

Cartografías de la escritura

Ilán Semo

EN LAS ÚLTIMAS DOS DÉCADAS, AL MENOS en la parte urbana de México, y acaso en su frontera norte, se ha escenificado, y se sigue escenificando, una serie de cambios no exentos de efectos mediatos e incluso inmediatos, que plantean condiciones sin precedentes para la vida intelectual. Algunos de ellos aparecen como consecuencia de historias previas; otros se presentan como rupturas o discontinuidades inesperadas de las funciones que definieron a esa comunidad que en México configuraron los intelectuales hasta la década de 1980. Estas discontinuidades han transformado (y tal vez han empezado a despoblar) el sitio distintivo que se les atribuía. Su repliegue se expresa en una geografía nueva, que señala de manera nunca antes vista la relación entre la escritura y la escena pública, entre los órdenes de la representación y los espacios de la experiencia, entre las reglas del discurso y las instituciones visibles e invisibles que las acotan. Este ensayo se limita a examinar sólo un aspecto de estas novedades: la cercanía que guardan con los cambios que acontecen en las esferas de la política y, en particular, de lo político.

Un primer contraste: el paso de la fase “sólida” de la escritura, abusando de una metáfora de Zygmunt Bauman,¹ a su fase “líquida”, es decir, esa condición en que las *formas de la escritura* (las filosofías que marcan la gramática de los conceptos, los cánones que delimitan los gustos, los géneros que conectan a lectores y autores) ya no logran mantener su estabilidad durante un tiempo más o menos duradero porque cambian, se innovan o desaparecen en un lapso menor que el que se requiere para ser asumidas o para afectar la hermenéutica de sujetos y prácticas discursivas. Si la relación entre la escritura y los códigos de la experiencia, entre la palabra *sentido* y el sentido de las palabras, entre la crítica y los consensos, en suma, entre “el pensamiento y la acción”, como se solía decir, fue la primicia que definió (e inspiró) a ese abigarrado y diverso universo de escritores, ensayistas, filósofos, historiadores, antropólogos, sociólogos, cronistas y periodistas que veían en su intervención en la esfera pública una responsabilidad y un derecho, es improbable que las figuraciones presentes de esa relación, y las que apenas están siendo concebidas, puedan fungir como referentes conceptuales y narrativos del sentido de prácticas individuales o colectivas y de proyectos a largo plazo.

¹ Hay que aludir al problema de la relación entre modernidad y escritura. En principio, el cambio del régimen de la escritura no alude necesariamente a “el paso de la fase ‘sólida’ de la modernidad a la ‘líquida’”, tema sobre el que versan los trabajos tardíos de Z. Bauman (*Cfr. Vida líquida*, trad. Albino Santos Mosquera, Paidós, Barcelona, 2006 (Estado y sociedad, 143) y *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*, trad. Carmen Corral Santos, Conaculta/Tusquets, México, 2008). En una sociedad heterogénea como la mexicana pueden modificarse las formas de la escritura en sus ámbitos intelectuales, por ejemplo, sin que ello responda a una transformación general de sus formas sociales. Ello no sólo se debe a la heterogeneidad de sus espacios de experiencia, debido a la cual los cambios culturales se experimentan de modo muy diverso, sino a un fenómeno acaso más complejo. Se trata de sociedades que viven entre grandes y pequeños esfuerzos de modernización cuando ello sólo desemboca en la perpetuación de las condiciones que propician lo que Bolívar Echeverría llama la “modernidad barroca”, una forma de modernidad, cuya ambigüedad abate constantemente el plano de su autorreferencialidad. José Luis Barrios ha llamado a este desfase “modernidad distópica”, *cfr. J.L. Barrios, “México, capital del siglo XXI”, Fractal*, núm. 40, p. 33, 2006.

