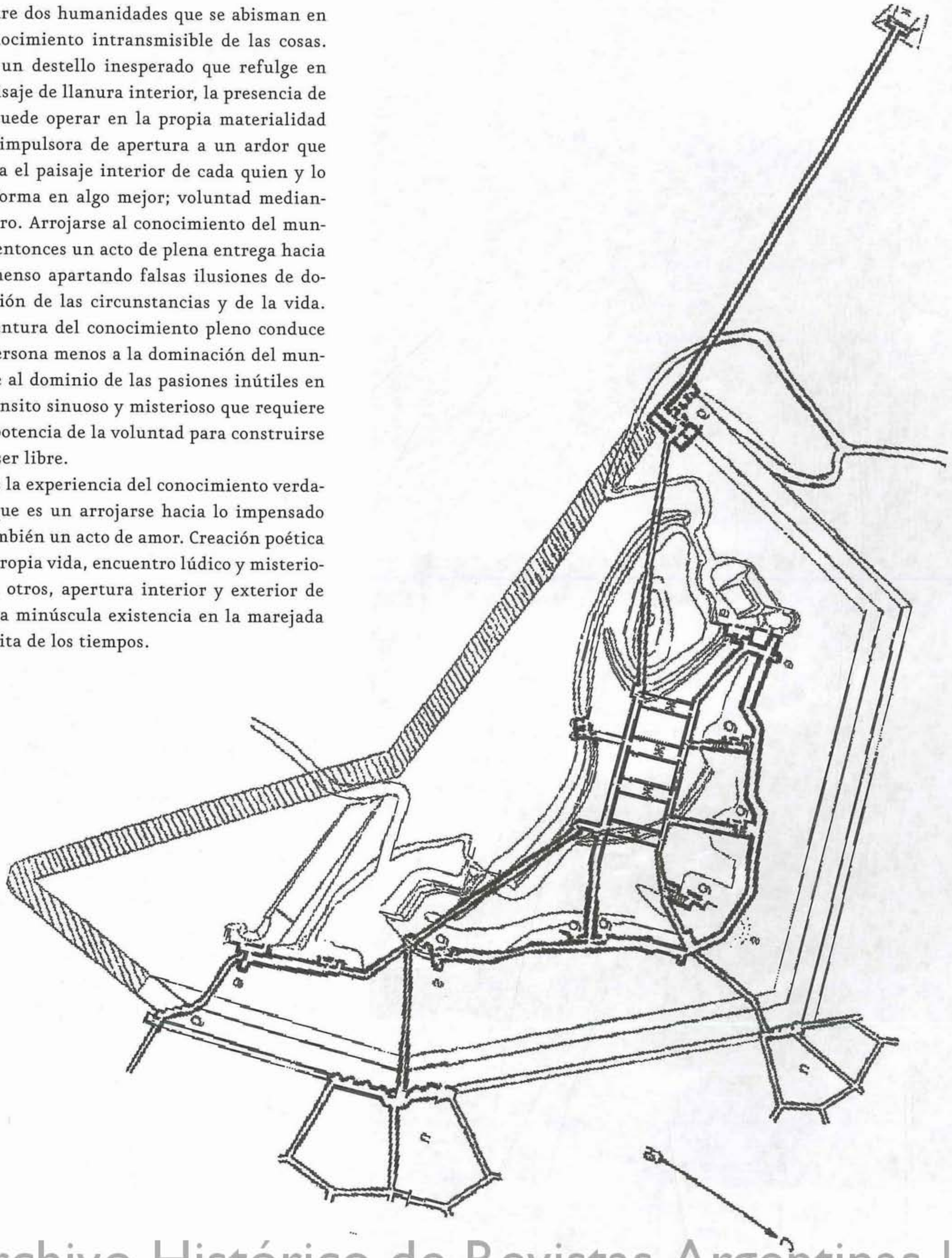
Pierre Hadot. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Op. cit., página 31.

Michel Onfray. *La comunidad filosófica. Manifiesto por una universidad Popular*. Barcelona, Editorial Gedisa, 2010, página 43.

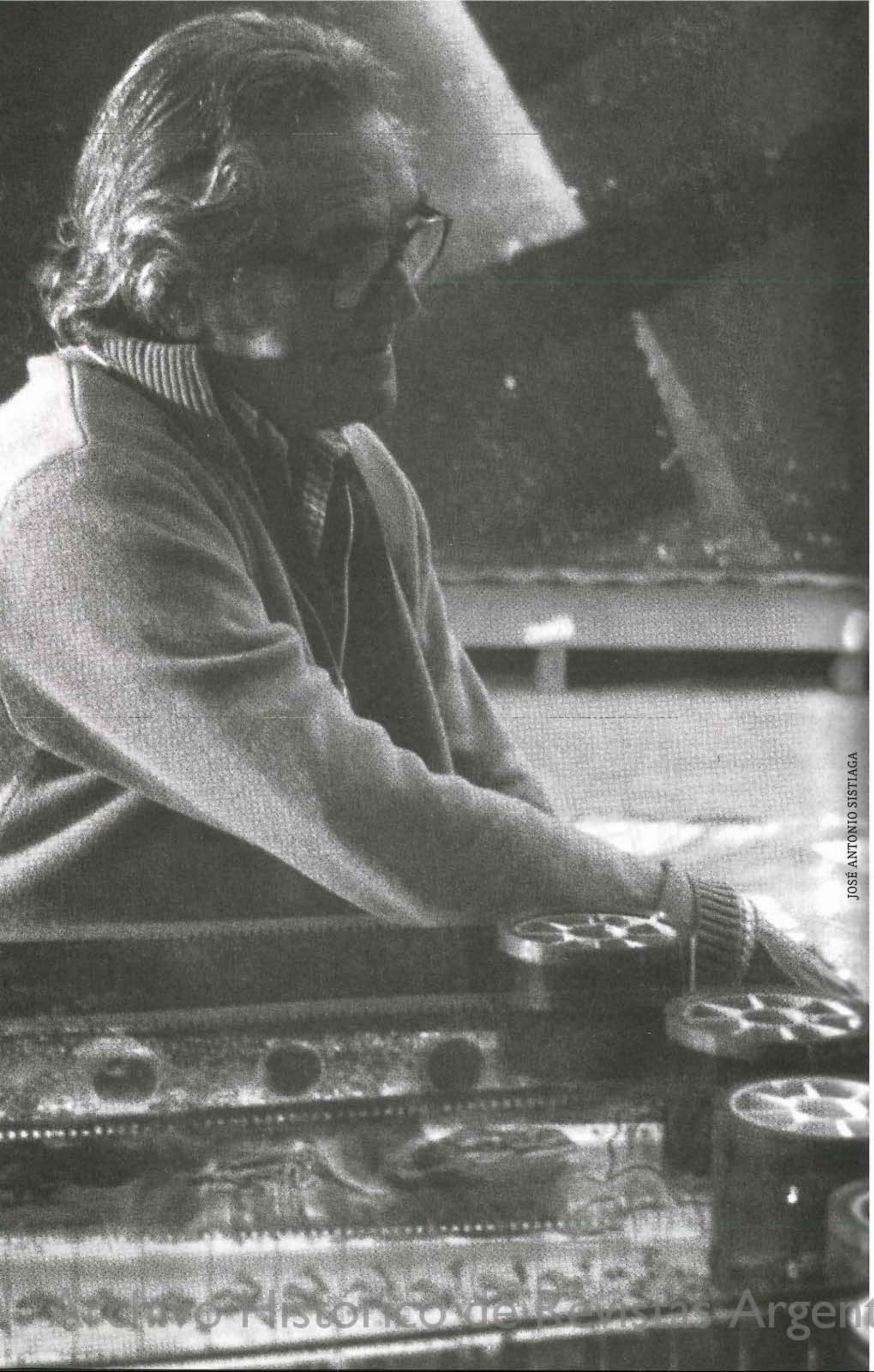
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

go entre dos humanidades que se abisman en el conocimiento intransmisible de las cosas. Como un destello inesperado que refulge en un paisaje de llanura interior, la presencia de otro puede operar en la propia materialidad como impulsora de apertura a un ardor que colorea el paisaje interior de cada quien y lo transforma en algo mejor; voluntad mediante, claro. Arrojarse al conocimiento del mundo es entonces un acto de plena entrega hacia lo inmenso apartando falsas ilusiones de dominación de las circunstancias y de la vida. La aventura del conocimiento pleno conduce a la persona menos a la dominación del mundo que al dominio de las pasiones inútiles en un tránsito sinuoso y misterioso que requiere de la potencia de la voluntad para construirse como ser libre.

Quizás la experiencia del conocimiento verdadero que es un arrojarse hacia lo impensado sea también un acto de amor. Creación poética de la propia vida, encuentro lúdico y misterioso con otros, apertura interior y exterior de nuestra minúscula existencia en la marejada indómita de los tiempos.



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



JOSÉ ANTONIO SISTIAGA

ERE ERERA

La sorpresa llega lentamente

Nicolás Puente

I

"Ere erera..." es música en colores. Su contemplación restituye en toda su fuerza la condición ritual del espectáculo. La sala de proyección se transforma en un templo y la obra proyectada es, a la vez, visión y droga alucinatoria. "Ere erera..." invita a una experiencia-límite del modo de percepción predominante. Este modo no puede más que rechazar el envite. O, más raramente, aceptarlo. En tal caso, la obra va desfondando lentamente el modo de percepción habitual hasta conectarlo con su esencia contemplativa. El espectador queda entregado, así, a no saber lo que ve. El flujo colorante de la obra lo sumerge en el origen de la percepción, lo transforma en el participante activo de una ceremonia iniciática de carácter mistérico. En efecto, asistir a la proyección de "Ere erera..." puede transformarse en algo similar a lo que tal vez haya sido una peregrinación a Eleusis.

II

De pronto el modo de reproducción técnico cinematográfico deja de ser el enemigo, el ladrón de

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

ALEIBU IZIK SUBUA ARUAREN

Veinte lances sobre la obra de arte de José Antonio Sistiaga

GONZALO S. AGUIRRE Y PABLO E. RODRÍGUEZ

aura del mundo. De pronto queda al descubierto la originalidad, el aura propia de un artilugio técnico. Así, no sólo se alcanza una percepción originaria de sí, sino que también se accede a la participación en la potencia originaria del mundo técnico que *a priori* nos separaría de toda percepción originaria. Doble iniciación: a nuestra condición anti-iniciática, y a las condiciones de posibilidad de nuestra iniciación. Como si José Antonio Sistiaga hubiera dado con la clave para alcanzar el modo de iniciación que nos corresponde. Como si la alienación no proviniera de la técnica, sino de la ausencia de reconocimiento de su procedencia. Como si, más aún, el mundo técnico se basara en su total falta de reconocimiento y creciera a sus expensas. Si la técnica es el dios moderno por excelencia, aquel cuya fuerza suplantaría toda otra fuerza divina, entonces asistir a su pura manifestación es iniciarse en el conocimiento de sí que nos corresponde.

III

Como indica Walter Benjamin, la novedad del cine radica en captar imagen-luz a la misma velocidad a la que se habla. La novedad de Sistiaga consiste en captar imagen-luz a la misma velocidad a la que se calla. De allí que "Ere erera..." constituya un precioso ejemplo para mostrar que el aura de un objeto natural y, también, de un objeto técnico, no depende del original ni de su reproducción, sino de la fuerza expresiva que trasunta. El aura es siempre, por derecho, la condición de posibilidad *a posteriori*, o el elemento genético, tanto del objeto técnico como del natural: los dioses sólo son reconocibles a través de sus apariciones sensibles.

IV

Festival Internacional de Cine Independiente de Buenos Aires, Bafici, edición 2008. Existía el dato de una extraña película que consistía en celuloide pintado. Se llamaba "Ere erera baleibu izik subua aruaren" y había sido estrenada en España en 1970. Parecía ser la misma película que alguien había mencionado durante una proyección de películas animadas alemanas de principios del siglo XX en el Goethe-Institut porteño, a mediados de los '90. Esa mención quedó guardada como una leyenda. Al ingresar a la sala nos anoticiamos no sólo de que el autor no estaba muerto, sino de que se encontraba presente. Cuando tomó la palabra, José Antonio Sistiaga simplemente nos advirtió sobre el hecho de que la proyección no tenía banda sonora alguna. Su título parece estar en vasco, ya que su director lo es. El comité franquista de calificaciones dudó mucho antes de dejar que se exhibiera en algún festival de cine experimental porque sospechaba que esas palabras eran un mensaje en clave de la ETA, por entonces una organización armada vasca en crecimiento que daría su gran golpe tres años después con el asesinato del delfín de Franco, Luis Carrero Blanco. Pero "Ere erera..." sólo es un conjunto de palabras inventadas que suena a vasco y que responde a la exigencia de que la película tuviera un título para que fuera admitida como tal. Un amigo de Sistiaga dictó el título por teléfono.

