

Luiz Costa Lima

¿Es la tierra realmente redonda?

Traducción de Daniel Vergel

Luiz Costa Lima es profesor de literatura comparada en la Pontificia Universidade Católica, Río de Janeiro. Ha publicado *Control of the Imaginary: Reason and Imagination in Modern Times* (University of Minnesota Press, 1988), *The Dark Side of Reason: Fictionality and Power* (Stanford University Press, 1992), *The Limits of Voice: Montaigne, Schlegel, Kafka* (Stanford University Press, 1996), *História. Ficção. Literatura* (Companhia das Letras, 2006). Correo electrónico: l8daniel@gmail.com

Daniel Vergel es profesional en estudios literarios de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Correo electrónico: danielvergelgo@gmail.com

1. Prolegómenos al problema de la identidad

Es más que curiosa la diversidad de significados que los términos *identidad* y *diferencia* tienen en la filosofía contemporánea y en las formulaciones socio-políticas. En un comentario sobre la “esencia de la identidad” en Heidegger, Virginia Cutrufelli escribe: “La identidad no se nos puede revelar sin diferencia. [...] La diferencia no es sino el lado evidente de la identidad. [...] Las figuras de identidad se transforman indefinidamente; tal como aparecen en las diferencias, no nos pueden perturbar o ayudar a entender que ni la identidad, ni la diferencia existen por sí mismas” (252). La formulación de la autora es bastante clara al hacer énfasis sobre la insoluble interacción entre los dos conceptos. Si la formulación de tal insolubilidad no llega a ser novedad, entonces necesitaremos profundizarla en un nivel más operacional. Y este nivel no necesita ser muy amplio para que comprendamos que los conceptos mencionados actúan en niveles diferentes: si, como dice Cutrufelli, *las figuras de la identidad se transforman indefinidamente* y si se manifiestan en las formas de la diferencia, es porque las diferencias *contienen* la dinámica de la relación, al mismo tiempo que las figuras de identidad *exhiben* su resultado. En un nivel de abstracción filosófica, no se pensaría en establecer alguna jerarquía entre identidad y diferencia, pero, si tenemos en cuenta algún nivel de concreción, no podemos contentarnos con la equivalencia. Se postula de principio esta distinción porque, sin tener el propósito de discutir el enunciado filosófico en sí mismo, queremos observar las preguntas usualmente propuestas en las últimas décadas, en Occidente, en torno al problema de la identidad.

Cabe recordar algo prosaico: no hace mucho, el centro de su atención eran los derechos y las peculiaridades de las mujeres. Más recientemente, la cuestión de la identidad femenina se desdobló en la cuestión de las minorías sexuales, que, a su vez, fue relacionada a las discriminaciones sufridas por las minorías étnicas. En todos estos casos, el énfasis no recaía en la interrelación con la diferencia, tampoco con su dinámica, sino con el aspecto pragmático del problema. Así se adquiriría una dimensión política y el patrón de la identidad femenina, de las minorías sexuales, religiosas o étnicas era expuesto por la denuncia de su rebelión contra otra identidad que, manipuladora del poder y de las leyes, se impone y masacra individuos y comunidades no integrados a su norma. En suma, así como para el filósofo identidad y diferencia se combinan para constituir la complejidad de la sociedad humana, en los debates sociales el fundamento de la cuestión se muestra en el enfrentamiento de las diferencias, que solo puede ser superado positivamente por el reconocimiento manifiesto de otras identidades, minoritarias y/o que no administran el poder.

Es indiscutible cómo, en su disposición actual, la pregunta por la identidad deja de tener por objeto a América Latina, cuando, mientras estaba restringida al problema racial, fue este continente el interés del siglo XIX; o, cuando empezaba a ampliar su espectro fuera de lo étnico, fue Estados Unidos su centro de atención en la década de los años 70 del siglo XX. Ahora, el problema tiene su mayor incidencia en los excolonizadores de África y Asia: Inglaterra y Francia por excelencia, o aquellos como Alemania, que, después de la Gran Guerra, importaron mano de obra no especializada, destinada al trabajo terciario vil. En los dos casos el problema étnico es el más importante, debido a la formación de enclaves sociales que manifestaron resistencias mayores o menores a integrarse en las sociedades locales. En este sentido, parece sintomático lo que se comprobó después de la última Copa del Mundo, en Sudáfrica. Al mismo tiempo que el desastre de la selección francesa era aprovechado por la ultraderecha, al ser relacionado con la presencia considerable de jugadores de raíz africana, el éxito bastante moderado de la selección alemana era tomado como prueba de la integración de descendientes turcos y africanos. (La misma diferencia en el tratamiento del problema puede ser notada en la perduración de círculos de pobreza, en los alrededores de París, conformados por descendientes de inmigrantes africanos, mientras que, en Alemania, la cuestión de la identidad se vuelve objeto de simposios universitarios).

Sin detenernos en la actualidad del problema y su paso a los países ricos de Europa, nos podemos preguntar si la diversidad de significados que asume, en la filosofía y en el campo político-social, puede ser explicada por la misma diversidad de áreas mencionadas. Es decir, la discusión filosófica de hace muchos siglos desapareció del *ahora* público y se lleva a cabo solo en el estrecho círculo del espacio académico. Los intentos hechos desde la *Encyclopédie* por traerla de vuelta a la discusión política terminaron siempre en fracaso. Las retóricas propias de cada campo: la de la filosofía resaltando la argumentación reflexiva, la política, la argumentación persuasiva, parecen exigir círculos, respectiva e inevitablemente, cerrados y abiertos. Si, no obstante, nos resistimos a tomar la diferencia como el resultado de la propia naturaleza de estos dos campos, y nos aventamos a la posibilidad de situaciones mediadoras que disminuyan la distancia entre el debate filosófico y la discusión política, vamos a encontrar como justificación para esta postura que el carácter de *intramuros* del debate filosófico y de *extramuros* del político, en cuanto absolutos, son igualmente perjudiciales para sus objetos. Y esto porque si bien uno hace énfasis en la absoluta atención a la línea argumentativa y otro se centra en la sensiblería de la asamblea, los dos pierden en eficiencia y flexibilidad. El debate filosófico pierde en eficiencia, porque su

interacción se limita a la vida académica de sus interlocutores. La discusión política la pierde porque su sensiblería crea solo partidarios y creyentes. En consecuencia, al tiempo que una enorme distancia se establece entre el debate filosófico sobre la identidad y su repercusión fuera de la academia, la discusión política sobre el mismo tema, donde sea que aparezca, provoca la aparición simultánea de la marginalidad. Por lo tanto, la respuesta a la pregunta planteada arriba se aleja de un simple sí o no. Es decir, es posible pensar que son las propias condiciones de la sociedad moderna las que motivan la diversidad de líneas argumentativas propias del debate filosófico y de la discusión política. Se puede imaginar un cambio relativo de sus respectivas retóricas, sin que, sin embargo, se pueda prever una modificación radical de sus respectivos efectos: el pequeño alcance del filosófico, la extrapolación sin límites de las postulaciones políticas. Dada la gravedad que el problema de la identidad asume en una sociedad que, por globalizarse, tiende a volverse cada vez menos diversificada, este resultado no es evidentemente satisfactorio. Procuraremos, por eso, enfrentar el objeto que nos proponemos mediante la tematización de una tercera vía: considerar en términos sociológicos, por lo tanto ni específicamente filosóficos, ni estrictamente políticos, la cuestión de las relaciones entre identidad y diferencia. Para llegar a esto, es importante volver más visible el propio objeto. Para esto, el mejor medio consiste en exponer el objeto dentro de las coordenadas que estén más relacionadas con la experiencia de nuestro posible lector. Tomaré entonces Brasil como ejemplo de cómo se realiza aquí el enfrentamiento entre identidad y diferencia. El resto del texto tendrá esta meta. Solo cuando ella haya alcanzado alguna madurez, estaremos en condiciones de abordar lo que llamamos la tercera vía.