La idea de reunir el futuro con el presente a través de una visión (o un gran relato) se ha vuelto un lugar sin lugar, una distopía, pues los valores que inspiran ese proyecto seguramente se habrán disuelto o habrán caducado antes de que puedan figurar (en) un horizonte de expectativas. “La Ciudad de México —escribe José Luis Barrios— muestra la cara distópica de la modernidad”.² Y lo más probable es que el tiempo que esas expectativas suponen para cumplirse (o no) sea inalcanzable frente al lapso en el que se transforme o desaparezca el horizonte que las propició. Si una de las funciones que se asignó a los intelectuales era la de reflexionar sobre la traza y la trama de las tendencias en el vaivén de lo contingente, la única tendencia que al parecer prevalece en el ámbito de las formas de la escritura es precisamente su carácter contingente. Por lo visto, en el contexto actual de las afinidades del pensamiento, sólo permanece lo que es inmanente a lo contingente. El antiguo principio gracias al cual un intelectual lograba fijar su identidad con base en sus elecciones “sólidas” (la idea, por ejemplo, de trazar un proyecto de vida a lo largo del plan de una obra) ha perdido sentido. Derivar esta fragmentación —“el escritor de hoy se siente un ser fragmentado, incapaz de unir los fragmentos que lo componen”, diría Daniel Sada³— de la inestabilidad de las formas de la escritura supone inscribirlas en su propia historicidad.

II

A lo largo del siglo xx, hasta la década de 1990, los intelectuales en México ocuparían el lugar que toda sociedad moderna les atribuiría: el campo del enunciado del sentido, es decir, su trabajo sería la formulación de los límites

² José Luis Barrios, *op. cit.*, p. 46.

³ En 2010, Daniel Sada se refería a los géneros que convivían en él como una suerte de anacronismo perpetuo: “El cuento es como la ópera en la música, que tiene al público más conservador que existe. Me gusta mucho Cortázar, por ejemplo, en cuyos cuentos las cosas parten de la normalidad, se complican y luego arriban a la anormalidad; pero eso también se convirtió en una fórmula. Diría con respecto a la provocación, que no soy un provocador por naturaleza, simplemente no obedezco los parámetros naturales de la literatura, escribo poemas, por ejemplo, cuando ya nadie lo hace; o me pongo a escribir un cuento cuando todos están esperando de mí una novela”, en *Página 12*, 8 de diciembre de 2010.

y de las paradojas del sentido. El sentido nunca es producido, ni está dado de antemano. No es una creación, ni la deriva de una estructura. Tampoco es una elección, un gesto de la conciencia. Es algo que acontece sin anunciarse, de manera callada e intransparente, y que está por ser develado en las cambiantes inferencias que los sujetos guardan en sus relaciones de poder. Este lugar, como se sabe, es un no lugar: un espacio indeterminado entre la producción conceptual, la fábrica de las narrativas y la operación autorreflexiva. La labor del intelectual no es estrictamente *observacional*, léase el testigo o el cronista, por más que frecuentemente su calidad de autor sea evanescente y deba contentarse con poner un poco de orden en los lugares comunes de una época, en lo que se murmura en las calles, en las conversaciones secretas de los bares, en los destinos que encierran las puertas de los dormitorios. Si se vuelve un escriba de la situación es por el privilegio de las circunstancias, pero cada ámbito de la escritura ofrece un estatuto singular sobre las formas de observar. Un poeta no observa sensibilidades, sino los signos que las identifican. Un historiador examina documentos a través de otros documentos, lo que implica un concepto de lo que el documento refiere. Un filósofo no contempla, porque las contemplaciones son “las cosas en sí en tanto que son consideradas [...] en sus propios conceptos”;⁴ por el contrario, inscribe su mirada en la creación de conceptos. Cada forma deliberada de observar, es decir, aquello que separa la percepción de la recepción, presagia una teoría latente de la observación. La espectralidad de la visión del intelectual se sitúa más bien en la zona de *la observación de observaciones*, en el entrecruce donde cada estatuto de observación pierde su singularidad y su estabilidad.⁵ Tampoco es *strictu sensu* una labor conceptual. La