V

"Ere erera..." es un espectáculo del mundo. No pertenece al mundo del espectáculo. Quien logra asistir a ese espectáculo, como diría Giorgio Colli en *Filosofía de la expresión*, recibe fuerza. Así, "Ere erera..." resulta un disruptor del espectáculo del mundo y, en tanto tal, resulta insoportable o iniciática. El espectador es colocado ante su verdad perceptiva. Su modo de atención moral, que busca en lo que ve una motivación para sus conductas habituales, queda en suspenso por la sucesión colorante de una hora y veinte. Si no se atraviesa esa suspensión, si no se incorpora la posibilidad de ver colores o de ver a secas, la única alternativa es retirarse. Así, "Ere erera..." resulta una experiencia selectiva. Acostumbrados como estamos a ver los colores en relación con estados de cosas que los portan (la mesa roja, el reloj azul), el flujo colorante de la obra desequilibra esa percepción que no está acostumbrada a ver "colores", o incluso "noúmeno" en

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

estado puro. Ahora bien, si se ingresa en ese flujo, si se es seleccionado por él, entonces al salir de la sala de proyección se tiene la impresión de ver el mundo fenoménico por primera vez. "Ere erera..." nos desaprende la educación perceptiva obligatoria y nos entrega a la necesidad de auto-educar la percepción. En ese sentido, "Ere erera..." es un don, una obra-experiencia cuya fuerza puede con la fuerza epocal que organiza las percepciones.

VI

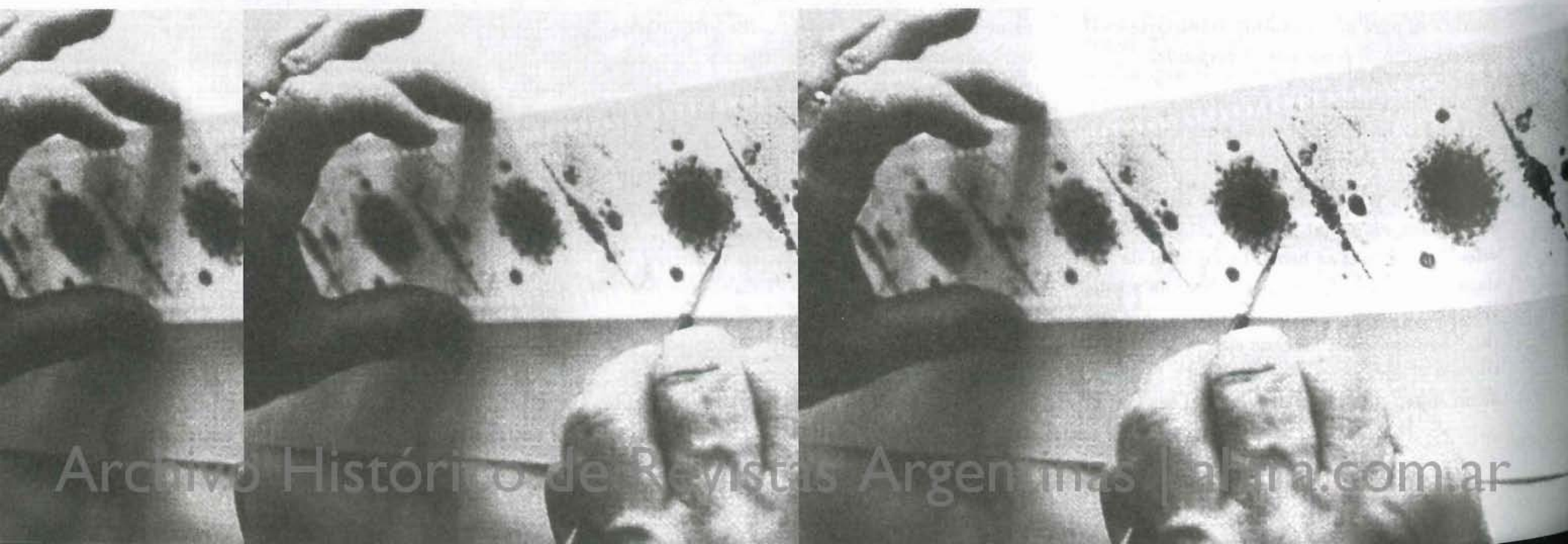
Sistiaga es pintor, no cineasta. Simplemente mide en tiempo lo que pinta. Por ejemplo: "son siete minutos de los cuales ya tengo III segundos terminados". Lo que trasmuta la pintura tal como la solemos entender (lienzos) en tiempo es el movimiento del celuloide; sería así, según Sistiaga, "pintura en movimiento a través del cine". La pintura tradicional ha intentado pintar el tiempo. Quizás el ejemplo más famoso sea la serie que hizo Claude Monet a fines del siglo XIX con la catedral de Rouen: 31 pinturas que muestran la fachada bajo distintas condiciones de luz y clima. Si pasáramos estas pinturas a cierta velocidad, podríamos observar un día entero posándose sobre la catedral. Pero Monet estaba pintando irremediablemente estados de cosas, y los bloques temporales están dominados por la exigencia de la representación. No es de extrañar que fuera así, dado que en aquel momento existía una disputa entre la pintura y la fotografía naciente. Esa disputa concernía al ser de la imagen de la misma manera en que el ser del lenguaje se manifestaba en una literatura que obedecía a una voz interior, a un discurso. Dice Foucault que hoy la literatura ya ha caído en la cuenta de que su fuerza reside en el afuera, no en su adentro, y de que esto es así porque ha descubierto que el lenguaje ya no debe aproximarse a sí mismo, sino alejarse lo más posible de su núcleo; o sea, que ese núcleo tenderá a no existir más. El cine surgió en el medio de la disputa entre pintura y fotografía para destronar el principio de representación y derrocar los estados de cosas. La primera etapa del cine fue tan experimental que los realizadores podían usar o no la cámara, y si lo hacían, como el caso del "cine-ojo" de Dziga Vertov, no buscaban retratar nada. Estaban probando qué podía el cine y el celuloide: cuán lejos se podía llegar. Sistiaga rescata ese momento de décadas de cine al servicio de la narración, de una idea perimida de literatura; y al hacerlo, vuelve sobre el nexo fundamental entre pintura y cine sin pasar por la fotografía, porque realiza una fundamental inversión: los fotogramas no son series de fotografías, sino series de pinturas que nada representan.

VII

"Ere erera..." es a la percepción absoluta lo que la *Ética* de Spinoza al pensamiento, lo que Sócrates a la juventud ateniense. Pero también es a la percepción moderna lo que *Das Kapital* de Marx es al Capital, y lo que la obra de Foucault a la experiencia-discursiva contemporánea. "Ere erera..." es un propiciador y un removedor. Es un *pharmakon*.

VIII

"Ere erera..." fue pintada por Sistiaga en el suelo y en cuclillas durante 17 meses a un promedio de 12 horas diarias, bajo el signo de una observación de Luis Sandrini: "hasta que el cuerpo aguante". Un tal Juan Huarte ofició de mecenas para Sistiaga según el siguiente acuerdo: Huarte le pagaba la manutención a Sistiaga durante dos años y medio para que él pintara lo que quisiera, como quisiera y en la extensión que deseara, y si el film resultante era del agrado del pintor-cineasta, podía ser exhibido y de allí extraer alguna ganancia, cuya mitad iría a Huarte y la otra a Sistiaga. "Ere erera..." tiene dos kilómetros de celuloide pintado que suponen 75 minutos de proyección: si



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

cada fotograma es un pequeño cuadro, a 24 cuadros por segundo, la película está compuesta de 100000 cuadros de un pintor, uno tras otro desfilando por la luz del proyector y estallando en la pantalla. Siendo todo pura luz y puro color, parecía evidente que sería el sol quien pudiera señalar, por ejemplo, en qué momento se terminaba la película: una mañana sus rayos entraron con particular fuerza y secó demasiado rápido la tinta que empleó Sistiaga como toda materia, además del celuloide virgen. Las fases oscuras del film fueron terminadas en Ibiza, donde el sol es más potente que en el País Vasco. Abel Gance, gran director francés de los inicios del cine, decía que el futuro del cine es un sol en cada imagen, así como Paul Virilio escribe que el cine es un sol como verdad de la vista, 24 veces por segundo. Sistiaga nos acerca, quizás como ningún otro, a la verdad del cine.

IX

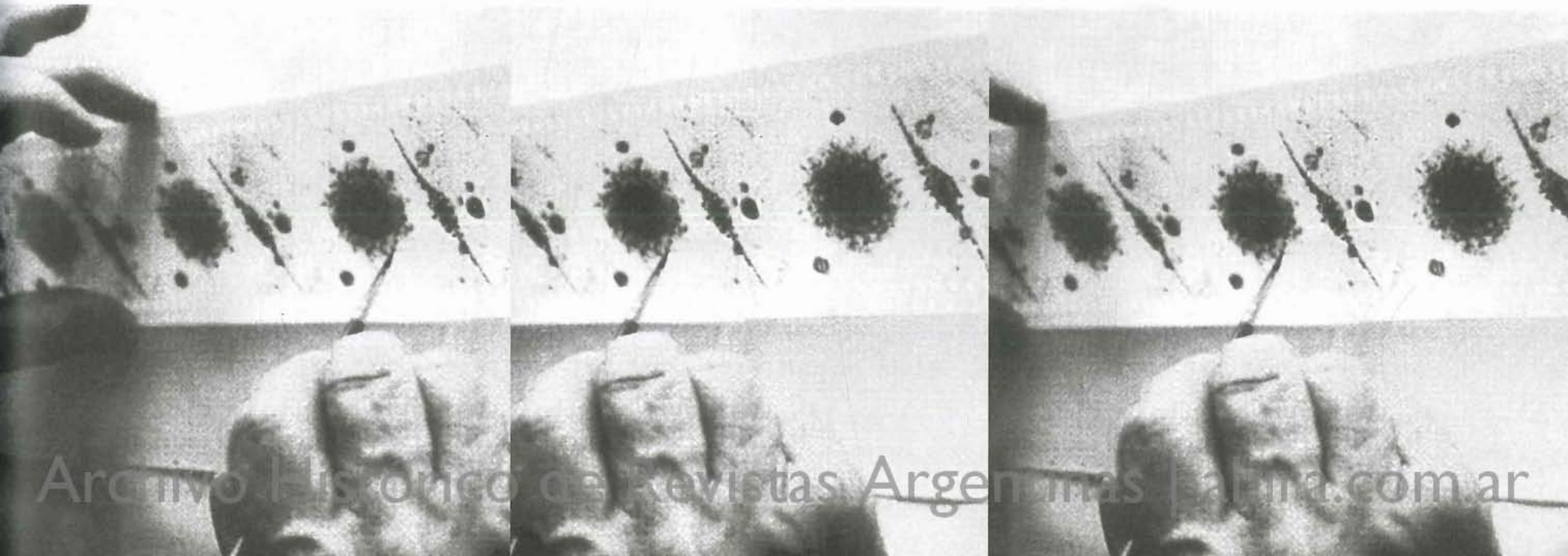
Asistir al flujo colorante de "Ere erera..." es asistir a un proceso de individuación continuo y primordial, es contemplar un poco de tiempo o de *noúmeno* en estado puro. Es todo eso, o bien retirarse ofuscado, con la mínima y última dignidad de quien se reconoce desbordado por la sustancia que destila esta obra de arte.

X

El modo de atención o percepción disciplinario que relaciona utilitariamente proposiciones con estados de cosas ha dejado lugar a un modo de atención que opera según el "control" del eslabonamiento performativo de proposiciones. La masa ha dejado su sitio a una multitud perceptiva. "Ere erera..." es un síntoma de este salto perceptivo epocal y, como tal, capta y expresa el aura del pasaje. En efecto, si para el año 1968 el cine ya estaba colonizado por la propaganda, y la pintura por la industria cultural publicitaria, Sistiaga traza un gesto límite que abre un umbral. Muchos, antes de Sistiaga, han pintado el celuloide y prescindido de la cámara y su esclavitud fotográfica. El cine de los años '20 y el movimiento del cine de animación (Norman McLaren, Stan Brakhage, Oskar Fischinger), asumieron que el cine no es la proyección del movimiento tal como lo veríamos "en la vida real", sino un evento provocado por el paso de la luz por una materia muy extraña que genera sensaciones aún más extrañas en los ojos. El celuloide deja pasar la luz y por lo tanto el color; no es un medio para un fin llamado cine, sino una materia que permite imprimir luz. Pero una vez comprendido esto, la animación pretende generar movimientos que se asemejen a estados de cosas más o menos abstractos. Y en la mayoría de los casos, estas animaciones pintadas están acompañadas de audio para reforzar esa condición de representación. En definitiva, el celuloide pintado es puesto a funcionar como celuloide impreso por la acción de una cámara. Cuando Sistiaga vio por casualidad un film de McLaren, captó enseguida que el sonido le quitaba fuerza al color, y que la búsqueda de un simulacro de movimiento de objetos le sacaba potencia a la luz misma como acontecimiento. Se propuso entonces hacer algo más radical, pinturas sin intención de imitar movimiento alguno, nada de sonido y colores que puedan quedar vibrando en la pantalla. Así, Sistiaga es al cine lo que los impresionistas, con Monet a la cabeza, fueron a la pintura: la vuelta de la luz y el color frente a las veleidades de la representación. De todos modos, Monet no podía eludir como pintor el estudio de algo ahí afuera, como una catedral. Y Sistiaga, como cineasta, se transformó en pintor: el que pinta el cine cuando todos querían hacer del cine una fotografía.