Desde la publicación de *Casa-grande & senzala*, de Gilberto Freyre, en 1933, el letrado brasileiro, cuya sociedad se sustentó por el trabajo esclavo hasta fines del siglo XIX, ha sido llevado a creer que, a pesar de la esclavitud, desconocemos el prejuicio racial. Pero la argumentación solo convence al que ya está convencido. Por no conocer la separación que estigmatiza la historia estadounidense, no nos ubicamos en el polo opuesto. Sabemos que somos una nación mestiza o, como estuvo de moda decir hasta hace pocos años, una nación híbrida. Nuestra identidad es la de un pueblo formado por razas distintas. Esta afirmación, potencialmente democrática, no es suficiente para impedir formas inesperadas de marginación y de discriminación. No vamos a tratar ni siquiera las incontestables, a saber, la discriminación del negro o del mestizo por instituciones bastante tradicionales. Entre las formas de las que menos se habla, hay que recordar dos: a) cuando alguien pertenece a la minoría de la población y se lo confunde/asocia muchas veces con los agentes de mayor poder económico, el hombre blanco y

rubio, sobre todo si tiene ojos azules, puede ser víctima de discriminación inesperada. No llega a ser extraño que, en áreas urbanas de la población no muy bien posicionada o en sectores comerciales específicos, como el del *show business*, la expresión *branco desabrido** sea vista con un desdén agresivo. b) la segunda es más reciente y más problemática: teniendo en cuenta que el sector más pobre de la sociedad brasilera está formado por población negra, el gobierno federal ha adoptado una práctica hace algunas décadas conocida en las universidades estadounidenses: el establecimiento de una cuota reservada para alumnos de color. Sin dudar de la razón de la medida, la práctica mostró necesitar una mejoría urgente. Por haber recibido una educación secundaria deficiente y por no disponer de un medio familiar dotado de un *background* cultural razonable, la mayoría de estos estudiantes presentan grandes dificultades de aprendizaje. Se supondría, entonces, que además de contar con la comprensión de sus profesores, responderían a ella con un empeño mayor para superar sus deficiencias. Sin embargo, frecuentemente no sucede la segunda parte de la suposición. Muchos parecen considerar que la facilidad que encontraron en ingresar en un curso superior es resultado de la compensación con la que la sociedad paga la deuda contraída, desde sus antepasados. Por este motivo, cuando finalizan su grado, apenas han terminado y se vuelven malos profesionales con resultados catastróficos para quienes trabajen con ellos o, expulsados por el mercado, se mantienen en una condición de marginalidad.

Aunque el raciocinio que desarrollemos se mantenga en términos estrictamente étnicos, sus consecuencias extienden el problema del contacto entre las razas. Considérese el caso de Machado de Assis. A pesar de ser él, en el siglo XIX, el único novelista brasilero –y sudamericano– de extrema calidad, Machado era censurado por un crítico contemporáneo de prestigio por adoptar lo que este consideraba una entonación de *humor*, falsa porque era propia de los ingleses y, por lo tanto, exclusiva de la novela inglesa. En una fecha más reciente, el sociólogo nacional de mayor renombre, Gilberto Freyre, en un pequeño estudio sobre José de Alencar, agregaba que Machado ignoraba a tal punto la naturaleza que sus novelas parecían casas sin patio. Las dos discriminaciones se basaban en un criterio de identidad literaria nacional sustancialmente desarrollado por Ferdinand Denis en 1826 (*Résumé de l'histoire littéraire du Portugal, suivi de résumé de l'histoire littéraire du Brésil*). Lo resumo brevemente: considerando que desde la colonización hemos hablado la lengua del colonizador, no poseemos una lengua

* En el original se lee *branco azedo*, una expresión peyorativa y con connotaciones raciales utilizada para referirse a las personas de tez blanca. (N. del t.).

propia. Del punto de vista vigente en el comienzo del siglo XIX europeo, esto no significaba menos que una catástrofe para la literatura, pues, sin una lengua propia, el “espíritu del pueblo” no podía expresarse. Hoy, el problema parecerá ridículo, pero en aquel momento, provocó una gran polémica, que solo fue resuelta con la intervención de Denis. En pocas palabras: si el escritor brasileño no posee una lengua propia, no por ello está sujeto a expresarse de acuerdo al “espíritu” de otro pueblo, pues tiene a su disposición una naturaleza que, por su abundancia y variedad, es solamente suya. Así, para ser brasileños, poesía y prosa necesitan disponer abundantemente del paisaje tropical.

Denis habría sido el verdadero salvavidas del escritor brasileño del siglo XIX, si su *topos* de elección, la naturaleza, no hubiese sido la punta de lanza de un disturbio que todavía hoy está presente: el *documentalismo*, es decir, la expresión literaria tomada como condición para que se documente cierto estado de cosas. El paso del elogio de la naturaleza a la documentación de un estado de la sociedad todavía permanecería desapercibido durante el realismo y el naturalismo. Hoy, sin embargo, está claro que el documentalismo es el modo más grosero de actualizar un interdicto contra la imaginación y, por esto, contra la escritura ficcional. Como si esta equivalencia no fuera ya suficiente infortunio, se asociará a ella otro más dañino: la tentativa de formular una supuesta *esencia nacional*. Es cierto que esta no se hizo presente solamente en Brasil ni mucho menos en América Latina, pues encuentra sus raíces en el propio romanticismo. En un país y en un continente sin ninguna tradición intelectual, que además sufría el peso de haber sido colonizado por Estados en los que la Contrarreforma impidió cualquier indicio de reflexión filosófica, la herencia romántica tuvo efectos desastrosos, tanto en Brasil, como en toda la América hispánica. En suma, al lado de las dificultades creadas por la afirmación de un supuesto tipo étnico brasileño, el “diamante en bruto” del habitante del Sertón, otro obstáculo se manifestaba: para expresar su identidad nacional, la literatura brasileña tenía que dibujarla con palabras fidedignas, es decir, *documentar* su naturaleza y la sociedad que se constituía. Es con base en este estado de cosas que yo vendría a desarrollar lo que llamé control del imaginario.¹

Las consideraciones de arriba son bastante triviales. Aun así ayudan a comprender la particularidad que asume la cuestión de la identidad en el campo sociohistórico. No puedo, sin embargo, encerrar estas consideraciones, pues podría dar a entender que voy contra la discusión del propio tema. Ahora, ¿cómo alguien

1 Obviamente, no estoy circunscribiendo el control del imaginario a lo que se dio en Brasil y en América Latina, sobre todo en el siglo XIX. Solo estoy diciendo que fue ahí donde encontré mi punto de partida.

que pertenece a una nación “híbrida” y periférica podría oponerse a la discusión de la identidad política? Debo, entonces, agregar que defendiendo la discusión de las más diferentes identidades –de género, de creencia religiosa, de orden étnico o sexual– con la condición de que ellas sean puestas dentro de ciertos límites. Y aquí está la dificultad. La defensa de las múltiples manifestaciones de identidad se justifica y es incluso indispensable, siempre que estas manifestaciones sean consideradas como *instrumentos de afirmación de orden político* y no de cualquier otro orden. El hecho de defender la igualdad de oportunidades de trabajo para hombres o mujeres, o de defender que alguien no sea discriminado por su color o su opción sexual, no tiene nada que ver con la calificación profesional o con cualquier otra forma de diferenciación sociocultural. Solo a través de esta restricción, la cuestión de la identidad y su correlato, la diferencia entre modos de identidad, deja de correr el riesgo de establecer otras discriminaciones.