⁴ Escribe Deleuze: “Vemos por lo menos lo que la filosofía no es: no es contemplación, ni reflexión, ni comunicación [...] No es contemplación, pues las contemplaciones son las propias cosas en tanto que consideradas en la creación de sus propios conceptos. No es reflexión porque nadie necesita filosofía alguna para reflexionar sobre cualquier cosa [...] Los matemáticos como tales nunca han esperado a los filósofos para reflexionar sobre las matemáticas, ni los artistas sobre la pintura [...] Y no encuentra amparo último de ningún tipo de comunicación, que en potencia sólo versa sobre opiniones, para crear consensos y no conceptos [...] La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos”, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 2011, pp. 11-12.

⁵ La noción de observación de observaciones u observación de segundo grado aparece en las reflexiones sociales desde la década de 1940. Es la manera, por ejemplo, en que

elaboración de conceptos nunca reclama su paso a un plano de inmanencia, que es donde adquieren la forma de imágenes de pensamiento. Es aquí donde las palabras entrecruzan las cosas, los saberes y a los cuerpos, y se desplazan del plano de la *poiesis* al de la mundanidad. Y es una tarea reflexiva en la medida en que interviene como pregunta permanente por la manera en que se reflexiona, por los lugares desde los cuales se habla y por las relaciones de fuerza que entrecruzan a esos lugares, por el subsuelo que une a los textos con los lectores y a éstos con las imágenes de pensamiento: es la pregunta por la operación autorreflexiva. Y ésta se da ahí donde alguien se interroga qué es la literatura, qué es la historia, qué es la crítica, un ejercicio que pertenece a la constante demanda por definir la cartografía de los saberes discursivos y su situación con respecto a los andamiajes en la esfera de subjetividad.

III

En México este espacio indeterminado cobró su definición a partir de los avatares de la Revolución mexicana. A diferencia de la mayor parte de las revoluciones del siglo XX, la que se inició en 1910 no produjo ese tipo de discurso que, vinculado a la praxis política, atribuía lugares específicos, y frecuentemente institucionales, a las variantes de la relación entre los

R. G. Collingwood define la operación característica de la filosofía: “La mente filosófica nunca piensa simplemente acerca de un objeto, siempre piensa también acerca de su propio pensar en torno a ese objeto. De esta manera a la filosofía puede llamarse pensamiento de segundo orden, pensamiento acerca del pensamiento”. *La idea de la historia*, FCE, México, 1977, p. 11. Será Niklas Luhmann quien produzca una teoría de la observación: Observar a un observador significa “observar un sistema que a su vez realiza operaciones de observación”. *Sociología del riesgo*, UIA, México, 2008, p. 280. En la literatura, por ejemplo, los escritores observan constantemente la forma en como otros escritores observan el mundo que los rodea. La crítica forma parte de esta observación de segundo grado. El tema de la política de la literatura, las filiaciones e identidades de la escritura (y los escritores), un tema esencial para el mundo intelectual, se basa totalmente en apreciaciones de segundo grado. El propósito de toda observación es realizar una distinción (por ejemplo, entre lo que observa un observador y lo que observa otro); el de la observación de observaciones es el de realizar una distinción de distinciones.

horizontes de expectativas y las formas prácticas de su consecución. No hay entre sus protagonistas nadie que se pregunte de manera explícita, como en las revoluciones occidentales de la época, por la configuración del vínculo entre teoría y praxis, entre la conciencia y sus lugares sociales. Es la sensación de una revolución exenta de ideologías conceptuales. Sus principales protagonistas serían hombres de a pie, en su mayoría del campo; hacendados como Madero y Maytorena, antiguos capataces como Zapata, peones como Villa, pequeños empresarios del noreste como Obregón o maestros de escuela como Calles. Tampoco abundaban entre ellos miembros de la sociedad política del Porfiriato como Carranza. Pero sobre todo: no existe en la década de la lucha armada (1910-1920) postura (ni escritura) alguna equivalentes a la que ejercerían Lorenzo de Zavala o Fray Servando en el movimiento de Independencia, o bien Guillermo Prieto y el Nigromante a partir de la década de 1850 en el conflicto que desembocaría, primero, en las guerras civiles que siguieron a 1857 y, después, en la intervención europea. O si las hubo, como la de Luis Cabrera, fracasarían en el intento de situarse en sus filas dirigentes.