XI

Sistiaga pinta el celuloide acuclillado en el piso. La postura indica un rito iniciático, la respuesta a una fuerza convocante. La obra resultante puede



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

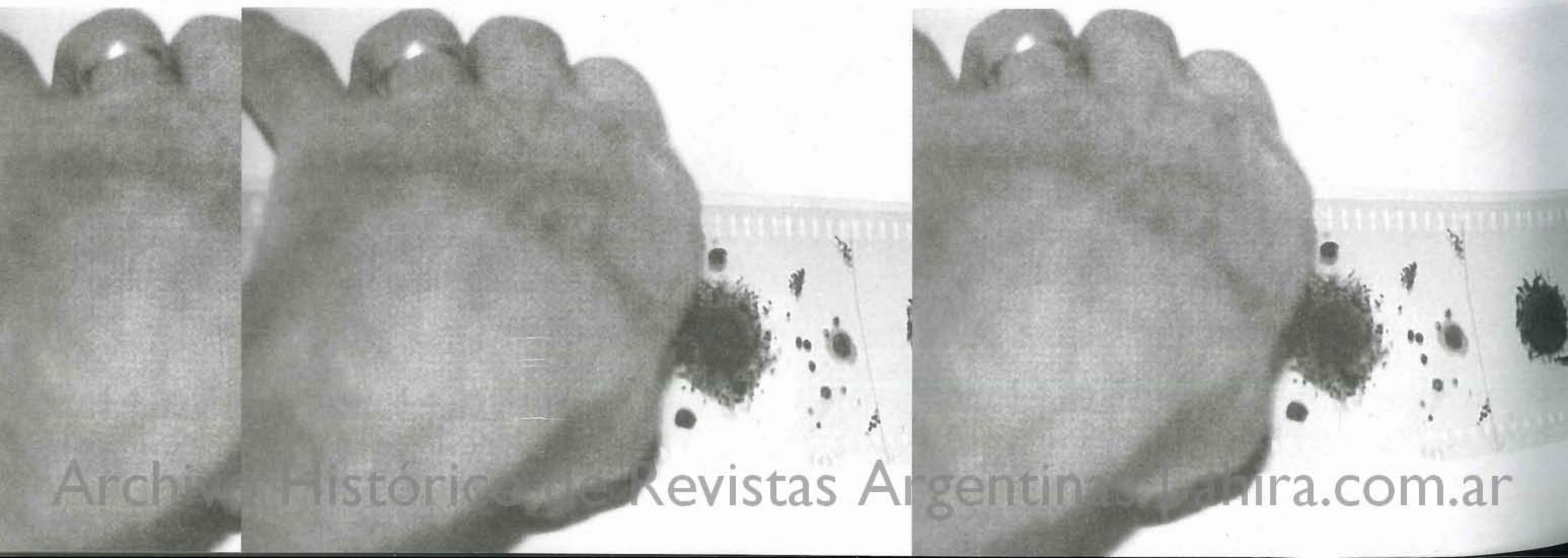
proyectarse sobre una pantalla, o también instalarse sobre una mesa o colgarse sobre una pared. Ni cine ni pintura. Lo ocurrido interviene sobre los medios de reproductibilidad técnica extrayendo tanto el aura que han ido absorbiendo de las obras de arte que han ido reproduciendo, como el aura mismo de su fuerza de reproducción. Así, "Ere erera..." no se deja digitalizar ni fotocopiar. Ocurre con la misma impasibilidad con la que ocurría la danza de la serpiente entre los indios Pueblo.

XII

¿Qué hace el pintor Sistiaga en un festival de cine? Antes que nada, sale de gira a partir de un hallazgo: luego de 25 años recupera la única copia de "Ere erera..." a cambio de unos cuadros suyos. Sale de gira para ver qué pasa con su pintura en movimiento. Invariablemente, como en su primera proyección en Madrid, el público reacciona yéndose de la sala en masa a los diez minutos. Quienes se quedaron en la sala en esa primera proyección empezaron a discutir, a toser y a pelearse a los gritos porque no soportaban lo que les pasaba, pero seguían allí. Algo similar suele ocurrir con la proyección de "Aullidos a favor de Sade", una de las películas de Guy Debord. En el Bafici la mitad de los espectadores se retiró antes de la media hora. Nosotros casi lo hicimos, pero en algún descuido ingresamos en la percepción y viajamos por ella hasta el final de la proyección. Sorprendentemente, la primera pregunta de uno de los sobrevivientes fue por el mensaje de la película. La respuesta: "Soy pintor, no dejo mensajes." Al salir de la sala, más allá del circo del debate y en medio del aturdimiento por la experiencia, nos atrevimos a encarar a Sistiaga para participarlo de la fuerte impresión que nos había causado la proyección. Fue entonces cuando el caballero (Sistiaga es un caballero) nos invitó a que concurriésemos a la proyección de un corto suyo más reciente también pintado a mano ("Impresiones de la alta atmósfera", 1989, 7', 70 mm) el día siguiente en la Sala Lugones del Teatro San Martín. Allí estuvimos. Al terminar, y antes de que comenzara a proyectarse un corto de otra autoría, decidimos que ya estábamos hechos y salimos al hall. Fue entonces cuando, justo antes de marcharnos, vimos surgir la figura de Sistiaga quien, sin mayor preámbulo, se nos acercó y nos preguntó qué nos había parecido. Sólo atinamos a responderle que la impresión de "Ere erera..." resultaba insuperable y que nos gustaría hablar con él más tranquilos en un bar o, si prefería, paseando por Buenos Aires. "Yo estoy bien acá, fuera de las actividades del Festival, me quedo leyendo a Tolkien en el lobby del hotel". En el bar de una cortada que choca en el Abasto nos regaló un libro sobre su obra, con entrevistas e ilustraciones. De la noble conversación nos quedaron unas anotaciones un tanto indescifrables y del libro casi la desgrabación de la conversación, porque Sistiaga dice más o menos lo mismo en cualquier tiempo y lugar. Es simple, directo, no hay postura de artista, no vende humo. Sabe que, como sostenía Adorno, el artista debe desaparecer en la obra, y nunca al revés. Repitiendo, Sistiaga hace la diferencia.

XIII

Hay quienes leen "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" como un lamento de Walter Benjamin por la pérdida del aura de la obra de arte en manos de los malévolos medios técnicos de reproducción. Ahora bien, la resaca de la contemplación extática de "Ere erera..." deja la constatación de que hay un aura propia de la reproductibilidad técnica. Ya Marx había sabido detectar el "plusvalor" y el "fetichismo de la mercancía". Los medios de producción y reproducción extraen un valor que no retorna y queda flotando como mercancía, la cual nunca ha de confundirse con un objeto o con un bien. La mercancía es siempre un plus del objeto que aparece, situación que se sintomatiza típicamente en el coleccionista. En efecto, nadie colecciona relojes o estampillas. Lo que se colecta es el plusvalor que flota por la serie productiva o reproductiva de los objetos cuya fuerza de aparición procede de los medios de producción que le corresponden.



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Diríase que cada medio de producción genera su aura. Lo propio del modo de producción capitalista es que no incluye mecanismos de recuperación ritual o de sacrificio del aura generada. De allí la baja tendencial de la tasa de ganancia. Esto es, la suba tendencial de excedente aurático no captado por el modo de producción en cuestión. En este sentido, "Ere erera..." es un ritual de sacrificio desde su gestación hasta sus eventuales realizaciones expositivas. Así, los asistentes a esas exposiciones quedan emplazados a participar de una ceremonia de la que no conocen, ni mucho menos tienen, ninguna experiencia previa. Epocalmente, se trata de una ceremonia de iniciación a las ceremonias sacrificiales.

"Ere erera..." es puro plusvalor, es una colección de todas las colecciones del mundo presentadas en una baldosa lumínica. Constituye un umbral para toda colección. Al salir, no se tienen ganas de comprar nada ni de seguir conducta moral alguna. Al salir, el modo de atención sólo puede atenderse a sí mismo, inaugurando así, merced a la experiencia estética de la obra, el momento ético que indica la máxima délfica "Conócete a ti mismo".

XIV

Podría decirse que la apropiación de los medios de producción técnicos es algo que la burguesía no puede lograr en tanto que es esclava de los mismos. El proletariado no está separado estrictamente de los medios de producción; está más bien separado de su desposeimiento. Es por eso que todavía puede crear plus-valor. Y es que entra en una relación pura con la máquina técnica, cuya fuerza alienante recae sobre el burgués. La alienación del proletariado consiste en no poder reconocer el plus-valor que destila o genera en su relación con la máquina técnica, y que el burgués se apropia como compensación metafísica y restitución física por su sumisión al medio de producción técnico.

Cabría arriesgar que Sistiaga es un proletario que se conoce a sí mismo (toma conciencia de sí como tal) en tanto se entrega directa y completamente a la máquina cinematográfica sin mediación burguesa alguna. Así, Sistiaga se arriesga a convertirse en burgués, en un efecto perceptivo del medio de (re)producción. Pero a cambio apuesta la posibilidad de expresar absolutamente su capacidad perceptiva y de recuperar el plus-valor generado. "Ere erera..." es la expresión de una jugada triunfante que libera al medio técnico de su esclavo burgués, y al proletario, gracias a la intermediación de ese mismo medio, de su ausencia de toda relación consigo mismo.

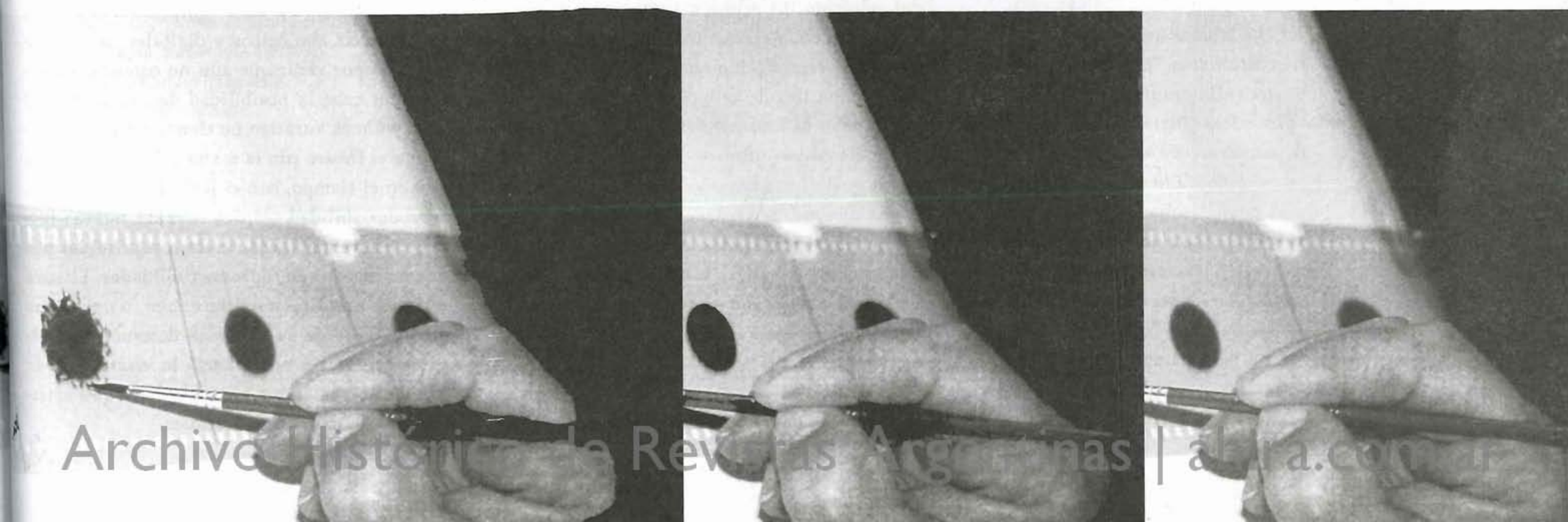
Sistiaga es un artesano. Y "Ere erera..." una obra de orfebrería, el facón de un gaucho aristocrático.

XV

Cada medio de locomoción decanta sus modos de iniciación. Los griegos peregrinaban a Eleusis o a Delfos o a la tragedia. Nosotros peregrinamos al cine. Nuestra locomoción está guardada en la locomotora que, a su vez, está guardada en el proyector cinematográfico. Como siempre, la máxima délfica "Nada en demasía" ha de calibrar estas peregrinaciones. "Ere erera..." ha de contemplarse cíclicamente, una vez por mes o una vez por año. Se trata de una experiencia catártica e iniciática. Como tal "Ere erera..." es un templo, un *punctum* de suspensión de nuestros avatares cotidianos que saca a la luz *lo cotidiano* (o los dioses) de nuestra cotidianeidad. Si con "Las Meninas" el hombre quedaba en el marco del cuadro, con "Ere erera..." son los estados de cosas y las proposiciones los que quedan al borde del celuloide.

XVI

Benjamin compara al camarógrafo con el pintor en paralelo a la relación entre un mago y un cirujano a la hora de curar. El mago hace imposición



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

de manos, se mantiene a una distancia prudencial del cuerpo y necesita estar cara a cara con el enfermo. El cirujano, en cambio, mete la mano en el cuerpo y para ello renuncia a estar cara a cara con el enfermo. El pintor es como el mago, pues observa una distancia natural respecto de lo dado. Y el camarógrafo es como el cirujano, ya que se introduce profundamente en la trama de los hechos. El pintor retrata una totalidad; el camarógrafo una multiplicidad fragmentada cuyas partes se reúnen según las leyes técnicas del aparato. ¿Qué pasa cuando el pintor ocupa el lugar del camarógrafo, tratando con la materia de la filmación y pasando por alto las leyes técnicas de la cámara? Se anula esa distancia que evoca Benjamin. El pintor mete las manos en la masa del celuloide y transforma la totalidad del cine en una multiplicidad fragmentada que nace en la pintura –porque él pinta, no filma– y cuyas partes se reunirán en la retina del espectador, valiéndose del artilugio técnico del cine. Sistiaga lleva así a la pintura a un nuevo plano de composición y obliga al cine a mirarse a sí mismo. Y lo hace creando un ritual; un ritual que recupera el diagnóstico de Abel Gance en los inicios del cine: aún no tenemos suficiente atención y suficiente culto para lo que se expresa en las imágenes.