Con esto, los puntos preliminares están asentados para que se tematice lo que llamamos anteriormente tercera vía. Ella se impone como un camino *entre* las direcciones antagónicas que identidad y diferencia asumen en los contextos filosófico y sociopolítico, y como respuesta a la falta de percepción de las diferencias, que cercan a los individuos socializados en distintas partes del mundo. La última frase se refirió implícitamente al fenómeno de la globalización con una ligereza tal, que parecíamos estar escribiendo para un órgano de la imprenta diaria. Para que pierda esta ligereza, algunos fundamentos deben ser explicados.

2. Una primera reflexión sobre los efectos de la globalización

A partir de las últimas décadas del siglo XX, la referencia a la globalización del mundo se volvió un tema frecuente y banal. Aunque, originalmente, la expresión tenía un significado económico que daba a entender que el mundo se convertía en un mercado libre de proteccionismos, como si los gestores de la política económica de las grandes potencias hubieran olvidado la catástrofe del mercado autorregulador de la que debieron ser informados por el fantástico libro de Karl Polanyi (*The Great Transformation*, 1944). Después, *globalización del mundo* adquirió un uso más amplio: también la cultura, al globalizarse, se democratizaría, es decir, la cultura de los centros poderosos dejaría de ser privilegiada.

Una primera formulación positiva de la efectividad de la globalización de la cultura era formulada en 1993 por un ensayista colombiano de calidad hace muchos años radicado en Alemania (Rincón). Consideremos sus afirmaciones fundamentales:

En América Latina, el fenómeno de mayor destaque cultural en los años de 1980 fue el cambio en la vida social, provocado por la introducción de nuevas

tecnologías electrónicas en los medios masivos de comunicación, como parte de las consecuencias culturales generales de la comunicación social. Al mismo tiempo, las sociedades latinoamericanas eran también gradualmente percibidas como parte de un mercado cultural en proceso de industrialización y globalización. Una de las marcas básicas de este proceso fue el surgimiento de culturas urbanas sin memoria territorial, ahora directamente ligadas a los medios audiovisuales. (181)

Tal reconfiguración provocaría tres consecuencias básicas: a) “fundada en la idea de unidad, la nación es un modelo social que simplemente no se adapta a los comienzos del siglo XXI” (189); b) “en nuestros días, lo tradicional y lo moderno ya no son opuestos entre sí y la división entre alta cultura, cultura popular y cultura industrial, como categorías exclusivas y cerradas, no tiene sentido” (195); c) como partes de una cadena de alteraciones, estos cambios provocarían, por su parte, una cadena de alcance mayor: la oposición entre centro y márgenes, cuyo auge coincidió con el alto modernismo, entre finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX, habría perdido validez y “las corrientes del capital cultural” desmontarían la “relación secular de desigualdad” entre las producciones culturales del centro y de las márgenes. Por consiguiente, la afirmación de Albert Memmi –“Todo pueblo colonizado [es decir, todo pueblo en el que se creó un complejo de inferioridad, por efecto de la extinción (*mise au tombeau*) de la originalidad cultural local] se ubica en frente del lenguaje de la nación civilizadora, esto es, de la cultura metropolitana” (14)– ya había perdido su impacto. La globalización, en suma, traería la producción proveniente de un continente marginado, América Latina, para el centro de interés mundial, así como, en términos más amplios, rompería la oposición tradicional entre culturas alta y baja.

Nada podría ser más optimista. Pero tal vez el autor haya propuesto sus conclusiones con mucha prisa. Para Rincón, la oposición entre alta cultura y cultura industrial, de la que los medios audiovisuales son bastante significativos, sería cosa del pasado. Aunque, diría por mi parte, el fin de esta oposición tiene significados diversos, conforme lo tomemos del punto de vista del centro o de la periferia. En el centro, sea la parte desarrollada de Europa o Estados Unidos, la llamada alta cultura conserva sus condiciones de producción y circulación; en la periferia, al contrario, su supervivencia se vuelve todavía más problemática, en conexión con la precariedad de las instituciones efectivamente universitarias que no se sostienen solas, pues son reemplazadas por sectores de dilución, dirigidos al público audiovisual, es decir los *media*. Si es justo afirmar que la desarticulación de una cultura esencialmente letrada provocó una apertura para productos culturales

provenientes de las márgenes, de calidad sensiblemente desigual –Rincón nombra las novelas de García Márquez al lado de la telenovela brasileña–, el resultado final parece contradictorio: al mismo tiempo que el desarrollo de los medios de reproducción cultural y de los audiovisuales hizo que un descendiente de la alta cultura –la ficción de García Márquez– fuera incorporado por la producción ficcional, tanto de las márgenes como del centro, en la propia periferia el estímulo se concentró en el cine comercial, que explora, al estilo de Hollywood, las miserias locales, en la novela documental de los dramas seriados, de los que la telenovela es apenas un género.

De allí se deriva una pregunta que se aleja de la posición de Rincón: ¿por qué el cambio tecno-mercadológico solo reconfigura parcialmente la oposición entre centro y periferia? De forma más directa: ¿por qué el centro puede retroalimentarse con la producción de las márgenes, al mismo tiempo que estas se contentan cada vez más con la producción del divertimento diluido, bajo la forma de actuación sentimental o documentalista? Para desarrollar esto, usaré como inicio una pequeña y rica reflexión del sociólogo de formación fenomenológica Alfred Schütz, que por su fecha de formulación, 1944, no se inscribía en la preocupación donde la instalamos.

3. El forastero delante de otro grupo

En “The Stranger”, Schütz se preguntaba: ¿qué peculiaridad presenta la conducta de un forastero que busca interpretar el modelo cultural de otro grupo, en el que quiere integrarse? Sintetizo su argumentación. La dificultad en la que se encuentra el forastero tan solo exacerba la situación conocida por todos los hombres en su cotidianidad. Ella comienza a esclarecerse cuando se reconoce que el saber que nos guía es a) incoherente, b) solo parcialmente claro, c) no libre de contradicciones. Los tres trazos se explican de una sola vez:

Es incoherente porque los intereses individuales que determinan la relevancia de los objetos para la indagación posterior no están integrados en un sistema coherente. [...] En su vida diaria, el hombre está apenas parcialmente interesado [...] en la claridad de su conocimiento. Además, no busca la verdad y no se pregunta por lo correcto. [...] Su conocimiento, en fin, no es consistente. Puede, al mismo tiempo, considerar como igualmente válidas declaraciones que, de hecho, son incompatibles. Como padre, ciudadano, empleado, miembro de una iglesia puede tener las opiniones más variadas y menos congruentes en materias de moral, política y economía. (94)

Tales características tienen como denominador común que la meta general del hombre, en su vida diaria, es “pensar (y actuar) como siempre se hace”. Lo que significa la búsqueda de mantener útil el inventario de fórmulas, a las que, de ser posible, siempre volverá. El obstáculo propio del forastero consiste en que sus fórmulas no se concilian, si no tienen sentidos opuestos, con las del grupo al que se quiere incorporar. Como “sepulcros y recuerdos no pueden ser transferidos ni conquistados” (97), se establece entre el forastero y el otro grupo una inevitable discontinuidad. El obstáculo permanecerá hasta que el forastero consiga interiorizar las fórmulas del otro.

Todo esto es fácil de entender, pero no es dispensable. Su punto débil consiste en que no considera de dónde viene el forastero y dónde se encuentra el otro grupo. Por no hacerlo, Schütz tomaba la situación del forastero-delante-de-un-grupo-otro como siempre idéntica a sí misma. Al contrario, habría que distinguir si los personajes, el forastero y el grupo otro pertenecen a una sociedad central o periférica. Para no extender la explicación, dejemos de lado nuestros personajes hipotéticos y pensemos en lo que diferencia las expectativas de los agentes de una sociedad central y las de los que pertenecen a una sociedad periférica, de cara a la producción y a la recepción cultural. Antes de hacerlo, sin embargo, necesitamos mostrar lo que diferencia a una sociedad central (o metropolitana) de una periférica (o marginal).