Se trata de dos momentos en que la nación se encuentra en construcción. Después de 1824, el Estado-nación, antes de ser una estructura y una realidad política y jurídica, era (ante todo) un mito: el mito de la modernidad. Quienes se encargarían de codificarlo y dramatizarlo eran los escribas del acontecimiento: Tadeo Ortiz, Mora, Alamán, Pimentel y, más tarde, la escritura naturalista. En el siglo XIX, el autor deviene un coautor de este mito. Los elementos que componen esta mitología recuerdan las dos partes que ensamblan toda teología política moderna: la muerte y el cuerpo. Claudio Lomnitz escribió la historia de la idea de la primera;⁶ pero no se ha escrito, hasta la fecha, la del concepto no del cuerpo en sí, sino del cuerpo en la tradición católica, el *corpus* propiamente dicho. Habría que partir de un hecho simple: en México, el proceso de secularización no propicia una sociedad secular; por el contrario, propicia una forma de cristiandad secularizada. La idea de la separación entre el Estado y la religión representaría una idea formal. El Estado heredaría de la religión no sólo sus técnicas de legitimación, sino los emblemas que significan a los signos del poder. Los conflic-

⁶ Claudio Lomnitz, *La idea de la muerte en México*, FCE, México, 2010.

tos entre la Iglesia y el mundo civil que entrecruzarían la historia del siglo XIX y una parte del XX tuvieron su origen en las fábricas sociales de la ley, la política, la cultura y la economía. Pero se ha descuidado (o se ha obviado) su parte medular: la disputa por las teorías de la muerte. La nación representaría la única comunidad capaz de disputar a la religión la historia de los vivos como una historia de la sublimación de la reinscripción trascendente. Una reinscripción doble: de la comunidad en el individuo y del individuo en la conciencia siempre irresuelta de la finitud. La presentificación de esta sublimidad supondría la labor del intelectual que aplaudía en la libertad, que se estrenaba en el alumbrado de las ciudades de principios del siglo XIX, la capacidad de gobernar (de manera más estrecha, moral y meticulosa) las noches de los vivos.⁷

Entre 1910 y 1920, los intelectuales ocuparían una función filial en los ejércitos de los caudillos,⁸ salvo tres figuras paradigmáticas: José Vasconcelos, Antonio Díaz Soto y Gama y Silvestre Terrazas. Y en rigor, el vasto universo intelectual del Porfiriato observaría con desdén y azoro, cuando no con franco rechazo, el incendio revolucionario. Vasconcelos se revelaría como un protagonista de la Convención; Soto y Gama del zapatismo y Silvestre Terrazas del villismo. Pero sus *crónicas* —los *ur*-documentos de la Revolución— se redactarían sólo una década y media después, como alegorías o actos de memoria. En la Revolución mexicana, el acontecimiento y la escritura no se encuentran; simplemente no existe esa alianza. Ello implica un duelo sin contornos precisos; el acontecimiento subsiste sucumbiendo, perdiendo su forma, y la mayoría de las veces su fuerza. Como en *Pedro Parámo*, donde la historia de los vivos se cuenta como el residuo de una historia destituyente, exenta de un Gran Otro, y el castigo no implica la culpa, sino que la culpa, que asoma siempre como una deuda —una culpa que nunca sabe de qué se le culpa—, anda en busca de su castigo. La crítica y la historia literarias se han apropiado indebidamente de este género. Ni López Velarde (*El minuterero*), ni Martín Luis Guzmán (*El águila y la serpiente*), ni Vasconcelos (*Ulises criollo*), ni Alfonso Reyes (*Oración del 28 de febrero*) es-

⁷ Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, FCE, México, 1971.