XVII

Puestos a llevar adelante una geología del presente o de las costumbres, "Ere erera..." es una piedra rara, una sedimentación preciosa de diversas capas estéticas. Diríase, incluso, que se trata de un monstruo, de una esfinge. Mitad pintura y mitad cine, "Ere erera..." nos plantea un enigma cuya resolución, como en todo enigma, deja un nuevo enigma como resultado. Si para Edipo este nuevo enigma era el "hombre", para nosotros el nuevo enigma habrá de llamarse hiper-hombre, o incluso "super-hombre"; algo que en la jerga académica se conoce como "subjetivación post-humana". Y es que cada modo general de comunicarnos o de ponernos en común genera sus subjetivaciones estándar pero también sus vetas iniciáticas específicas. Ser llamados por estas últimas a seguirlas implica un viaje al principio de esa subjetivación y de ese modo general de comunicación, o locomoción o atención. "Ere erera...", entonces, daría lugar a la experiencia estética del "conócete a ti mismo" que, a su vez, precisaría el llamado a una geología del presente que explore la procedencia de la subjetivación que ha recibido ese toque de atención. Sólo en el límite-umbral de esa exploración (difícil y monstruosa por cierto) sería posible regresar a la superficie apariencial donde ya no habrá más objetos-estados de cosas o proposiciones-significaciones, sino más bien efectos específicos de superficie como expresiones de acontecimientos y sentidos. Sólo entonces habrá de ser posible contemplar "Ere erera..." más allá de su fuerza disruptiva, recibiendo la fuerza de su fiesta colorante del mundo apta para acompañar y referenciar (brújula aristocrática) la actividad ética que genera una *vida de estilo* más allá del estilo o los estilos de vida imperantes.

XVIII

Con el tiempo se hicieron copias digitales de "Ere erera". Estas copias no tienen el espesor del celuloide. La reproductibilidad técnica digital es taimada porque todo lo que ha sido registrado y reproducido analógicamente, sea un disco o una tira de celuloide, es transformado en paquetes de información que constituyen un promedio de los infinitos espectros de sonido y de luz grabados o impresos. Las ondas de luz y de sonido son fragmentadas en unidades pequeñísimas que permiten luego transformarse en una serie discreta que conocemos como "códigos". Esos códigos son plegados en la unidad de almacenamiento de la información y luego desplegados en el aparato que "lee" esas unidades. Lo que se despliega cada vez son esos fragmentos de ondas que omiten otros fragmentos que fueron dejados de lado en la selección. Ocurre que los fragmentos son tan pequeños que, como los 24 cuadros por segundo que generan el movimiento por efecto de la persistencia retiniana del ojo, los sentidos implicados reconstruyen los elementos faltantes. Ningún paquete de ondas lumínicas parece poder hacer lo mismo con la tinta de colores grabada analógicamente por Sistiaga en el celuloide. Se nota cierta diferencia. Y esa distancia también se nota al adelantar la película en el DVD: las sucesiones de imágenes se hacen más lentas, no más rápidas. Y al pausar el DVD, aparecen imágenes que no son otra cosa que cuadros, colgados de la pantalla como lo estarían de una pared. Y esos cuadros son modos estadísticos de los cuadros de celuloide de "Ere erera...". Fue Benjamin quien había notado que con el cine el campo de lo visual se abre a la estadística, como ya lo había hecho el campo de la teoría y de las ciencias desde el siglo XIX. Con la teoría de la información la estadística se convirtió en la clave del modo de elaboración material, completando así el ciclo de determinación de la estadística sobre todo modo de existencia.

XIX

El cine en manos de Sistiaga deja de ser un medio de reproductibilidad técnica. Habría, así, más que una supresión del aura, una suerte de desplazamiento del aura conforme se imbrican los sistemas analógicos y digitales, más otros sistemas por venir que aún no conocemos; entre ellos cabe la posibilidad de pensar que el aquí y ahora aurático no tiene por qué coincidir en el futuro con la mano del artista o, más allá en el tiempo, con el latir de un ritual. La reproductibilidad técnica inventa nuevas formas de aura que luego resultan suprimidas por nuevas oleadas de reproductibilidades. El aura sería así una función diferencial, o un eterno diferimiento de su supuesta destrucción definitiva: una deferencia hacia la vigencia de la obra de arte, siempre y cuando haya aún artistas que conozcan los materiales.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

XX

Además de los artistas, hacen falta receptores. Lo que aniquila el aura es el modo estadístico de sensación. Sistiaga nos muestra que el mundo está lleno de aura, pero no hay casi ningún receptor para ella. Jean-Francois Lyotard decía que hoy se celebra que quien recibe no reciba, que no se deje desconcertar, que se autoconstituya como sujeto activo con respecto a lo que se le dirige: en una palabra, que intervenga. Si Benjamin sostenía que el cine provocaba que la recepción de la obra se realizara no en la concentración sino en la dispersión, nuestro pintor de celuloide invierte las sensaciones: sólo se puede ver "Ere erera..." en la más estricta de las concentraciones. Y esa concentración nos interviene, no nos pide que intervengamos. Sólo así podremos ver que hay dioses por todas partes.

Filmografía de José Antonio Sistiaga

1968: *De la Luna a Euskadi* (primera versión de ... *Ere erera baleibu izik subua aruaren* ...)
1968-70: ... *Ere erera baleibu izik subua aruaren*...
1970: *Ana*
1970: *Laztanak*
1972: *Encuentros 1972, Pamplona*
1988-89: *Impresiones en la alta atmósfera*
1991: *Paisaje inquietante nocturno*
1991: *En un jardín imaginado*
1992: *Han (sobre el sol)*



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

LA ÚLTIMA VUELTA DE CHARLY GARCÍA

DANIEL MUNDO

"Yo a una mujer jamás la votaría, porque soy un hombre" Charly García

"Cuanta más plata tiene un músico, no significa que es un buen músico. Yo con un sándwich y un piano me arreglo"[1]. Es una confesión de Charly García. Y uno le cree, como si supiera que Charly no sabe hacer otra cosa que tocar música, o que no le importa. Trabaja todo el tiempo: "Yo trabajo todo el tiempo: hacer una entrevista, tocar, ir a la disco, componer, ensayar... Todo es trabajo"[2]. Un trabajo especial, independiente del dinero que dice que se le "evapora", y no escindido de la vida, un trabajo de creación. Ingredientes imprescindibles en la construcción del artista, y en especial del "artista maldito" que Charly hizo de sí mismo. Otro elemento infaltable para construir esta figura moderna es el escándalo, y para escandalizar hoy a la sociedad hay que aparecer en los medios. Charly no sólo fue una máquina generadora de escándalos y noticias policiales, fue también uno de los pocos rockeros argentinos que siempre se sintió como en su casa deambulando por entre la farándula. Quizás porque nunca se la tomó en serio, aunque forme parte de su "trabajo". Un rockero auténtico no se toma en serio su trabajo.
Para pensar a Charly me sirve una afirmación de Oscar Masotta cuando definió a un artista pop argentino: "Al contacto directo con el hombre y con la obra todo me parecía evidente y oscuro"[3]. Como si la diferencia entre el ídolo mediático y el genio artístico, entre la idiotez y la genialidad, siguiera siendo algo fundamental, aunque se haya vuelto casi imperceptible.
Según su propio relato, pronto se dedicó a la música, aproximadamente a los seis años: un niño prodigio. Pero además supo rápido qué música no quería tocar: alguna vez afirmó que los clásicos y los que los interpretan son personas muertas. En otros términos, el rock, que casi no había nacido todavía, le habría estado predestinado. La naturaleza, por su parte, también colaboró en la construcción de su relato, pues el oído absoluto con el que cuenta lo convirtió en un músico diferente a cualquier otro. No falta ningún ingrediente para el mito del genio. Naturaleza y cultura combinándose para crear su ser singular, a lo que se le agrega otro factor, porque no es sólo el don del oído absoluto lo que distingue a Charly, es también una intuición que le permitió captar durante décadas la atmósfera político-cultural del país, y plasmarla en una obra. ¿O –tal como quiere imaginarlo Charly– habrá sido su obra la que predispuso aunque sea en un mínimo grado ese clima? En verdad, ni teoría del reflejo ni demiurgo omnipotente, lo que

1. Charly García se la pasa quejándose de no tener plata, de que su plata se la "robaron" los representantes. En la sociedad de los "nuevos ricos" terminar endeudado resulta casi un galardón: "La guita es inalcanzable para mí", aseguró Charly.

2. Charly afirma esto hacia fines de los noventa, en una entrevista de Juan Ignacio Boido publicada en 1999 en el diario *Página/12*. Diez años más tarde es significativo o sintomático que Charly García no haya tocado en el evento multitudinario realizado para festejar el Bicentenario de la Independencia de nuestro país. Según declaró uno de los que participó en la organización, "los que rodean ahora a Charly" habrían pedido una tarifa demasiado alta. *Página/12*, del 27 de mayo de 2010. Charly García había ironizado esta situación en el video "Deberías saber por qué", una de sus últimas canciones: su representante lo visita en una clínica, le cuenta de la decena de conciertos programados, de las giras, etcétera; Charly, en silencio, le da un CD. Luego, con su cabeza servida en una bandeja rodeada de lechuga, canta "Todos van / Hasta ahí no más"; el manager se refriega las manos como si estuviera a punto de comer un plato apetitoso.

3. Oscar Masotta. *El "Pop-Art"*. Buenos Aires, Editorial Columba, 1968, página 22.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

encontramos en Charly es un nudo de tensiones entre su vida, su obra y los distintos contextos históricos que se vienen sucediendo desde la década de 1970, y que él capturó como pocos. O en todo caso las transformaciones y travestismos en la estética, en la poética y en la existencia de Charly habría que pensarlos en sintonía con las transformaciones que sacudieron las épocas[4].

Hasta la década de 1990 esos travestismos se complementaban. El Charly de los ochenta, para no decir el de Sui Generis o el de Serú Girán, dominaba el sentido de su ser, aunque lo que compusiera y cantara pusiera en duda este dominio: "Cuando me mires a los ojos / Y mi mirada esté en otro lugar / No te acerques a mí / Porque sé que te puedo lastimar" ("De mí"). La ambigüedad y la contradicción que proponen sus letras le permitían instituir sentido, impregnar el imaginario social, conectar con su público, sin ser fácil de clasificar ideológicamente. Fue uno de los actores más importantes de esa época en la ampliación y consolidación del campo del rock en Argentina. La conexión con el público, igualmente, siempre estuvo al filo de la ruptura. Primero, porque requería un público con una escucha entrenada y atento a los matices (es sólo un matiz, pero en una canción de rock un matiz fundamental, diferenciar entre los que *pueden* desaparecer y los que *van a* desaparecer), es decir exigía la complicidad del oyente. Luego, porque además le solicitaba una revisión y un cambio en sus gustos que funcionó mientras los cambios no ponían en cuestión el status quo, o no lo cuestionaban de modo radical, como cuando más tarde afirmaría que "La entrada es gratis / La salida, vemos". Da vértigo la consigna. Pero además porque el pacto de escucha sufre dificultades semejantes a las que afectan las relaciones amorosas que refieren sus canciones, que no pueden consumarse o que cuando se concretan lo hacen por un tiempo efímero, como si lo más importante de la vida sólo pudiera durar si no tiene relación con nadie: el destino de uno es la soledad, y el del amor el fracaso, lo que sobrevive es la capacidad de cantar y tocar esa soledad y ese fracaso, la precariedad que sella las relaciones humanas.

Pasó del folk de Sui Generis a la electrónica Máquina de Hacer Pájaros; desarmó el melódico Serú Girán e importó el pop, por lo que se le reprochó haberse "vendido a Fiorucci" ("Dos cero uno (transas)"). Estas rupturas significaron dislocamientos del campo del rock, aperturas, innovaciones de alguna manera tan radicales como la ruptura que produjo a mediados de los noventa *Say No More*. Lo que sucedió en los noventa fue –entre otras muchas interpretaciones posibles– que el rock se había asentado en una lógica que ponía en cuestión los principios mismos del rock, aceptando, por supuesto, que el rock tenga tales principios. Afirma Charly: "No es que el rock haya decaído, sino que decayó la calidad de la fiesta [...] Y no está mal que el rock haya seguido yendo [a la fiesta], porque podría haberse quedado mirando a un costado. Pero me parece que le gustó un poquito demasiado"[5]. El público y los músicos se fueron adaptando a esa estructura mercantil que no dejaba opciones –era el camino de la promoción de los discos y de sí mismos como artistas–; Charly, que parecía la "vanguardia" de la adaptación, el maestro de ceremonia de la "fiesta" que casi él mismo había organizado, no lo soportó, y el precio fue su autodestrucción: "La vanguardia es así [...] Tristemente célebre", fue otra de las consignas de *Say No More*.