4. Aproximación a la diferenciación de los agentes sociales: su lugar

Definimos un lugar –nótese que no hablamos de nación o Estado-nación– como central o periférico en función de dos variables: a) se trata de un espacio que posee o no una situación política y económica estable, b) de la cual resulta un sentimiento de confianza o de inseguridad sobre sus valores o fórmulas. Aunque sea necesaria una indagación más específica, contentémonos con agregar: la variable b) no supone necesariamente la vigencia de a). Como nos muestra el análisis de la situación alemana durante la República de Weimar (1918-1933), la crisis económica posterior a la derrota en la Gran Guerra y la inestabilidad política que antecedió al ascenso del nazismo no impidieron que se verificara uno de los periodos más fértiles de la producción intelectual de Alemania. La propia inseguridad político-económica funcionaba como estímulo para la búsqueda de nuevas soluciones. ¿Esto no se habría dado porque, entre la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX, la producción intelectual alemana difundió un sentimiento suficiente de confianza en sus valores y descubrimientos? ¿No fue, en esta misma medida, que la frustración con un gobierno liberal-democrático, posterior a la derrota en la Gran Guerra, favoreció la llegada del desastre nazi? En

el ejemplo, es importante señalar que no sucede de manera determinista, es decir, monocausal, que lo económico se relaciona con los valores de una sociedad. Pasemos entonces a lo que más interesa.

5. Condición cultural y factores socioeconómicos

De antemano, se debe tener en cuenta que la condición de la cultura y de su agente recibe la interferencia básica de la estabilidad o inestabilidad socioeconómica del área en la que ocurre y tiende a ser alterada por ella. El enunciado no significa aceptar alguna especie de determinismo económico. Sin embargo, no pasaría de una estupidez el hecho de negar la interferencia de lo económico en la socialización de los diversos agentes culturales, así como, aunque en escala bastante menor, de los factores geográficos o climáticos.

Como un caso de inestabilidad, tanto social como económica, consideraré un ejemplo sacado del área de Quebec. En la larga entrevista concedida a Gordon Sheppard por la esposa del novelista y dramaturgo canadiense Huber Aquin, ella se refería a la carta que le había enviado Aquin un poco antes de suicidarse:

Usted sabe mejor que yo que no se vive en Quebec como se puede vivir en otro lugar. En los países “estables” (Francia, Inglaterra, Estados Unidos...) cada uno puede tomarse como su propio fin. Aquí, lo individual y colectivo con frecuencia se mezclan: lo que se hace como acto personal tiene relevancia, significación colectiva, y más cuando se es una “personalidad”. (cit. en Yanacopoulo y Sheppard, 41)

Al leer el testimonio, tuve la sensación de que ya lo conocía. No fue difícil recordar la fuente de esta impresión. Se encontraba en la dificultad que Kafka manifestaba, en sus *Diarios*, de librarse de las garras de la madre Praga, en una adhesión que él no tenía como negativa. Al contrario, podía ser alabable y fundamentada en la misma razón dada por la viuda de Huber Aquin: la indistinción entre decisión individual y repercusión colectiva. Posteriormente, el motivo sería desarrollado por Deleuze en su reflexión sobre la propiedad de la “littérature mineure”. Es preferible, sin embargo, revisar cómo el propio Kafka justificaría las propiedades de la “literatura menor”:

La vida que circula en tal literatura [se refería a la literatura judaica que entonces se publicaba en Varsovia, de acuerdo con la información que recibía del actor Jizshak Löwy] es incluso mayor que la de una rica en talentos, pues, como no hay ahí un escritor cuyo don hiciera callar a la mayoría de los escépticos, el debate literario asume, en la mayor medida posible, una justificación real. (Kafka, 314, anotación del 25 de diciembre de 1911)

La cercanía con el pasaje sobre la situación en Quebec está en que, en los dos casos, la función del grupo es mucho más efectiva en comparación con lo que sucede en áreas estables. Cabe, sin embargo, preguntar: ¿cómo se podría explicar que, en las áreas estables, las decisiones exclusivamente individuales sean menos practicables? Una explicación posible, que parece tener cabida también para lo que Kafka observó, consiste en que la inseguridad colectiva provoca un fuerte sentimiento gregario.² Podemos entonces admitir que lugares situados en un área inestable son dotados de garras similares a las que Kafka confería a Praga, visto que el grupo afectivo o profesional de referencia, al sentirse amenazado de perder un miembro, se comportaría como si sufriera una traición. Por otro lado, incluso al tener en cuenta el pasaje del *Tagebuch*, aquel gregarismo tendría otro efecto intelectual: como no hay, al modo de Goethe en Alemania, un talento indiscutible, que concentrara en sí la orientación de las ideas, su debate asumiría el carácter de una “justificación real” (*eine wirkliche Berechtigung*). La dependencia colectiva, en síntesis, actualizaría un gregarismo potencialmente inmovilizador e instalaría una dimensión concreta para los debates; disminuiría el margen para decisiones privadas, particulares, y haría crecer la participación en el debate de las ideas. Pero, ¿sería viable que esta participación tuviera el trazo positivo que entusiasmaba a Kafka?

Hay que considerar que el pasaje citado es bastante fortuito en el curso de su *Diario* y se basaba en una información recibida de un amigo admirado. Una forma de ablandar el optimismo con que Kafka enfrentaba la situación de las literaturas menores consistiría en introducir la siguiente restricción: se estimula la colectividad nacional al debate fecundo si, y solamente si, ya existe allí un sistema intelectual. O sea, si ya existe la socialización de un conjunto de valores, tomados como propiamente intelectuales (o, en este caso particular, como propiamente

2 Nótese, sin embargo, que este gregarismo cultural puede tener una causa diferente: al respecto, es notable la diferencia entre el intelectual alemán y el francés. Al tiempo que el primero tiene un incomparable “desarraigo”, es decir, una capacidad de decidir cuál es el mejor lugar, si dentro o fuera de Alemania, para vivir, el francés, si cede a la tentación de volverse miembro permanente de una institución extranjera, la mayoría de las veces, una universidad estadounidense, sufrirá una discriminación ostensiva, que lo volverá una especie de “belga” sin comillas, es decir, alguien que, aunque sea francoparlante, sufre de cierto ostracismo por los que se quedaron en la tierra de origen. Creo que la diferencia referida no tiene que ver con la estabilidad o inestabilidad de sus respectivos *hábitats*, sino con la historia de sus países: no solo la unidad alemana, condición previa para su potencia nacional, es reciente, no solo el país es relativamente pequeño, además sus derrotas en las dos grandes guerras del siglo XX favorecen la dispersión de sus intelectuales; para el comportamiento contrario del intelectual francés, es decisiva la posición secular de su país como metrópoli.

literarios). De lo contrario, la motivación para la discusión puede derivar en otros caminos, políticos, éticos, religiosos y su resultado serían fuertes confrontaciones, incluso pasionales, pero difícilmente fértiles. Al decir esto, tenemos en cuenta lo que nos enseña la experiencia brasilera y latinoamericana: el gregarismo tiende a exacerbar un espíritu corporativo, y su motivación es antes el favorecimiento de un grupo de referencia, que algún desdoblamiento propiamente intelectual. Todavía se debe agregar: ese gregarismo, sea o no corporativo, parece explicar la menor relevancia y, con eso, la menor autonomía del sistema intelectual. Dicho de manera explícita: sea en el sentido positivo de la superación del amateurismo enciclopédico, sea en el negativo de disminuir la posibilidad de conexiones inesperadas y complejas, la existencia de un sistema intelectual amplio y consistente es altamente reducida en las áreas que carecen de una base político-económica sólida. Esto explica la ausencia de una inquietud filosófica visible, que tanto perjudica las literaturas menores, sean las latinoamericanas, donde nos incluimos, o las de Europa Oriental, de donde partió la observación de Kafka.