⁸ En torno a la formación de los intelectuales en las postrimerías del Porfiriato, *cfr.*: Susana Quintanilla, *Nosotros, la juvenud del Ateneo*, Tusquets, México, 2010.

criben, en este ámbito, novelas o relatos literarios.⁹ Se trata de los registros de una guerra fundacional redactados desde la perspectiva de las narrativas del testigo, en las que la historia del tiempo presente deviene la trama de una producción de presencias. Esa trama puede ser ciertamente la épica de una tragedia, como en los textos de Vasconcelos, o el vértigo del absurdo, como en la obra de Martín Luis Guzmán. Pero su sentido primordial es condensar el tiempo futuro de la utopía (o su caída) en la traza inmanente del acontecimiento.

IV

No se ha reflexionado con detenimiento el hecho de que la Revolución mexicana moderniza visiones, mentalidades y conciencias; termina de instaurar en los andamiajes de su subjetividad los paradigmas y las tramas esenciales de una forma peculiar de la modernidad. Como todas las formas de la modernidad, ésta se despliega de manera singular. Hay una modernización revolucionaria específica. Bolívar Echeverría acierta cuando afirma que el concepto de modernidad es una fabricación de la mentalidad poscolonial (y del criollismo histórico). Se trata de un referente vacío, exento de la multiplicidad inherente a todo *topos* histórico. En principio, la modernidad no es más que una abstracción: sólo existen modernidades. La idea no es nueva. Nietzsche la esboza cuando habla del *Sonderweg* (camino singular) alemán (*cf.* la excepción alemana), que es tan distinto al de Francia y al de Inglaterra. En la década de 1980, Reinhart Koselleck publicó un texto que muestra cómo las diferencias del clivaje moderno *sapere aude* —la utopía kantiana del ciudadano autorreflexivo— son irreductibles entre sí y conforman en cada una de estas experiencias (Alemania, Francia e Inglaterra) modernidades por completo distintas.¹⁰ Bolívar Echeverría agregaría a este complejo mapa una cuarta forma: el paradigma de la ya mencionada mo-

⁹ Un estudio meticuloso sobre la narrativa de Martín Luis Guzmán se puede encontrar en Jorge Aguilar Mora, “El fantasma de Martín Luis Guzmán”, *Fractal*, núm. 20, enero-marzo, 2001, pp. 47-76.

¹⁰ En “Three bürgerliche worlds?”, Reinhart Koselleck sugiere la imposibilidad de comparar los conceptos de sociedad civil y sociedad burguesa tal y como emergieron desde el siglo XVIII en Alemania, Francia e Inglaterra, lo cual lo lleva a la conclusión de la ne-

modernidad barroca, un tipo de modernidad construido sobre la ambigüedad de sí misma: una modernidad que se autoniega como tal.¹¹ En el caso del régimen cultural que produjo la Revolución, esta ambigüedad se tradujo en tres principios.

Del letrado al intelectual: la sociedad del desacuerdo. En la década de 1920 el concepto de intelectual ingresa al vocabulario de la sociedad. Éste extraería su memoria del rechazo a la insularidad y la bonhomía (pedagógica) del letrado del siglo XIX. Mientras que el letrado ejercería su papel como el arquetipo de una individualidad revelada —en el arielismo la noción que mejor lo describe es “el desvelo por la perfección”—, el escritor del momento vasconcelista promueve vanguardias literarias y artísticas. Se organiza para intervenir en la opinión pública y organiza su propia sociedad del desacuerdo. Fija su autonomía con un discurso sobre cómo ser intelectual, un discurso automanejable que establece prácticas para su implementación. Ocupa cargos públicos pero con la finalidad de romper con la tradición. Vincula la narrativa con el acontecimiento en aras de fracturar la separación entre el arte y la vida. O como en el caso de los estridentistas, él mismo deviene el acontecimiento. En suma, se encuentra instalado de lleno en una de las tensiones más conspicuas de la modernidad: la relación entre la escritura y los dispositivos de poder.