La figura de Charly García suscita dos o tres grandes bloques de opiniones: los fans, que le perdonan todas sus excentricidades, o a los que directamente sus exabruptos le parecen genialidades[6]; los que pueden reconocer la genialidad de Charly, pero son indiferentes a su suerte, como si les fuera imposible escucharlo o apreciarlo; los que dejaron de escucharlo a mediados de la década del noventa, pero esperan con ansiedad que Charly salga de su "etapa oscura", como lo sintetiza bien el periodista Eduardo Fabregat: "De las caóticas noches de *La Hija de la Lágrima* en el Opera en adelante, empecé a olvidarme de él, de su capacidad de estimular cada vez más menguante. El *público nuevo* se entusiasmó con el happening-García. Este humilde periodista quería que volviera el músico"[7]. En fin, dos Charlys separados, abismados por los conflictos psicológicos, que abren como si se dijera dos tiempos: el joven y el viejo Charly, el sano y el enfermo, uno pasado, otro presente. La perspectiva crítica y periodística traza un tiempo sucesivo sin ritornelos y fuera de todo contexto, como si la vida de Charly no sólo no conociera repeticiones, continuidades, recomienzos, sino que además anduviera por un andarivel independiente del de la vida social: tan ansiosa está de "recuperar" a Charly que cualquier gesto "normal" la alienta a considerarlo por fin "de vuelta" entre los vivos: "*Influencia* bien puede ser considerado un regreso, después de una tormenta de años"[8]. La perspectiva "fanática", en cambio, superpone al mero paso del tiempo un tiempo complejo, denso,

4. Charly García se burla de la compartimentación en décadas, a la que somos tan proclives: la del setenta, la del ochenta, la del noventa. La década de 1970 terminó, para él, cuando se separó Sui Generis, en 1975. La de 1980 podemos considerar que comenzó con *Yendo de la cama al living*, de 1982, y que duró hasta *La Hija de la Lágrima*, de 1994. Cada tanto, como de improviso, una década pasada reaparece, y Sui Generis, por ejemplo, irrumpe o interrumpe la década de 1990, luego de veinte años de haber desaparecido. Las viejas canciones se actualizan y el presente se desacopla.

5. En la entrevista de Juan I. Boido ya citada.

6. Alcanza con consultar la biografía "autorizada" de Sergio Marchi, *No digas nada. Una vida de Charly García*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1997, que tuvo una reedición ampliada en el 2007 (en la que se lee no sólo la apología del biografiado –defecto del género– sino también la exaltación del biógrafo), o los comentarios de Orlando del Porte en *Charly García. El aguante*, Valencia, Editorial La Máscara, 2000, o cualquiera de las entrevistas que se le realizaron, por ejemplo la de *Rolling Stone* n° 137, de agosto de 2009, otro mecanismo de prensa más para promocionar al ídolo o al show.

7. *Página/12* del 26 de octubre de 2009 [las cursivas son mías].

8. Esteban Pintos, en *Página/12* del 4 de mayo de 2002. Con un poco de distancia histórica, puede considerarse que *Influencia* (la traducción del tema de Todd Rundgren, mejor que el original; o el disco en su totalidad) en verdad es el latido del corazón de esa tormenta. ¿Por qué no pensar que para Charly lo que se llama "tormenta" es lo que otros llamamos "normalidad"?

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

formado por capas de tiempos sucesivos que se juegan todos en el mismo presente: Charly como carnadura de los conflictos del tiempo social. Porque lo que la sociedad (que escuchaba a Charly) querría es detener el tiempo, a destiempo de Charly, que lo acelera: las grandes vueltas de su vida dan cuenta de esta aceleración. Por eso, quizás, la excentricidad del genio sólo sorprende y fascina a los jóvenes, "el público nuevo", pues los jóvenes no tienen pasado y su futuro tiene la consistencia de su fantasía. A los que se volvieron mayores posiblemente les gustaría fascinarse de nuevo con lo mismo de ayer, pero ahora eso los aburre, o les parece una fantochada de trasnoche: "Mientras algunos continúan hablando de su genialidad y otros de su decadencia, son los más jóvenes los que se alistan en las tropas aliadas del 'Say No More' de García"[9]. En sordina se escucha en esta cita el peso de la acusación social: Charly es culpable por desentonar con el nuevo imaginario colectivo, por frustrar las expectativas depositadas en él. Hay poco para emular de alguien que sale en público literalmente agarrado a una botella de whisky, y más de una vez con olor a orina. Lo que se le pide es razonable: que Charly madure como maduró toda la generación a la que él, en buena medida, supo darle letra.

Pensar a Charly García supone, entonces, entre otras cosas, encontrar su tiempo singular, es decir, una línea de continuidad en su obra discontinua, un "concepto constante" –como lo llamó él– en su poética disruptiva. Una interpretación amplia de la vida y la obra de Charly no debería separar un Charly genial de otro Charly decadente, el coherente y normal del violento. Puede ser un atajo interpretativo éste, pero no es más que un gesto de pereza, no un método. Aceptar esa imagen doble de Charly, la del Charly denunciado, rechazado, "criticado", y la del Charly festejado, es como aceptar que una persona es simplemente lo que dice de sí misma. Interpretar, en cambio, algunas de sus letras, sus actos, sus palabras, como si se trataran de una síncopa en la que se captura y desentona el fastidio social, el aburrimiento y el consumo, pareciera ser un gesto excesivo y caprichoso, que en parte cegaría la mirada del que interpreta, pues terminaría interpretando algo inventado por él mismo: un Charly híper-lúcido convertido en síntoma del malestar cultural. Charly encontró una salida para quebrar este juego de espejos enfrentados: en la época de *Piano Bar* había dicho que a él le gustaría ser un pianista de lobby de hotel; ahora, a comienzos del siglo XXI, afirmó que el único modo que queda de ser original es apostando por el fraude.

En los años ochenta, el país pasaba de la represión feroz, el autoritarismo, la disciplina y un modernismo conservador, a una democracia del consenso y aparentemente todopoderosa. El entusiasmo duraría poco, igual. Las obras de Charly ayudaban a interpretar una realidad que daba la sensación que estaba por hacerse aún, llenas de guiños y sobreentendidos. La vida podía ser una fiesta. Pero en la década de 1990 el horizonte cambió, la "fiesta" se concretó, al costo del sacrificio de una porción de la población. Una fiesta frívola y siniestra. La realidad nacional, para Charly, empezó a girar en un sentido contrario al cambio que él practicaba sobre sí mismo y sobre su música. Se impuso el rock-chabón. Justamente por eso García se convirtió en un referente, porque fue una de las pocas estrellas del rock argentino que pretendió mantener un gesto vanguardista en una sociedad a la que le hubiera gustado permanecer indemne e inalterada. El giro que significó *Say No More* en la vida y la obra de Charly evidencia que la escucha que permanece incólume, idéntica a lo que era en el pasado, también cambió, cambió igual o más que Charly, sólo que en un sentido inverso. Hay que ser sordo para considerar sustancialmente semejantes ambas sociedades, pero ciego para creer que entre los ochenta y los noventa se abre un abismo sin prestaciones ni continuidades.

Durante la década del noventa su antiguo público dejó de tener interés –o quizás ya no podía tenerlo– en realizar sobre sí mismo la conversión que Charly practicaba sobre su vida y su obra. Se entiende el rechazo, pues lo que era un gesto de trasgresión, o por lo menos que era pasible de ser interpretado como un gesto de trasgresión, en la sociedad postvanguardista de los noventa se solidifica o se metamorfosea en un tic demodé. Era un hombre grande haciendo una payasada. Hay diversas perspectivas. El gusto juega un rol fundamental. El Charly crucificado que ilustra el CD de *Demasiado Ego*, por ejemplo, o el cuerpo esquelético pintarrajeado en *Say No More*, ya no son modelos a imitar. Sin embargo, no dejan de ser modelos: un modelo contra-cultural fuera de control, y también fuera de época. Un genio creyéndose genio y proclamando, entonces, las estupideces correspondientes. Sin llegar a ser "un hombre sin atributos", su voz gangosa, sus palabras quebradas y casi ininteligibles, daban cuenta de una persona enferma. Una justificación válida si se quisiese explicar el rechazo que provoca Charly. En la sociedad liberal y consumista, sin embargo, personajes disfuncionales como Charly cumplen otro rol, un rol compensatorio. Como no se pueden negar los actos impresentables de estos personajes, ni ocultarlos, entonces se los sobre-expone, lo que amortigua su significación. Lo que se niega es a reconocerles a estos actos algún sentido. Se los confunde en la noche de lo sinsentido que permitiría la excentricidad del ídolo, o la violencia de la frustración, o el maléfico influjo de la adicción. Comparan la imagen del Charly desbordado con su imagen pasada previamente embelesada: "Su talento parece extinguirse lenta pero inexorablemente", sentencia Esteban Pintos[10]. Y un par de párrafos más adelante insiste: "Esa 'locura', traducida en el sonido ensuciado a propósito de todos sus discos de los noventa y lo que va de esta primera década del nuevo siglo, repleto de sirenas, restos de películas, voces exóticas y demás retazos sonoros, da testimonio del infierno privado del artista". El artista sufre ese infierno, sin duda, pero ¿estamos

9. La opinión es de Mauro Apicella. Unos párrafos más abajo repite: "Son jóvenes los que en los últimos cinco o diez años siguen sus conciertos", en *Página/12* del 29 de octubre de 2001. Esteban Pintos opina de un modo semejante: "Un ídolo capaz de convocar en sus shows-eventos a fervorosos jóvenes que eran bebés cuando grabó *Clics Modernos*". En *Página/12* del 4 de mayo del 2002.

10. En *Página/12* del 5 de noviembre de 2003.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

seguros que ese infierno es "privado"? Lo que se esboza detrás del collage musical es un infierno del que pocos logran hablar claro, pero no porque sea oscuro, sino porque es transparente, viscoso. Es como si Charly encarnara un deseo que ni siquiera se tolera imaginar, la luz oscura en un mundo que se quiere sobre-iluminado. ¿Cómo entender, si no, la visita a Olivos en 1998, donde tocó y grabó un disco con Carlos Menem, *Charly & Charly?*[11]. Suicidio cultural, pero también la vida glamorosa de la fama espectacular. Un fraude, en fin. Charly, otra vez, nos defraudaba. Pero si colocásemos el fraude en su justo lugar, como veremos que lo hace Charly, el fraude no remitiría a la falsedad, más bien confundiría lo falso con la verdad, el original con la copia. Verdad y falsedad se encuentran en el fraude, que no es ni una ni otra. Un par de años después de este "gran fraude", a mediados del 2002, en una entrevista, Charly afirma que le gustaría crear una obra que sea de hecho "un fraude", una obra en la que el espectador no pueda discernir si lo que escucha "es algo genial o es una porquería"[12]. La obra debería mantener ese equívoco. La vida también. Uno de los pocos modos de ser original en el mundo del simulacro.

Su público de siempre –los que en los setenta y ochenta íbamos a sus recitales como si necesitáramos respirar un poco de aire limpio o liberado– lo que pretende conseguir cuando va a ver a Charly García es escuchar su rosario de éxitos, bien "cerca de la revolución". Festeja cuando el show dura seis horas, se queja cuando luego de horas de espera el espectáculo dura cuarenta minutos. De cualquier forma, cíclicamente, consigue su objetivo. Los discos en vivo de Charly, el *Unplugged* a mediados de los noventa; *Demasiado Ego* –el mega recital en Puerto Madero frente a 250.000 personas–, o *El Concierto Subacuático*, la última recuperación, funcionan como una contrafaz de los otros recitales de Charly, en los que Charly comenzaba el show pasado de droga o alcohol, insoportablemente fuera de hora, con espectáculos suspendidos o interrumpidos por destrozos, golpes, rotura de instrumentos, etcétera. La oscilación, entonces, entre el descontrol, la violencia, lo psicótico y la vuelta a casa con los éxitos eternos. Una estructura esquizofrénica que extrema polaridades que puntúan la vida cotidiana de una sociedad que dejó de escuchar a Charly García, o a la que Charly García ya no podría cantar o interpretar.