6. Primera aproximación a una hipótesis

¿Qué diferencia puede encontrarse entre los miembros de áreas culturalmente estables o inestables? En términos más precisos, ¿qué cambia en sus modelos de socialización?

Una respuesta inmediata se presenta así: la socialización y la consecuente interacción para los miembros de áreas estables se caracterizan por la confianza en la eficiencia de las normas existentes y, por consiguiente, en la interiorización y uso de los *frames* que allí tienen validez.³ Para los que pertenecen a un área inestable, la eficiencia de las normas es más cuestionable cuanto más importante sea su área de actuación. De ahí resulta que, cuanto más seria sea la incidencia de las normas, tanto más frecuentemente será sometida a una negociación, que tiene como factores decisivos la posición social, el prestigio político y la autoridad “moral” –las comillas significan la altura de la cuenta bancaria– del agente *contra*

3 Empleo el término *frame* en el sentido desarrollado por Erving Goffman, en *Frame Analysis* (1974). Por él entendemos la combinación automatizada o casi automatizada de gestos, exclamaciones, posturas corporales, cierto tono en la enunciación de las palabras/frases y expresiones esperables, si no estereotipadas, con las que los agentes de una cultura, un sector o clase de la misma responden a situaciones previsibles. En la búsqueda de ofrecer una respuesta inmediata a una situación ordinaria, es común que la aplicación de cierto *frame* se convierta en un malentendido, lo que es usual cuando los interlocutores pertenecen a diferentes culturas o a sectores, clases o regiones geográficas de la misma cultura. No consideramos aquí los casos especiales de transformación de *frames* (*keying*) o de aquellos en los que el inventario de *frames* se conforma con la situación a la vista.

el cual se trae la norma. Así, la aplicación de la norma cambia de caso en caso y su propósito de conducta regular se puede o no cumplir.

Al partir de la distinción, comprendemos que las diferencias de conducta en diferentes partes del mundo tienen que considerar, fundamentalmente, dónde están localizadas. Pues la descripción material de la Tierra como redonda no vale desde el punto de vista social. Contra la expectativa de la confirmada redondez, pertenecer a un área inestable genera dificultades específicas de comunicación e interacción. Cada una de estas dificultades resulta del hecho de que el reconocimiento de los derechos de las partes en disputa depende de la identidad de la posición social de las mismas. Hasta los *media*, más al servicio de los sectores poderosos de las sociedades, no pueden desconocer que la morosidad de la justicia brasileña se vuelve más intensa cuando el acusado pertenece a un segmento poderoso. Pues la duda sobre la interiorización de una norma es apenas el resultado de la asimetría de la sociedad. Es evidente que la duda sobre la internalización de la norma sucede solo cuando las partes pertenecen a la misma cultura inestable. Cuando, al contrario, uno de los litigantes tiene a su favor la fuerza del área estable que lo respalda, la cuestión deja de ser tan simple.

Téngase en consideración la afirmación según la cual Brasil acoge bien al extranjero. Es verdad que no conocemos los barrios de los chinos, turcos o africanos, en los que la generación de los primeros inmigrantes muchas veces ni siquiera aprendía la lengua local, conocidos en Nueva York y San Francisco, en Berlín y en París. Pero no dejaríamos engañar si explicáramos la fácil integración como resultado de una supuesta “cordialidad” nacional. La integración es mayor, cuanto mayor es la pertenencia del sujeto considerado al bloque de las culturas estables –Estados Unidos y la Europa desarrollada–. (Durante la última dictadura, se comentaba, en Río de Janeiro, que uno de los recursos empleados por el servicio de información del gobierno consistía en usar jóvenes norteamericanos para sacar de sus novias de la zona sur de la ciudad relatos de acciones programadas contra el “orden”).

7. Pórtico de la cuestión

Hasta el momento de la exposición, todo parece subyugado a un juego de dualidades y antinomias. Una metamorfosis se gesta ahora: en lugar de aquella simetría, nos enfrentamos con pares no simétricos. El mérito de la observación está en impedir que el receptor espere una equivalencia entre las situaciones examinadas. Cada una, en verdad, equivale apenas a sí misma. De manera tal que nos mantengamos en el nivel de la complejidad que debe ser observada, comencemos por suponer que las culturas estable e inestable sean internamente homogéneas.

Esto, de hecho, es solo un recurso simplificador, que tendría que ser abandonado si se estuviera siguiendo un examen empírico detallado. (¿Qué homogeneidad de conducta hay que esperar entre un agente perteneciente al “sur maravilla” y otro al noreste de Brasil? La misma pregunta sería válida para un *scholar* de una gran universidad estadounidense o para otro de Alabama o de Iowa). Mientras no se realice este examen, tendremos que contentarnos con el empleo de una descripción ideal-típica weberiana.

Dos formas de conducta son inmediatamente previsibles a partir de la socialización realizada en un área culturalmente estable. La primera es practicada por la mayoría de sus agentes y es tipificada por la *tendencia a la automatización* de los valores y *frames* adoptados en su cultura. Así, por ejemplo, lo que, hasta el final de la segunda guerra mundial, era dominante entre franceses, hoy se ha vuelto propio de los norteamericanos (y no solo de sus turistas): la firme suposición de que, en cualquier parte del mundo, el empleo de la lengua inglesa será suficiente para la comunicación, y que los modelos de conducta y escala de valores son los mismos que los practicados en su país.

Las redes de turismo responden a los supuestos de sus clientes y, con frecuencia, ofrecen *resorts* que duplican a tal punto los criterios de excelencia de ellos que, si todo sale bien, al final de las vacaciones, los clientes tendrán la cómoda sensación de que viajaron sin viajar. Del lugar que conocieron, permanecerá la imagen de una especie de tierra exótica domesticada. La diferencia se limitará al gusto, al olor, al precio, al cambio de paisaje, lo que encontraban relatado en las guías de viaje. *La identidad de tal agente estable es definida por su automatización. La automatización neutraliza la diferencia; la diferencia se transforma en mismidad.* La búsqueda de exotismo, ya presente en las normas interiorizadas, transforma el viaje, de antemano pasteurizado, en la oportunidad disciplinada de entrar en contacto con un espacio y sus “experiencias típicas”, que normalmente no se encuentran o son proscritas en su propia área. Para el agente automatizado, caminar por la Muralla china es semejante a atravesar los riachuelos del Amazonas.

Dado que tal duplicación de los propios criterios y modelos culturales no es exclusiva del turista típico, la escuchamos con cierta frecuencia en conferencias e intervenciones de especialistas estadounidenses, que antes parecían ajustadas a sus audiencias nativas y ahora están a la par de lo que está ocurriendo en el área estadounidense. Así, he tenido la oportunidad de escuchar a una líder feminista hablar de las conquistas de las neoyorquinas negras contra los prejuicios masculinos, para espanto o deleite de la audiencia brasilera; o a un especialista en literatura comparada hablar de las ventajas de los estudios culturales en la

disposición del *campus* de su universidad. La versión realizada por estos especialistas no es privilegio de los agentes automatizados contemporáneos, sino que sigue los parámetros de sus predecesores: dan por sentado que el auditorio al que se dirigen no está al día con las publicaciones recientes de mayor prestigio. El papel de ellos será diluir, de la forma más banal, un par de proposiciones bien establecidas. En suma, la confianza en sus propias normas es actualizada bajo diferentes grados de automatización, delante de la platea extranjera.