Si representa una pieza clave en la construcción de la hegemonía de los caudillos sonorenses, es porque cuenta con una visión sobre cómo articular las prácticas culturales en un andamiaje conceptual y narrativo que permite mantener la singularidad —que no la integridad— de cada episteme local o particular en tensión con los relatos sobre la Revolución. Vasconcelos puede congregarse en torno a esta empresa a un poeta católico, López Velarde, y a un pintor de raigambre comunista, Diego Rivera, porque su mirada proviene de una experiencia, la del Ateneo, que se ha labrado a sí misma, en disputa contra el positivismo, como el espíritu de la multiplicidad y la estratificación de las subjetividades. Es la mirada de quien Zygmunt Bauman

cesidad de desteologizar el concepto de modernidad. *The Practice of Conceptual History*, Stanford University Press, San Francisco, 2002, pp. 208-217.

¹¹ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, Era, México, 2000.

llamaría el “intelectual legislador”, el intelectual instituyente: una figura encargada de diseminar, a través de las prácticas culturales, una nueva forma del poder estatal, dotado ahora de los dispositivos y las voluntades para imaginar un cambio hacia un orden prefigurado.¹²

Es esta mirada de sobrevuelo, que se alza por encima de la sociedad, que la observa como si estuviera colocada en el centro de un panóptico virtual, la que Cuesta criticara en la política educativa de Vasconcelos ya vista en perspectiva desde 1936:

Es fácil observar no sólo ahora (con la educación socialista) sino que desde hace muchos años se presenta en la historia de México una tendencia romántica a erigir la escuela en iglesia de Estado, en iglesia de la política, con el fin de supeditar toda clase de autoridad a la autoridad de su dogma [...] Es en el paso de Vasconcelos por la Secretaría de Educación Pública cuando alcanza su plena conciencia esta política [...] desde entonces la función platónica de dar nacimiento a un Estado perfecto, fundado en la sabiduría y en la virtud, nutrido por la ciencia y la filosofía, pero que no tiene otro objeto que ser el motivo de inconformarse con los Estados imperfectos que contemplamos.¹³

La mirada que permite a los intelectuales convertirse en una causa de movilización y autorreclutamiento está guiada por la búsqueda intencional de “elevarse por encima de la preocupación parcial de la propia profesión o *genre* artístico y comprometerse con las cuestiones generales de la verdad, el juicio y el gusto de su tiempo. Las decisiones de incorporarse a un modo particular de actividad trazan y retrazan la línea que divide a ‘intelectuales’ y no intelectuales”.¹⁴

La singularidad del proceso de la Bildung. Si algo marcó la peculiar forma que adoptaría la modernización a partir de la década de 1920, fue el arraigo que adquirió la singular versión de la *Bildung* vasconceliana (significa:

¹² Zygmunt Bauman, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2005, pp. 9-16.

¹³ Jorge Cuesta, “Una nueva política clerical”, en *Poemas y ensayos, IV*, UNAM, México, 1978, p. 469.

¹⁴ Z. Bauman, *Legisladores...*, *op. cit.*, p. 20.

formación).¹⁵ Los orígenes del concepto se remontan a la filosofía de la Ilustración en el siglo XVIII. A lo largo del siglo XIX, la noción de *Bildung* distinguiría a ese plano de ilusión en el que el individuo era, en última instancia, el resultado de su autoconstrucción. Al autoconstruir su individualidad (léase: formarse) accediendo a los saberes disponibles para transformar el mundo, transformaba su condición en el mundo. Este proceso le permitía devenir una herramienta y un protagonista de la sociedad. Nadie mejor que Kant fijaría este principio en un sintagma célebre: *sapere aude* (“debes saber”, “debes instruirte”). La voluntad de saber, la utopía del ciudadano autorreflexivo formado en el mundo del saber, marcaría el nuevo paradigma que, en la modernidad, definiría la relación entre la virtud pública y la privada.