Hay una excusa psicológica que entiende la "locura" de Charly como el resultado de su infecundidad artística, o como el producto de sus adicciones al whisky y a la cocaína. Podría hablarse, entonces, de una estructura psíquica bipolar, un ser megalómano y depresivo, intratable pero a la vez tierno, que ya casi no canta, que más bien grita su falta de amor, la necesidad de amor –según el análisis de varios de sus comentaristas– que lo ahoga. Sin embargo, estos comportamientos disruptivos constituyen la marca de identidad del artista moderno, vanguardista y rebelde, del genio incomprendido, del alma solitaria y en pena. En los noventa estos tics se radicalizaron en Charly. Según las interpretaciones periodísticas y los análisis culturales, su aparato psíquico se fue desmoronando al ritmo de esta radicalización. Lo que apareció fue la paranoia y la soledad creciente. Pero hay que tener cuidado con estos análisis psicológicos que deducen su prepotencia de su impotencia, su violencia de la frustración artística. No es que no sean interpretaciones válidas, no deberían considerarse las únicas posibles. Así como tampoco habría que juzgar su producción post-*Hija de la Lágrima* con los mismos parámetros y criterios que su obra pasada, pues no sólo cambió la situación histórica: de la democracia liberal al neoliberalismo. Cambió también la industria del rock, la estructura mediática, la cultura idolátrica, la creación de objetos culturales y su consumo. *Say No More* sería la obra en la que la demolición personal de Charly comenzó a consumarse: un rock nihilista, duro, anárquico, un punk *light*, nada fácil de transmitir por radio, pero no por eso desechable de buenas a primeras: "Quizás tu vuelo se caiga en el próximo meridiano / Y tal vez tu auto chocó la otra mañana y recién extrañarás / A tu pequeño perro el día de su cumpleaños" ("Alguien en el mundo piensa en mí"). La música con melodías fragmentadas, dislocadas, atravesadas por sirenas y ruidos. La letra impactando de lleno en el mundo que en ese momento, en Argentina, se consolidaba: el auto, la mascota, el vuelo gratis por el canje en millas, la vida ofrecida al aparato cultural, la confortabilidad técnica que encierra en sí misma el peligro de la muerte masiva. La obra sin hit, con varias versiones del mismo tema, con nuevas interpretaciones "sucias" de antiguos éxitos, en un universo en el que la publicidad radial

11. El CD nunca salió a la venta. En una época se conseguía por Internet (Charly García no entendía cómo ninguna distribuidora lo quería comercializar, él vaticinaba ventas masivas). Habría que recordar también que cuando Menem fue preso, en junio del 2001, Charly García lo llamó por teléfono y le ofreció llevarle cigarrillos. "Él había tenido una cortesía conmigo cuando me detuvieron en Mendoza. Siendo quien era me llamó...". Había que devolverle el favor: "Soy una persona formal y cortés". En una entrevista de Diego Schurman publicada en *Página/12* del 12 de junio de 2001. A los fans de Charly nos gustaría creer que Charly se está burlando de Menem, que está conversando con el enemigo. Las intervenciones entre tema y tema, en el CD, colaboran en esta creencia. Pero para Charly, Menem no era el enemigo –aunque luego dijera que él lo llama Méndez y que cuando está adelante del presidente, para no pronunciar su apellido, le dice Sr. Presidente. Pero tampoco es un amigo. Es como si para Charly no hubiera que dividir el mundo en el bien por un lado y el mal por otro, a favor o en contra, el menemismo y el anti-menemismo. En la perspectiva de Charly bien y mal conviven, y crear significa evidenciar esta convivencia tensa. La visita a Olivos da cuenta de esta ambigüedad y el CD grabado la actualiza. Casi todos los temas del disco son nuevos, salvo un par, entre ellos el emblemático "Los dinosaurios". Antes de empezar a tocarlo se escucha que burlonamente Charly dice: "Bueno, vamos a tocar una canción, 'Los dinosaurios', *que seguro que conocen*". En otra canción que se llama "El peso" Charly canta "Saquen este peso/ El peso que pusieron en mí".

12. En revista *Noticias* del 27 de julio de 2002. ¿No es ésta la esencia de la obra pop, la obra en la que no se llega a discernir si es profunda y referencial, o superficial y sin referente? ¿Será esta superficialidad profunda lo que hila la vida de Charly García? Gabriela Pasquini lo define bien cuando afirma que Charly "es un mito que se desmiente y revive en el ritual de la destrucción". En *La Nación* del 22 de febrero de 1999.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

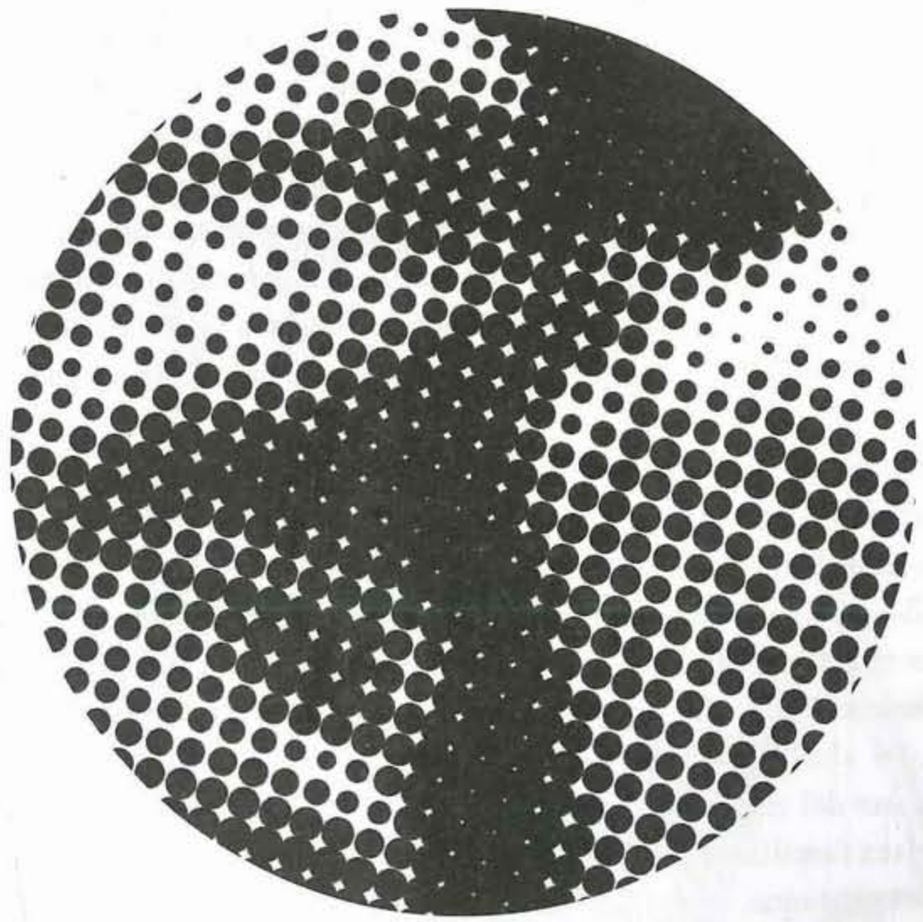
y la industria discográfica se imponían como un camino ineludible. Los hits, entonces, se convirtieron en algo parecido a un regalo venenoso, pues habría tantos hits que un hit deja de ser hit en el mismo momento en que se convierte en uno. En este sentido, Charly habría funcionado como un obcecado, pues creaba ruidos y nadas para una posteridad inexistente en un mundo en el que sólo cuenta el presente repetido, la originalidad retro, la melodía reconciliadora.

Había un elenco estable que lo acompañaba en los shows, pero era un grupúsculo pequeño de músicos y amigos. Se lo veía irascible, y a la vez indefenso, enclaustrado en su sueño de poder y necesitado de ayuda, que rechazaba a los golpes. Adelgazaba y se iba aislando, sin dejar de ser nunca una estrella del rock, y a la vez un invitado incómodo y permanente de los medios. Pero ésta es una de las marcas de identidad de las estrellas "malditas" del rock: la incomprensión, el desparpajo, la imprevisibilidad, la renuncia al trabajo paciente, el descontrol con drogas y alcohol, una vida disipada. En la década del noventa esta construcción del ídolo, sin embargo, también cambió: el descontrol tenía que ser un poco controlado, el show debía vivirse como una fiesta de reconciliación con horario pautado en la que el público se mancomunara con su artista y se reencontrara consigo mismo en las canciones que todos conocían. Hay emblemas de este tipo de artistas, el rockero serio, un músico profesional. La apuesta no era más ya por lo nuevo, o en todo caso lo nuevo debía parecerse a lo de siempre. Se apostaba por lo retro y el revival. En ese horizonte Charly "descarriló", se perdió en su laberinto psíquico, que mixturaba escenas violentas, sonidos sucios y pretensiones irrisorias de proclamarse el Rey de la Argentina. Lo repetía seguido esto, hasta posiblemente se lo creía, y sin embargo también podría interpretarse como una burla, una burla a todos, a los que lo defenestraban como un megalómano, a los que lo seguíamos hasta el fin del mundo, hasta a sí mismo como un solitario entregado a las personas que lo rodeaban[13].

Si con los artistas y los genios sólo se tratara de preservar al ídolo, a Charly García seguramente le hubiera convenido morirse a mediados de la década del noventa, mientras estaba componiendo su "constant concept", *La Hija de la Lágrima*. También se hubiera podido romper la cabeza cuando se tiró del noveno piso de un hotel a la pileta, en Mendoza, en el 2000, pues en ese momento *Say No More* era sólo una obra ruidosa, un brazalete proto-nazi y unas consignas estúpidas con aires libertarios[14]. Pero por suerte o por desgracia Charly García sobrevivió a su propia catástrofe y no dejó de componer, de sacar un puñado de discos, de traducir y de tocar en vivo. En *El Concierto Subacuático* –por ahora su última etapa– encontramos por fin en la tapa el abrazo de la reconciliación: Charly de espaldas, bien peinado, casi gordo, iluminado desde arriba por la luz, con un poncho y los brazos abiertos recibiendo todo el amor que viene de la oscuridad, donde uno adivina al público que fue a verlo y que está ahí, en la cancha, festejando su cumpleaños, gritando bajo la tormenta, pero donde sólo se ve la noche iluminada por las gotas de lluvia, una lluvia reparadora: "Bueno, chau, nos vemos en la próxima tormenta", grita Charly para cerrar el concierto. El equívoco flota en esa despedida. ¿Charly le temerá ahora a la tormenta? ¿O más bien la invoca? ¿Algo en Charly desea atormentarse? ¿Será ésta la última "tormenta", la última vuelta de su vida? Ya no es el chico canchero de *Clics Modernos*, sentado en un callejón de Nueva York, fumando; no es tampoco el tipo avisado que se mofa de su propia filosofía barata, que adivina que en última instancia toda filosofía asumida es impostada. Pero ahora tampoco es un ser oscuro, temible, un sacrificado demoníaco bajo influencia. Es alguien que simplemente parece aceptar una realidad que aprendió a querer y que por ahora ya no pretende cambiar.

13. Charly pronunció cientos de este tipo de enunciados equívocos. Por ejemplo, el que sirve de epígrafe de las presentes variaciones: "Yo a una mujer jamás la votaría". ¿Será un *auténtico* misógino? En un reportaje para la revista *Noticias*, Juan Alonso le pregunta: "¿Sabe que ser homosexual para algunos está de moda?". Charly responde: "No sé. Yo soy lesbiana, más bien lesbiano, cuando flipeo tengo un personaje que se llama Gabriela al que le encantan las mujeres". No es que aquí lata simplemente el problema de la sexualidad, de su definición: ser esto o aquello, hombre, mujer, gay o algo ("Algunos piensa que soy mixto / Pero yo tengo personalidad"). Con "lesbiano" Charly pronuncia el quiasma para sustraerse a ese "problema". Este tipo de enunciados mixturados forman parte de las "estupideces serias" que expresa alguien que literalmente está más allá del bien y del mal.

14. Esteban Pintos está como anonadado: "Cuando arengó a la multitud y 'jugó' a levantar el brazo derecho, acción que motivó a que otros cientos de espectadores con sus respectivos brazaletes lo hicieran también. ¿Era una parodia o una exaltación del nazismo?", en *Página/12* del 10 de agosto de 1999.



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

MAPAS MENTALES Y FRONTERA DEL DESEO

Jorge Omar Viera

Argentina: país limítrofe de Marruecos.

Era como se iba a titular este artículo –una plausible especulación entre dos lugares tan disímiles, tan reales y a la vez tan imaginarios– antes de que una bomba con clavos estallara en la Plaza de Djemaa El Fnaa y específicamente en la confitería Argana, en pleno centro histórico de Marrakech. Siento la tentación de escribir que estuve innumerables veces allí, pero sería una exageración. Las veces que estuve allí son numerables, pero también hay que decir que son tantas que ya he perdido la cuenta. Y la explosión, llevándose sin duda a alguno de los mozos con los que yo solía intercambiar algunas palabras cuando iba allí a matar el tiempo y a rumiar una novela en la cual esa misma confitería aparece en una escena del primer capítulo, reventó mis argumentos.

La bomba, instalada por una célula perdida del monstruo hídrico Al-Qaeda fundado por Ben Laden (al que es imposible matar de una por más que se nos ofrezca como carnada la cabeza del mismo Ben Laden) es uno más en los episodios de la saga de disturbios y revueltas que se multiplican por momentos en todo el Magreb y otros países del Golfo. La proliferación de noticias a este respecto en todos los medios me exime de aburrir con obviedades. Pero no me exime de apuntar que Marruecos limita también con Argentina en el meridiano de la violencia. ¿Deja la violencia de nuestra fundación una marca indeleble y melancólica en el paisaje de los países que amamos?

Lejos de allí, en la apacible localidad rural de Melay-le-Grenet, a unos 9 kms. de Chartres y a 89 kms. de París, la mesa del desayuno de la hospitalaria familia Pineau, adonde he venido para la boda de mis amigos Eva y Matthieu, me recibe pocos días después con la portada del periódico local donde se informa que Angélique Gautier, de 30 años y madre de una niña de cuatro meses llamada Melodie, ha muerto en el atentado marrakechí. Angélique, la hija del alcalde de Saint-Germain-sur-Avre, uno de los villorrios de la margen sur del río Eure, no es ninguna *celebrity* y no será recordada más que por sus familiares y amigos y, desde luego, por su compañero también herido en el ataque, con el cual se iba a casar en cuestión de semanas. Igual que si la bomba me hubiera volado a mí, la ironía de que una saludable hija de campesinos franceses perezca en un destino tan lejano a su terruño y en una coordenada tan ajena a su biografía me resulta tan chocante como si me hubiera ocurrido lo mismo una de las tantas mañanas o noches en la terraza del Argana, soñando con un amor y con la escena de una novela. ¿Acaso son las vacaciones y los viajes siempre destinos mal elegidos? ¿Y acaso los lugares que pensamos como exóticos son los más cercanos? ¿Y con qué mapa en mente debemos vivir?