El segundo modo de actuación, es decir, de producción y recepción del agente de un área estabilizada, tiene un perfil radicalmente diverso: valores y modelos –o incluso más los primeros que los segundos– que pasan a ser cuestionados, sin que se pueda decir que esto sucede porque el metropolitano se ha adherido a las características de otra comunidad. Sea por vicisitudes de su historia de vida, sea por la incidencia particular del *ethos* de su profesión, el agente metropolitano se vuelve consciente de la automatización de sus respuestas; sufre de lo que, en los casos notables, se podría llamar una epifanía laica. Su sensibilidad y conciencia se trastornan sin que, necesariamente, se vuelva extraño en su grupo de origen. En vez de automatización, allí hablaremos de una conducta caracterizada por la *exploración de los límites de los valores que habían sido interiorizados*. Esta exploración vuelve al agente metropolitano, potencialmente, creador. Así, él pasa a ver lo que, antes de él, no se veía en su propio mundo o en el mundo de otra cultura. En el primer caso, tenderá a incorporar a su propio mundo experiencias del mundo de afuera (Picasso: aprendiz de la cultura africana); en el segundo, a incorporar al mundo del otro un modelo comparativo con su propio mundo, sin que aquel al final parezca inferior –Gregory Bateson y la comparación de la cultura de Bali con la occidental (véase el libro que sería completado por su hija: *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, 1987)–. Un ejemplo aún más significativo se encuentra en Nietzsche. Con él, comenzaba el cuestionamiento ferozmente agresivo de la tradición ontoteológica que el pensamiento europeo había heredado y desarrollado de la Grecia preplatónica y clásica. No necesitamos recordar que el gesto deconstructivista de Nietzsche se convertiría en la *voie royale* de la versión más expandida de la filosofía del siglo XX. Sí nos interesa señalar que cualquiera que sea la posición que se asuma ante el llamado deconstruccionismo, desde su abertura, este no hubiera tenido condiciones para llegar a algo serio *si no estuviera respaldado por la propia tradición contra la cual se levantaba*. (¿Cómo, independientemente de la reacción de un filólogo como Wilamowitz-Möllendorff, la reinterpretación que Nietzsche proponía de la Grecia antigua podría provocar algún interés si no estuviera respaldada por su propio conocimiento de los textos presocráticos?). *Exploración de límites, sin embargo,*

no significa la permanencia de una dirección que se mantendría por el progresivo desdoblamiento de lo que ya había sido conquistado. Al contrario, tanto la filosofía como las artes del siglo XX se caracterizan por lo que se ha llamado tradición de la negatividad, es decir, cuestionamiento del modo de ser propio de sus campos.

Profundicemos un poco más en esta reflexión. Por la *exploración de límites*, el agente no se convierte simplemente en miembro de la otra familia de cultura. En realidad, ni se vuelve un extraño en su propio medio, ni podría ser descrito como alguien que se encuentra entre Roma y La Meca. Su modo de comportarse es opuesto al del agente automatizado, sin que esto lo lleve a otra modalidad de socialización. Tomo el ejemplo del etnólogo Curt Nimuendajú (1883-1945). Curt Unckel, su nombre de origen, nació en Jena y llegó a Brasil como migrante en 1903. Dos años después, comenzó su carrera de etnógrafo entre los indios del Amazonas, donde cambió su nombre por “Nimuendajú” –aquel que abrió su propio camino–. Incluso viviendo con los indígenas, entre los cuáles moriría, Curt Nimuendajú convirtió su adaptación en otra cultura en la condición por la cual se volvió internacionalmente conocido como investigador de los apinayés, los timbiras, los tukunas y compilador de los mitos de los apopukuva-guaraníes –entre los que está el mito de Macunaíma, sobre el que Mário de Andrade se basó para escribir su mejor obra–. Cuando murió, Nimuendajú había publicado o dejado como manuscritos más de cincuenta monografías especializadas (véase “Nimuendajú”, 8.099). Consideremos otros ejemplos.

En *Der Töd im Venedig (Muerte en Venecia)* (1912), Gustav von Aschenbach es un escritor de edad media, famoso y en el límite de la esterilidad. Su escogencia de Venecia parece decir más que la preferencia por un lugar donde pasar vacaciones en un hotel lujoso. Además, el viaje a Italia tiene, desde Goethe, un significado especial para el alemán educado, y Venecia es particularizada por su mezcla de poder en el pasado y de lujo corrompido por las aguas insalubres de los canales, que se infiltran en sus palacios. Al principio de su proceso de seducción, provocado por el joven Tadzio, Aschenbach todavía cree que al tinturar sus cabellos será capaz de llamar la atención del adolescente. La máscara del supuesto rejuvenecimiento no alcanza ni para despertar la atención de Tadzio, ni para resolver la contradicción interna del escritor, entre la fascinación homoerótica y su estricto código moral. Informado de una peste que devasta la ciudad, Aschenbach decide quedarse. Escapar sería un gesto de cobardía apenas conforme a la esterilidad cuya amenaza sentía. Así, aceptar el desafío de ser contaminado por la peste asumía una doble connotación, una erótica y una vital, pues se elegía la vida contra el riesgo de la muerte provocada por una moral rígida y un virus mortal. Si la estabilidad –cuyos valores respaldaban su triunfo, confirmado fuera por su renombre, fuera

por habitar en el centro de las tradiciones bárbaras, en Prinzregentenstraße— no fuera suficiente contra la impotencia que sentía, ¿qué rebelión más grande podría mostrar sino aceptar la posibilidad de ser destruido? Thomas Mann prestaba a su personaje el reconocimiento de aquello sobre lo que reflexionaría Ernst Jünger décadas después: “La relación entre juventud y vejez no es temporal, sino cualitativa y periódica. [...] Muchas veces, *eros* provoca una nueva juventud. El nuevo crecimiento también puede ser introducido por el dolor, por la dolencia, por la pérdida” (Jünger). La atracción dionisiaca que asedia a Aschenbach sería mal comprendida si la interpretáramos como una señal de esteticismo. Gustav Aschenbach expresa la resistencia contra la represión al homoerotismo contenida en el código moral que había interiorizado. Al hacer esto, el texto de Thomas Mann muestra la profundidad que en él tiene la *exploración de los límites de las normas* que, permaneciendo suyas, eran, por medio del discurso ficcional, cuestionadas. La muerte corrobora su conexión con *eros*, la amenaza de aquella es correlato de la posibilidad de transgresión de los límites impuestos a este. La negativa de Aschenbach a salir de la ciudad contaminada no es prueba de conformismo. Por todos estos trazos, *la exploración de límites* se distingue claramente del modo que trataremos a continuación: *la explosión de límites*.

Los ejemplos ofrecidos son solo unos pocos. En verdad, *la exploración de límites* puede asumir las formas más variadas. Tanto en el caso del pensamiento de Nietzsche como en el del personaje de Mann, la *exploración* se da por el cuestionamiento de la tradición, y todo cuestionamiento implica una admisión de límites. Hay que agregar, sin embargo, que un movimiento anarquista como el dadaísmo no se restringía al cuestionamiento de los límites de la identidad del arte, pues buscaba destruirlos. ¿Quién, sin embargo, nos dijo que dadá se respaldaba en condiciones estables? No es fortuito que su surgimiento coincidiera con el momento extremadamente inestable que vino después de la Gran Guerra. En este mismo sentido, hay que considerar la tradición, más duradera, iniciada por Marcel Duchamp, que con su *Fontaine* (1917) presentó un orinal como escultura. Incluso si, en el ejemplo mencionado, todavía se pudiera hablar de un momento de inestabilidad, la perduración de la influencia de Duchamp demuestra que la corrosión de un valor, en este caso, del valor atribuido a la experiencia estética, y, en consecuencia, de cierta institución, el arte, puede darse dentro de una sociedad socioeconómicamente estable. El ejemplo de Duchamp es, por cierto, extremista. Por esto mismo, exige un análisis específico que no puede ser llevado a cabo aquí. Podemos, a pesar de esto, tomarlo como prueba de que la distinción entre una situación estable y una inestable no puede tratarse de manera determinista. Esto es, una sociedad estable también puede ser la punta de lanza para la

explosión de todos los límites de todo un campo de la cultura. Cuando las condiciones socioeconómicas se articulan a fines explosivos de agentes en condiciones de influenciar todo un campo, llegamos a *condiciones negativas ideales para la extinción del campo involucrado.* Sin embargo, todavía no vislumbro bien esta percepción. ¿Por qué sería imposible imaginar que un agente destructivo tuviera fuerza suficiente en las artes plásticas del Renacimiento italiano? ¿Por qué, en cambio, un pintor y escultor como Duchamp encontró, en Estados Unidos, un lugar adecuado tanto para la adaptación del arte en el mercado como para la influencia que ejerció sobre el expresionismo abstracto, en el cual la obra de un Jackson Pollock está lejos de ser destructiva? Contentémonos con solo plantear la pregunta. Partamos al análisis de la situación opuesta.