Bildung y hegemonía se convertirían en el México posrevolucionario en partes de un proceso único. En el centro de la primera se encontraría la creación de un horizonte de expectativas que permitiera a cada individuo albergar la ilusión de formarse para remontar los atributos estancos que regulaban al orden estamental del Porfiriato. El acceso a la educación, la técnica, la ciencia, el arte y la cultura en general, a los saberes especializados certificados, los sitios del consumo y apropiación cultural (bibliotecas, museos, conciertos, teatro, cine...) devendrían demandas de una sociedad que podía esperar de las ecuaciones de la educación y la cultura la condición y la posibilidad de oportunidades auténticas de movilidad social. En efecto, de ahí en adelante, la esfera política se vería sometida a la constante presión de volver disponibles instituciones y recursos para dar cabida a la esperanza que abría el principio que legitimaba al “agenciamiento de la vida” como una apropiación de la cultura. El poder estatal se desplegaría como un cúmulo de tecnologías de la escritura, la lectura, la homologación del lenguaje nacional y la destrucción de epistemes y lenguajes locales, de la jerarquización y la certificación de saberes. Tecnologías del gobierno de las expectativas, de zonas inéditas de inclusión y exclusión, de una nueva partición de antípodas que territorializaban el poder a partir de la condición cultural: alfabetizados/no alfabetizados, titulados/no titulados, escolarizados/no escolarizados (“estudiados/no estudiados”, en el lenguaje común),

¹⁵ Reinhart Koselleck, “On the Anthropological and Semantic Structure of *Bildung*”, en *The Practice...*, *op. cit.*, 170-207.

eruditos/ignorantes. Estas antípodas fijarían al espacio de la cultura como un territorio por excelencia de la normalización del poder.

Vista desde la perspectiva de la cultura, la sociedad quedaba así configurada entre quienes producían creaciones y objetos culturales y quienes los consumían y se apropiaban de ellos. El término *cultura* significaría un orden basado en la idea de que los seres humanos no nacían sino que se hacían a lo largo de sus vidas en el seno de las instituciones y los dispositivos que la sociedad volvía disponibles para su formación. En el siglo XIX sólo se cumpliría la mitad de esta ecuación: si el letrado devino un agente que “llevaba la cultura al pueblo”,¹⁶ para la mayor parte de ese pueblo el principio de la formación era tan ajeno como los valores de las elites liberales y conservadoras que lo gobernaban. Sería el paradigma de Vasconcelos el que modificaría esta condición. Es a partir de la década de 1920 con la expansión del sistema educativo, la proliferación de instituciones culturales y la diseminación de prácticas vinculadas con la formación técnica y científica, que la noción de formación se transformaría en una demanda generalizada que, a lo largo del siglo XX, nunca sería satisfecha (los déficits de escolaridad, alfabetización, hábitos culturales, etcétera, siguen siendo escandalosos), pero que quedaría enraizada como un *ethos* distintivo de la sociedad: según Theodor Adorno, se trata del *ethos* central de la condición moderna, el *ethos* de la cultura.¹⁷ Las elites intelectuales de las décadas de 1920 y 1930 personificarían este *ethos* y se enfrentarían entre sí por imprimirle una orientación.

La modernidad bicéfala. La más connotada de estas confrontaciones tuvo lugar entre el nacionalismo cultural y los círculos que pugnaban por una cultura abierta, cosmopolita. Como toda disputa contemporánea en torno al objeto de(l) arte, es decir, en torno a la figuración de la relación entre la representación y lo representado, las posiciones entrecruzan a sus autores y no a la inversa. De ahí la facilidad con la que cierto maniqueísmo historiográfico aborda una discusión definida no por lo que se dice sobre el arte —única manera de acceder a él—, sino por lo que el arte diría de sí mismo.