Más tarde al atardecer de aquel día Guillaume Pineau, de 27 años, hermano de mi amigo Matthieu y agricultor como su padre, asa en el porche de su granja algunos bifes, tiras de panceta y salchichas al roquefort en mi honor (soy argentino, y él piensa que los argentinos somos carnívoros, una generalización que me indigna por lo certera, al menos en mi caso). Vaso de vino en mano –confesiones junto al asador– le confieso que cuando especulaba con escribir un artículo sobre la semejanza entre la Argentina y Marruecos él fue el involuntario editor que me hizo, sin sospecharlo, persistir en la idea. Guillaume, a los veinte años, hizo unas prácticas de agricultura en la zona de Venado Tuerto, provincia de Santa Fe. Más tarde conoció y recorrió Marruecos y llegó hasta mí en un mail su comentario de que Marruecos se le antojaba muy parecido a la Argentina. En mi caso, es natural que así sea (porque todo acabo comparándolo con la Argentina) pero que un francés encontrara paralelismos entre un joven país sudamericano y un milenario ex protectorado de Francia sólo independiente desde hace unas cuantas décadas era razón suficiente para confirmarme en mi desvarío. *Le Maroc ressemble beaucoup à l'Argentine*, había sido la frase de Guillaume que me sublevó.

Bajo presión y sometido a la doble tortura del vino y de mi conversación, todo lo que pude extraerle, lo que pude hacerle precisar, fue una serie de impresiones inconexas tales como: que la gente se parecía, que el clima se parecía, que se parecían las diferencias sociales tan grandes y tan visibles, que se parecía el ruido de los coches y de los camiones y el tráfico enloquecido en las ciudades y el hecho curioso de que siempre haya alguien mirándote cuando estás en la calle, puesto que ambos países viven cierta

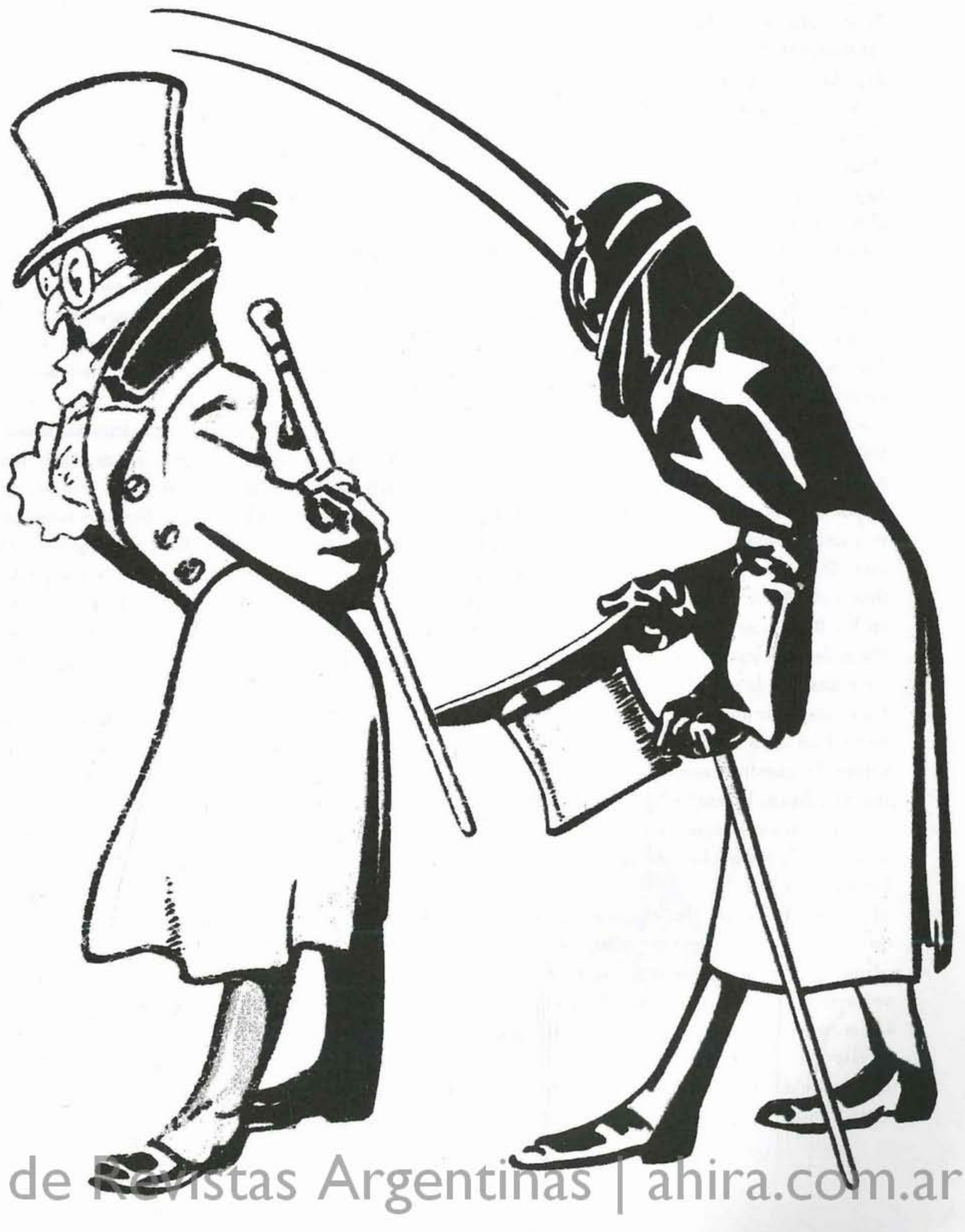
Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

fascinación por el extranjero. Y otra serie de anécdotas y reflexiones en las que se mezclaba el azoramiento, el placer de la vida en campo, algún romance santafesino y el cariño por una patria adoptada temporariamente (ya que una patria se puede adoptar en forma temporaria, ¿o tal vez habría que llamarla, en ese caso, una *matria*?).

Comprendí entonces que lo que Guillaume intentaba decirme era que su primera juventud limitaba en algún punto con la Argentina y que había descubierto la frontera mental donde, a su vez, la Argentina limitaba con Marruecos.

Tengo para mí que viajar y escribir se parecen a dibujar mapas. Son dos formas de cartografiar la experiencia. Y me consta que el mapeo de un viaje o de una escritura es un tipo de movimiento que una vez iniciado resulta difícil de detener, si es que se detiene alguna vez (¡y si es que se puede regresar al mismo punto donde se ha comenzado el dibujo o el trazado de una letra!). Un viaje, una escritura, es un mapa mental que se bifurca y se ramifica. Viajar y escribir son también dos exploraciones solitarias y para los que hemos emprendido ambas soledades al mismo tiempo, no es infrecuente preguntarnos cada cierto tiempo dónde estoy, qué es este lugar, adónde he llegado, cuál es esta estación.

¿En qué mapa posible la Argentina limita con Marruecos y es su país más cercano? En algún mapa mental, naturalmente. Y no por fantásticos, o fabulosos, los mapas mentales dejan de existir, y sobre todo de orientar. Tony Buzan, el creador de



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

los *Mind Maps*, los propone como una herramienta efectiva para organizar tareas, planear objetivos, pensar en los afectos y en la propia historia. Se puede planear la escritura de una novela, el funcionamiento de una planta fabril, el aprendizaje del chino, la reforma de una casa, utilizando mapas mentales que despliegan las variables y pasos de cada plan. Se pueden trazar líneas augurales para un futuro soñado, se puede organizar y repensar la propia biografía a partir de un mapa en forma de sinapsis cerebral.

En mi caso, cierta idiosincrática geografía mental determina que Brasil sea mi horizonte (a pesar de que en este momento vivo en Jerez de la Frontera, España, desde donde raramente se divisa Brasil). Y que en una suerte de imaginario continente Gondwana haya una aglomeración de países que han convergido en una superficie fronteriza de África y Sudamérica llamada Uruguanda. Y que Marruecos sea, como es natural, un país limítrofe de Argentina y por momentos el más cercano. Y por momentos el más parecido, el más entrañable, el más comprensible.

Una de las recomendaciones de Buzan a la hora de dibujar un mapa mental es autorizarse a ser absurdo. Como ya se ve, no me privo aquí de seguir ese consejo a rajatabla. Que me siga la indignación del lector o su perplejidad, pero nunca su aburrimiento.

Uno de los momentos más gloriosos de todo viaje es aquél de la desorientación extrema, el de la amnesia feliz. Cuando hemos olvidado por completo en qué lugar estamos y lo transformamos de inmediato en un no-lugar de la imaginación. Un día de octubre de 2010 estaba otra vez de visita en Buenos Aires y al pasar con el subte C por el andén de la estación Lavalle tuve, no sé por qué, la impresión de estar en la Picadilly Line de Londres, donde viví una década larga. Y llegué a pensar que si subía las escaleras de esa estación iba a aparecer en la boca del Metro de Covent Garden (Londres limita con Buenos Aires a la altura de Puerto Madero, donde se transforma en los Docklands y desemboca en las estaciones Canary Wharf o Canada Water del DLR y se los digo por las dudas, ya que se puede pasar al otro lado sin necesidad de visa alguna).

Para complicar aún más las cosas, desplazarse por el espacio con un mapa mental no es lo mismo que desplazarse por el tiempo. A bordo del frágil velero de nuestra osamenta, inflamadas sus velas por un ventarrón de luz metafísica, la lentitud se confunde con la velocidad y el pasado con el futuro. Nuestra imaginación es un no-lugar porque no se sabe lo que va a aparecer allí cuando lo visitemos la próxima vez. O cuando nos explote una bomba en la cara.

El destino o el azar –líneas que al mismo tiempo trazamos y nos trazan, que se entrecortan y por momentos se confunden– me han llevado en la última década una veintena de veces a Marruecos. A tal punto que, de tanto volverse familiar, el reino alauí ha quedado muy cerca de la Argentina (de la que, por otra parte, nunca consigo estar muy lejos, pese a que me separen de ella miles de prudenciales kilómetros).

El escritor de origen marroquí Tahar Ben Jelloun abre su novela *Partir* –el atormentado periplo de un joven marroquí ensoñado con partir hacia Europa– describiendo ese cruce prodigioso que yo realicé por primera vez, y en sentido inverso, en la navidad de 1999. Desde donde estoy ahora mismo (Marruecos limita al Norte con España y al Sur con Argentina, en cuya frontera el Sáhara se confunde con La Pampa) uno puede subirse al coche y en cosa de una hora y media llega a Tarifa, la ciudad de los vientos –sólo lunáticos y empedernidos surferos viven allí– desde donde se divisa la costa de África. De Tarifa parten los *ferries* hacia Tánger y viceversa.

Existe, naturalmente, una enorme diferencia entre cruzar el estrecho pensando en nada, o hacer el cruce distraído pensando en algo horroroso –como enfrentarse a una bamba negra o ser interrogado en un calabozo marroquí–. Y pensar, en cambio, que uno está navegando hacia la costa africana. Es un cruce ritual, es desde luego un cruce mental, y es en algún punto una transgresión. Ben Jelloun describe las horas perdidas por los frecuentadores de un bar en la costa tangerina, soñando con *partir*, mientras a la distancia comienzan a divisarse las primeras luces de España:

> *À Tanger, l'hiver, le café Hafa se transforme en un observatoire des rêves et de leurs consèquences.*
> *En Tánger, en invierno, el café Hafa se transforma en un observatorio de sueños y de sus consecuencias.*

Son 14 kms. El cruce. Una distancia ínfima hecha de la negociación entre dos grandes masas de agua –el Atlántico, el Mediterráneo– y de la negociación entre dos grandes masas culturales, artificialmente separadas por redes jurídicas que tamizan la corriente del estrecho. Es una distancia ínfima pero formidable que muchos africanos sueñan con *brûler* (quemar) muchas veces ahogándose o dejándose la vida en el intento (aun cuando logren cruzar).

«*Brûler le détroit*» o *quemar el estrecho*, quemar la distancia que nos separa. He ahí una manera de avanzar, de cartografiar, de mapear, recortando el planisferio hasta formar un collage con la propia geografía, la íntima, la que dibuja puentes repentinos, puertos insospechados, la que nos hace encontrarnos en paisajes antes inconcebibles.

En algún lugar (en algún mapa mental) Marruecos, desde aquella ya lejana primera noche en Tánger, me recordaba a la Argentina de mi adolescencia. En parte el extrañamiento se debía a la caprichosa arquitectura de Tánger, que replica la de Casablanca, hecha de mezclas rabiosas e intempestivas (art decó, modernismo, funcionalismo) y tan caprichosa como la de Buenos Aires que actualmente es, para quienes puedan permitírselo y al igual que Marrakech, "una capital del Bling Bling", en otra de las definiciones felices de Guillaume. Pero en alguna esquina azarosa que me salió al paso con sus baldosas rotas y sus promiscuos caprichos arquitectónicos, me asaltó una desvencijada familiaridad. Me sentí de repente en una callejuela de alguna barriada estancada como la hoy devastada Floresta, o en los eriales ferroviarios en los alrededores de la estación Liniers o en alguna zona vencida del conurbano, Ciudadela, por ejemplo.