Un área que se caracteriza por tener condiciones socioeconómicas inestables, que desestimulan su circulación cultural, ofrece dos maneras de actuación. Cada una de ellas tiene el mismo *sentido de dirección* al correspondiente del área estable. Como la situación estable se caracteriza por la experiencia básica de inseguridad en cuanto a normas y valores, su primera forma de actuación se manifiesta por la tendencia a la *imitación de los modelos estables*.⁴ Esta puede manifestarse incluso en situaciones inesperadas. De esta manera, en su *Minima moralia*, Adorno señalaba la decepción de los intelectuales marxistas con los estudiantes que venían de países colonizados: en vez de asumir la esperada actitud de rebelión, eran los que mejor se adaptaban a las maneras más conformistas de la cultura metropolitana: “Sería mala psicología suponer que el hecho de ser excluidos únicamente despertara odio y resentimiento” (61).

La tendencia a la imitación tiende a crecer donde aparece una crisis económica, tal como sucedió en la década de 1980 en América Latina. Incluso la situación de crisis diferencia dos polos: que los países más ricos de Occidente y el más próximo a competir con ellos en Oriente, China, estén desde la segunda mitad de 2008 bajo una seria encrucijada financiera, no quiere decir que se haya producido un cambio en su producción/recepción cultural que acerque sus agentes a los del área inestable. Aunque la crisis financiera parezca ser menos seria, el agente imitativo entra en pánico y exagera su conducta: las editoriales se aferran a la traducción de obras diluyentes o que aseguran una buena venta, las instituciones tradicionales abren sus puertas a géneros más “actualizados” (desde el estímulo a grafitis, hasta la concentración en la llamada “educación a distancia”), entre los

4 *Imitación* no tiene, en este caso, ninguna relación con la *imitatio*, palabra con la que se acostumbra a traducir la *mimesis* griega, desde los tiempos de Roma. Así como se entendía por ella una manera de modelar la representación pictórica o verbal, aquí la imitación no tiene otro significado diferente al de duplicación.

pocos periódicos que todavía mantenían suplementos culturales, algunos optan por llenar sus columnas con un lenguaje más bajo. En suma, los empresarios de la cultura parecen estar con el agua hasta el cuello. En los siguientes días, si persiste la inseguridad frente a la situación financiera de los países ricos, el mayor riesgo que corre la baja producción y recepción culturales de peso del área inestable es, tal vez, que alguna forma de populismo se imponga en el escenario cultural.

Buscamos ir más rápido en el análisis del agente imitativo porque, en una dirección claramente diferente a la correspondiente en el área estable, la conducta automatizada, el comportamiento del que imita, muestra la misma esterilidad. En cambio, el agente que está en la dirección contraria, caracterizado por lo que llamaremos *explosión de límites*, nos obliga a una atención mayor. Es así porque parece bastante difícil, para quien no tiene una experiencia de vida tanto en sociedades estables como en sociedades inestables, comprender la distinción entre *exploración de límites* –la conducta positiva de las áreas estables– y *explosión de límites*, la conducta positiva de las áreas inestables.

Busco medir mi capacidad expositiva al considerar dos ejemplos. En el primero, voy a utilizar las memorias del ensayista Edward Said. Allí, él habla de su educación secundaria en El Cairo. Como su papá, además del origen palestino, tenía derecho a un pasaporte estadounidense y pertenecía a la burguesía con dinero, Edward, cuando pequeño, podía estudiar en los colegios ingleses y estadounidenses. Las peleas con los niños de su edad serían irrelevantes si ellos no fueran hijos de ingleses, estadounidenses y canadienses, sin rastro de sangre árabe. El crítico cuenta una de estas peleas. El adversario, un joven belga-estadounidense, estaba a punto de ganar y Edward, de declararse perdedor. En ese preciso momento, sin embargo, uno de los espectadores le advierte al adversario que está en el límite de la rendición (*in straining*). Edward oye, se motiva, gana fuerzas y vence. Lo importante no es el hecho, sino la reflexión que, años después, Said sacó de ella: “La sensación que tuve fue la de mi incómoda identidad (*my troublesome identity*), en calidad de estadounidense *dentro del cual se ocultaba la identidad árabe, de la cual no sacaba fuerzas, sino aturdimiento y malestar*” (90, énfasis mío).

Estar sometido a la mezcla de dos identidades significaba para el Edward niño la adopción desordenada de dos modelos de conducta divergentes: la identificación con el grupo fuerte, el de los blancos dominadores de la región, era internamente corroída por la identificación con el legado árabe. De allí la inclinación a sobrestimar la fuerza del adversario que, para él, encarnaba la pertenencia a un lugar metropolitano. El que estaba a punto de declararse vencido era el que tendía a imitar la conducta de los periféricos. Pero tener oídos para escuchar la

advertencia del espectador e invertir el resultado de la pelea señala que podía hacer crecer dentro de sí su otro lado. Edward Said tuvo el privilegio de mostrar con su propio ejemplo, cuando era niño, la desigualdad de los lugares en la tierra.

Sigo con el segundo ejemplo. Basado en el *Bildungsroman* goethiano que estimulaba la identificación del lector con el protagonista, Kafka, irónicamente, niega esa confluencia y al establecer lo que Beda Allemann bien vendría a notar: que la paradoja era su procedimiento básico (Allemann, 237), llega a explotar la tradición ficcional fundada en la creencia de que el denominador común de las normas, la ley, está naturalmente escrito en el orden de las cosas.

Por el giro con el que opera *Der Prozeß (El proceso)*, la identificación buscada por el lector se vuelve contra su propia expectativa y este queda desorientado al no entender por qué, en la novela, el proceso judicial pierde su rostro habitual y se vuelve un instrumento que cuestiona el fundamento que justifica la constitución de tribunales de justicia. Kafka no es un escenógrafo del absurdo, sino alguien que juega con las expectativas “letradas” de su lector. Tales expectativas se transforman en interrogaciones al no ajustarse más a las experiencias por las cuales pasa el protagonista.⁵

A partir del análisis de los dos ejemplos podemos declarar que explotar los límites del arte no se puede confundir con la banalidad de declarar que lo que llamamos arte es una cuestión de convención. Este cliché equivaldría a afirmar que arte o vida, escultura u orinal, el *Autorretrato* de Malévich o las imágenes multiplicadas de Marilyn Monroe serían lo mismo, apenas con designaciones diferentes. Si, entonces, rechazamos esa trivialidad, ¿cuál es la diferencia entre la *explosión y la exploración de límites*?