Y me sentí otra vez joven, agonizante.

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Otra vez en la ciudad donde temía el avance lento, lentísimo, de los patrulleros de la policía y el descubrimiento de mi sexualidad en una sociedad tan hiper-machista como la marroquí.

Sacando las chilabas, las mezquitas, los llamados de los muecines a la oración cinco veces al día, los laberínticos zocos, los *machocafés* atestados de hombres para siempre fumando y charlando y bebiendo té de hierbabuena en sus perezosas terrazas, o las mujeres con babuchas y pañoletas en la cabeza en señal de respeto a sus maridos (sic), o los niños jugando al fútbol gritándose insultos en árabe, o el aroma a *ras-el-hanout*, el cocktail de especias favorito de los marroquíes saliendo por los ventanucos de las cocinas, es decir, excluyendo casi todo, ciertos rincones de Marruecos y en general su paisaje urbano me retrotraen a una Buenos Aires obsoleta, ya fantasmal, a un conurbano pre-años noventa, sin casi armas (por comparación con la actualidad) ni tremendos bandidajes de narcos y transas y parapoliciales parados. Pero con atentados, como se ve ahora, con una soterrada violencia, que no siempre se ve, ni siquiera ahora. Y no era aquella una época que fuese mejor, ni más liberal (los setenta, los ochenta) porque tuvimos el Terrorismo de Estado y no teníamos, por ejemplo, el matrimonio gay, dulce barniz de un progresismo que no es tal en cuanto uno se pone a rascar con la uñita.

Pero todo visitante, todo extranjero con el que he intercambiado impresiones a lo largo de los años concuerda en que Marruecos limita con el Río de la Plata a través de cierta penetrante niebla de melancolía que permea todo el país y que estremece los crepúsculos de sus ciudades históricas, Rabat, con su lenta satelital y marítima Salé, Fez, Meknés, la emputecida *(all senses)* Marrakech... nadie comprende de donde proviene esta arrabalera congoja de tango-cuscús, de farolito en la calle en que nací en medio de dunas, de centinela de mis promesas de amor cuando / bajo su quieta lucecita yo lo vi / a mi pebete luminoso como un sol...

Quizás sea la lejanía de Dios, tan patente para los musulmanes como para los argentinos, aunque expresada con diferentes arabescos y problemáticas plegarias. Quizás sea una pasión carnívora que deja el alma triste después de engullirse un asado de vaca o de cordero recién degollados. Quizás sea un común amor por la quimera, por el cuento y por la ironía disfrazada de lisonja y el sarcasmo a su vez de sonrisa. Los marroquíes son grandes contadores de cuentos y los argentinos, como se sabe, también. El caso es que para mí Marruecos limita con la Argentina en el pasado y digamos que si la Argentina fuera un país milenario, tal vez sería como Marruecos.

En mi mapa mental, pues, Marruecos limita al Norte con España y al Sur con Argentina, ésta a su vez deformada por una hipertrófica Capital Federal que al otro lado del río linda con el Támesis y hacia el Este con Uruguanda (mezcla de Uruguay con Malí) y todavía al NE, en la Mesopotamia, con Tailandia (que comparte frontera con Brasil, un horizonte tan inmenso que se divisa desde todas partes). Casi olvido decir que al Oeste la Argentina tiene frontera con China y USA (separados por un istmo). Al Sur, por fin, está Francia.

Con semejante GPS en mente, no es casual que pocas literaturas puedan hablarme al oído. Con frecuencia leo a algunos escritores "iberoamericanos" (como les gusta calificarlos/nos a cierta prensa española) con una mezcla de curiosidad y estupor. Sin nombrarlos, diré que no me dicen nada. Me son lejanos. Es que no son limítrofes. Solamente una latitud mental correspondiente a un mapa de proyección personal podría entonces explicar por qué leo con abnegada disciplina (para enterarme, para estar al día) a algunos de ellos o con desordenada pasión a un marroquí ya clásico como Mohamed Choukri (recomiendo a todos su estupenda novela *El pan desnudo*) o a los rompedores testimonios o ficciones de Rachid O. o Abdellah Taïa, que sacan a Marruecos del armario, o a escritores emergentes como Yúsuf Fádel o ya francófonos como Mahi Binebine, por no hablar de los extranjeros célebres que se obsesionaron con el país y con su embrujo, como Paul Bowles o sus transcripciones de Mohammed Mrabet (*Love with a Few Hairs*), o extractos jugosos de los diarios de Joe Orton en Tánger (quien hablaba de Marruecos como si fuera "nuestro país") o la reciente edición de *Mil años, un día*, del escritor marroquí de origen judío Edmond Amran El-Maleh, por Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, o la ya legendaria antología de narradores marroquíes contemporáneos titulada *La puerta de los vientos*. ¿Tienen más cosas para decirme sobre la Argentina y cómo pasé la adolescencia allí unos pocos escritores marroquíes que una legión de escritores de habla hispana? Pero eso me parece un tema para otro ensayo. Los dejo aquí con este mapita mental.

Pues esta escritura es apenas un mapa, o el esbozo de un mapa donde el lector puede ubicar al azar tales o cuales accidentes que le son familiares y orientarse desde allí hacia su destino. O acaso es otra manera de preguntar: ¿con qué país limita tu adolescencia?

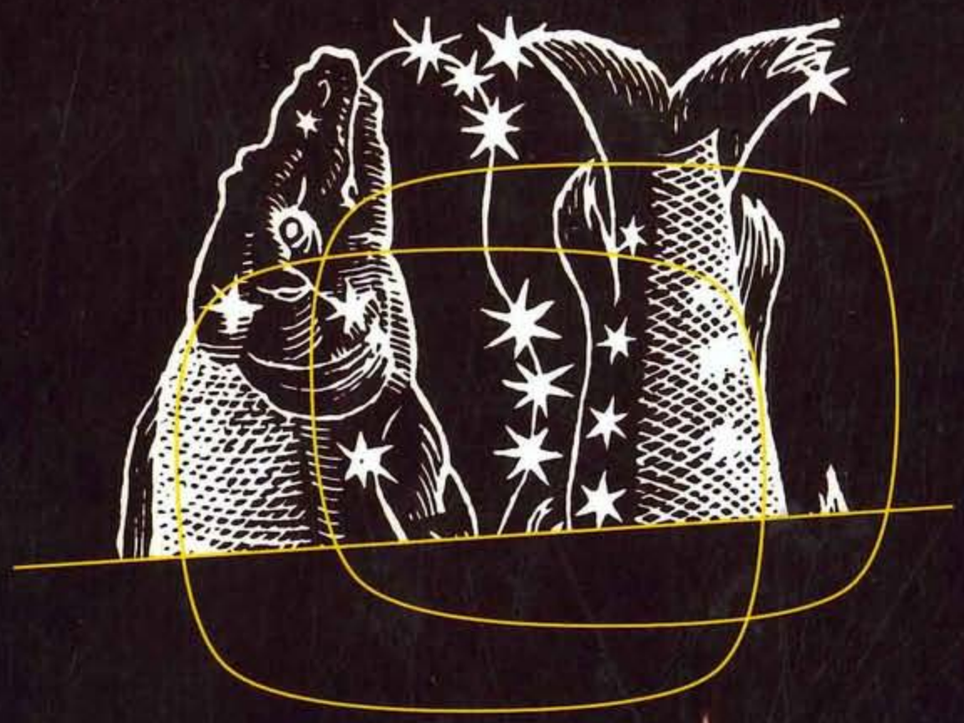


Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar



Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

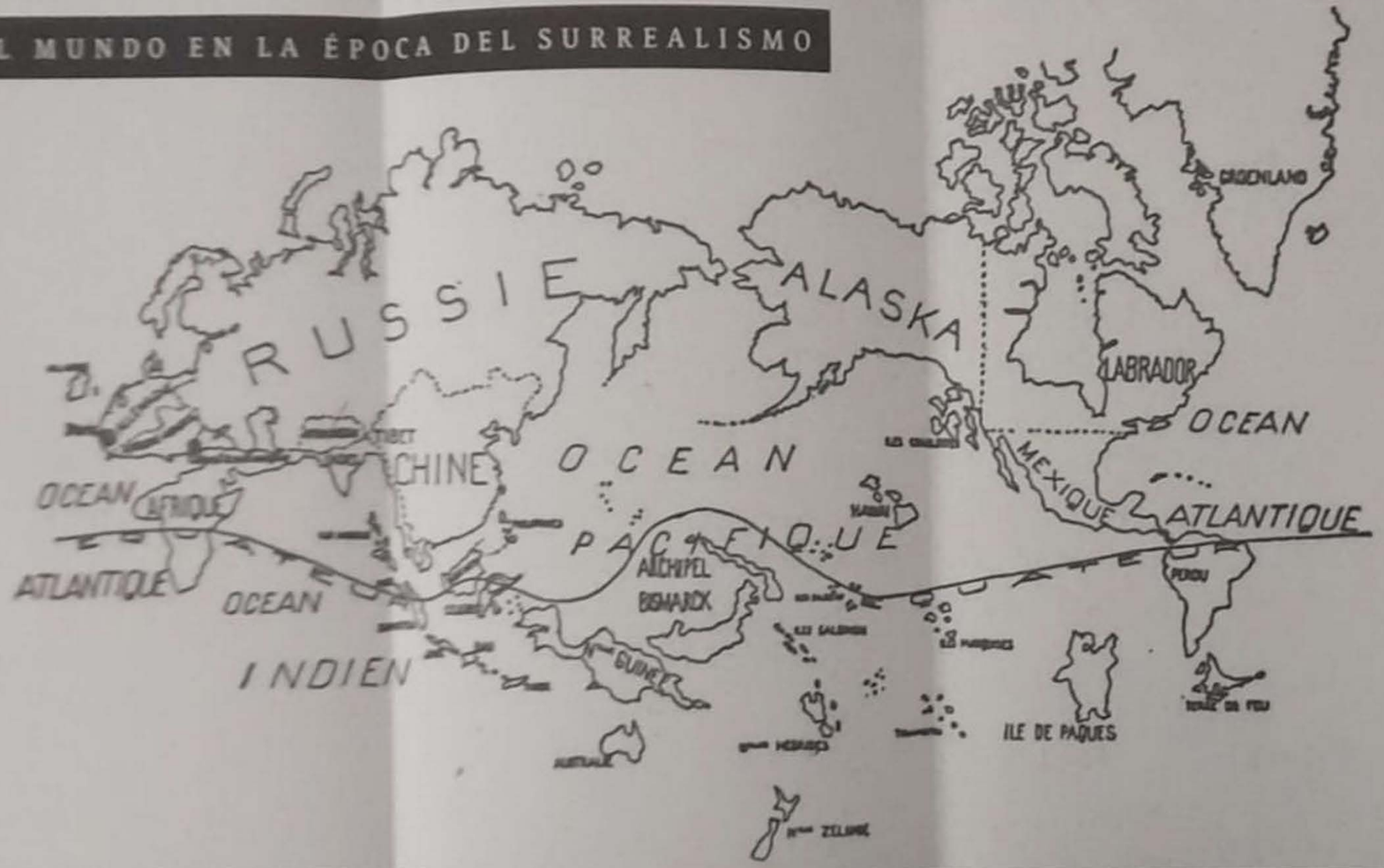
diseño wainhaus arsheuristica@igmail.com buenos aires



INCLUYE DESPLEGABLE EL MUNDO EN LA ÉPOCA DEL SURREALISMO

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

EL MUNDO EN LA ÉPOCA DEL SURREALISMO



En 1929, en ocasión de un número especial de la revista belga Variétés consagrada al surrealismo, los poetas y artistas del grupo procedieron, en forma conjunta, a una reconstitución ideal del mapa del mundo según sus propios deseos. Era una manera de señalar sus preferencias y rechazos. No estaba ausente una cuota de provocación. En efecto, por derrotismo y antinacionalismo, se puede ver que Francia fue suprimida, salvo París. En cambio toda Europa, por otra parte muy poco importante, se reduce a Alemania y Austria-Hungría. Se asigna a Rusia una enorme porción de Europa y Asia, pero incluso allí hay que tener en cuenta la voluntad de contrariar a toda costa a aquellos que mostraban el mundo soviético bajo el aspecto de "El hombre con el cuchillo entre los dientes". África está reducida a su más simple expresión. En Asia, las Indias se ven muy favorecidas, así como Afganistán y el Tíbet; China está en plena expansión. En lo que concierne al continente americano, vemos que los Estados Unidos han desaparecido, dejando lugar a unos Alaska y Labrador monumentales. México se hace enorme y en cuanto a América del Sur, se reduce a Perú. Finalmente, el centro del mundo, para los surrealistas, son las islas de la Polinesia y Melanesia, cuya civilización autóctona y su arte aman y admiran apasionadamente. Por el contrario, su desconfianza hacia el "milagro griego" y la Roma triunfante es absoluta, por lo cual han suprimido también a Grecia e Italia. Se afirma el absurdo y se declara el gusto por producciones muy lejanas, muy ajenas al arte occidental, así como el rechazo a todas las concepciones tradicionales que dependen del pensamiento y el mundo judeocristiano.

/////

Variétés, junio de 1929

[Bibliothèque Littéraire Jacques Doucet, París]

Archivo Histórico de Revistas Argentinas | ahira.com.ar

Escaneado con CamScanner