Por lo que ya se expuso, supongo poder estar seguro de que ya se sabe que la *exploración* significa una travesía riesgosa, de la que tan solo los éxitos son difundidos. *En una medida considerable, el explorador de límites tiene el respaldo de la propia tradición de la que se niega a ser un repetidor.* Así, el cuestionamiento de la metafísica por Nietzsche se apoya en el propio legado que refuta. Aquello que

5 El ejemplo de Kafka sirve incluso, aunque solo sea para esta nota, para señalar que la diferencia con la que trabajamos entre áreas estables e inestables es todavía muy esquemática. En calidad de nacido en Praga, parte del reino austro-húngaro, Kafka pertenecía a un área inestable, incluso más precaria porque era miembro de una comunidad minoritaria, la judaica. Por otro lado, tener como lengua materna el alemán lo instalaba en el otro polo. No es casual que su conocimiento *post mortem* se haya facilitado por escribir en una lengua metropolitana. Por lo tanto, Kafka da testimonio, en sí mismo, de un área que conecta los dos polos. No está a nuestro alcance hacer un levantamiento de con cuántas áreas intermedias tendríamos que contar. Esto solo podría ser hecho por un equipo interdisciplinar, en el que haya historiadores, antropólogos, sociólogos, comparatistas con un buen conocimiento en teoría literaria.

niega lo provee con una cierta condición para lo que realizará. En cambio, quien *explota* el límite, porque pertenece culturalmente a un área en la que sus agentes acostumbran a desconfiar de la validez de sus propios valores, no dispone de tal base. Puede que esta exista, pero no fue interiorizada por la cultura del agente en cuestión. Mírese el ejemplo dado de Kafka. Los que estudian literatura brasilera no solo tienen condiciones de saber qué es “la novela de formación”, sino que también pueden reconocer en *O Ateneu*, de Raul Pompéia, una experiencia nacional del género. No por esto, sin embargo, les va a dejar de parecer extraña la caracterización que Beda Allemann hizo de *El proceso*. Si la aceptan es por el prestigio de la cultura a la que pertenece Allemann.

La ausencia de una tradición que proporcione al agente explosivo un plano de fondo dibujado hará que él se sienta como si flotara. Todo le será permitido del mismo modo que todo le será negado. En el primer caso, lo que haga será recibido con espanto; en el segundo, será ignorado. Cuando era adolescente, Borges se preguntaba sobre la afirmación de Paul Groussac, su predecesor inmediato en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires: “Ser famoso en América del Sur es no dejar de ser desconocido” (cit. en Bernès, xiii).

Delante del pensador o del artista de un área inestable, que lo sorprende, el espectador se pregunta: ¿a quién estará siguiendo? En el mejor de los casos, supone que está ante alguien que trae al área inestable una dirección o indagación de la que él, lector, todavía desconoce la procedencia. Porque su interrogación no podrá encontrar una respuesta positiva, se dirá a sí mismo: no es cosa para tomar en serio. En suma, quien *explota límites* necesita ser primero reconocido fuera de su propia cultura. Solo entonces –como comprueba el caso de Soussândrade, cuyo reconocimiento, en 1964, por Augusto y Haroldo de Campos solo comienza a llevarse a cabo cuando las partes más atrevidas de *O Guesa* son traducidas y editadas en una antología estadounidense– una cierta margen de aprecio le puede ser reconocida.

En la imposibilidad de detallar este ítem, me limito a desarrollar un poco la carencia de reconocimiento de fuera en la que se encuentra quien *explota límites*. Pienso todavía en Borges. Su primera recepción en Argentina hacía énfasis en lo que se consideraba su estilo bizantino, su preciosidad rebuscada, su ausencia de sentimiento nacional. Y, en 1955, cuando sus principales obras ya estaban editadas, J. C. Portantiero mostraba bastante insensibilidad al acusarlo de ser “el proveedor *literario* de toda una *élite*, más o menos vinculada a nuestra vacuocracia” (84). ¿Cómo entonces parecen haber sido vencidos los ataques a su no-argentinitismo, su indiferencia ante los dramas humanos, su vinculación a la

riqueza de los criadores de ganado?⁶ El propio Borges, en una entrevista al final de su vida, culparía a Roger Caillois –que se había exiliado en Argentina cuando Francia estaba ocupada por los nazis– como el responsable del cambio: “Antes no era tan visto, ahora soy visto en demasía” (cit. en Bernès, xv).

A pesar de esto, así sea para evitar el endurecimiento de la pregunta formulada, nótese que la situación de estabilidad no es necesariamente suficiente para que ofrezca el reconocimiento de sus propios innovadores. Véase el ejemplo de William Faulkner. En su biografía del novelista, Jay Parini nota el impacto causado por la traducción de sus obras al francés, en la década de 1930, por Maurice Coindreau: “Provocarían un entusiasmo genuino por Faulkner entre los franceses, que concederían al autor un *status* canónico mucho antes que los críticos en Estados Unidos, que jamás estuvieron cerca de tal apreciación” (154). En este sentido, la estabilidad cultural de la Europa desarrollada viene a ayudar al reconocimiento de los innovadores tanto estadounidenses como provenientes de áreas inestables. En el primer caso, Faulkner está al lado del jazz; en el segundo, Borges al lado del tango. En cambio, el reconocimiento de Jacques Derrida y Paul de Man parte de universidades estadounidenses de prestigio y nunca tuvo equivalencia en Francia. Conviene pues repetir: la noción de situación de estabilidad con que hemos trabajado aquí es todavía demasiado esquemática.

Sin embargo, lo que aquí se expone parece suficiente para afirmar que el análisis de las condiciones en las que se procesan la producción y la recepción cultural necesita ser tratado de modo más riguroso.

Río de Janeiro, julio, 2010

Obras citadas

- Adorno, Theodor W. *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. 1951. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1993.
- Allemann, Beda. “Kafka. *Der Prozess*”. *Der deutsche Roman*. Vol. 2. B. von Wiese (org.). Düsseldorf: Bagel, 1963. Véase Costa Lima, Luiz. Capítulo 3. *Limites da voz (Montaigne, Schlegel, Kafka)*. 1993. 2.^a ed. Río de Janeiro: Topbooks, 2005.
- Bernès, J. P. “Introduction. Portraits et autoportraits”. *Borges. Oeuvres complètes*. Vol. 1. París: Pléiade, Gallimard, 1993, xiii-xxviii.
- Costa Lima, Luiz. *Trilogia do controle (O controle do imaginário. Sociedade e discurso ficcional. O fingidor e o censor)*. Río de Janeiro: Topbooks, 2007.

6 Para mayores detalles sobre la primera recepción de Borges en Argentina, véase Costa Lima (684-690).

- Cutrufelli, Virginia. "L'ambigüité dans la pensée poétique". *Penser après Heidegger*.
J. Poulain y W. Schirmacher (orgs.). París: L'Harmattan, 1992, 248-262.
- Jünger, Ernst. Anotación del 16 de junio de 1943. *Strahlungen II*.
Das zweite Pariser Tagebuch. Múnich: DTV, 1965, 75.
- Kafka, Franz. *Tagebücher (in der Fassung der Handschrift)*. H. G. Koch,
M. Müller y M. Pasley (orgs.). Reutlingen: S. Fischer, 1990.
- Memmi, Albert. *Peau noire, masques blancs*. 1952. París: Seuil, 1971.
- "Nimuendajú". *Enciclopédia mirador internacional*. Vol. 15. Río de Janeiro;
São Paulo: Encyclopaedia Britânica do Brasil Publicações, 1975, 8099.
- Parini, Jay. *One Matchless Time. A Life of William Faulkner*.
Nueva York: Harper Collins, 2004.
- Portantiero, J. C. "Borges y la nueva generación". *Letras
argentinas*. Buenos Aires: Letras Universitarias, 1954.
- Rincón, Carlos. "Streams Out of Control: The Latin American plot". 1993. *Streams
of Cultural Capital: Transnational Cultural Studies*. David Palumbo-Liu y Hans
Ulrich Gumbrecht (eds.). Stanford: Stanford University Press, 1997, 179-198.
- Said, Edward. *Out of Place*. 1999. Nueva York: Vintage Books, 2000.
- Schütz, Alfred. "The Stranger". 1944. *Collected Papers*. Vol. 2. Haia: Martinus Nijhoff, 1971.
- Yanacopoulo, Andrée y Gordon Sheppard. *Signé Hubert Aquin: enquête
sur le suicide d'un écrivain*. Montreal: Boreal Express, 1985.