¹⁶ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Ediciones del Norte, Buenos Aires, 1984.

¹⁷ Theodor W. Adorno, “Cultura y administración”, en *Escritos sociológicos*, Akal, Barcelona, 2005.

Pero ninguna obra de arte contiene la gramática de su intención,¹⁸ porque su relación con el lenguaje es prácticamente infinita.¹⁹ Pero es este maniqueísmo el que torna la obra del todo interesante en la medida en que reitera las formas en que el discurso la entrecruza a ella y a sus percepciones.

De un lado, nos sacudirían cierto muralismo, el de la Escuela Mexicana, la parte sustancial de la novela de la Revolución mexicana, la nacionalización de los cuerpos y los argumentos en las artes escénicas y las pantallas, la colonización del gusto por los rituales del Estado; del otro, la pintura intimista, las derivas del surrealismo, la figuración abstracta y la desestabilización de la forma; Ulises y el teatro del absurdo; la poesía simbólica de Cuesta y la poesía objetual de Gorostiza; Pellicer; Álvarez Bravo; la Revolución convertida en un teatro de la ironía por Novo, Martín Luis Guzmán (“La fiesta de las balas”) e Ibarguengoitia.²⁰ Esta disímbola geografía ya figura una primera señal. Se trata del arte como un lugar de la memoria que refrenda no lo indiscernible de la representación, sino sus signaturas. Es decir, existe un debate sobre la función que se atribuye a sus objetos y no sobre la objetualidad que de ellos emana. Éste es característico de la observación de segundo grado, de la observación instituyente sobre el arte. Al nacionalismo cultural se le atribuiría una alianza con el relato histórico, la politización de la gestualidad, el trato de los cuerpos como categorías sociales. La pregunta es si estas signaturas precisamente lo convierten en un malestar en el seno de un vértigo que vindica el anacronismo de oponerse a la fugacidad de la forma. Es decir, se trata de un arte-duración en el que la obra parece siempre disolverse en la deriva de la inestabilidad de toda forma de representación.

¹⁸ Walter Benjamin, “El arte en la era de su reproductibilidad técnica”, *Escritos*, La Nave de los Locos, México, 1986.

¹⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2003, p. 39.

²⁰ La polémica entre el “nacionalismo cultural” y el “cosmopolitismo” se extendió en varios ámbitos. Aimer Granados hace una cuidadosa revisión de sus argumentos en el mundo literario en “La literatura mexicana durante la Revolución: entre el nacionalismo y el cosmopolitismo”, en C. Illades y G. Leidenberg (coords.), *Polémicas intelectuales del México moderno*, Conaculta-UAM, México, 2008, pp. 157-186. En el mismo volumen se puede consultar la discusión en torno a la arquitectura reconstruida por Georg Leidenberger (pp. 187-226). Para las discusiones en torno a la pintura, *cfr.*: Rita Eder, “El muralismo mexicano: modernismo y modernidad”, en *Arte en México desde 1910 hasta 1950*. Catálogo de exposición en el Museo Nacional de Arte, INBA, México, 1991, pp. 67-81.

Del otro lado, sus críticos, vindicarían una “poesía que extrajera su fuerza de la poesía misma”, una “pintura de lo no visible”, “un teatro expuesto a la imposibilidad del relato”. Un arte-inmanente.

Si se observan con más detenimiento ambas posturas, por más enfrentadas que se encuentren entre sí, son características de esa operación que lleva a figurar el campo del arte como un cúmulo de prácticas que se legitiman a partir de sí mismas. Es decir, el arte es un enunciado que fija su autorreferencialidad y así define sus contornos. Ésta es la operación constitutiva de la visión sobre el arte en los paradigmas de la modernidad. Habría acaso que preguntarse si no se trata más bien de una forma bicéfala de la modernidad, gobernada por la heteronomía de sus constantes regresiones, aquellas en las que la modernidad realmente existente no se expresa más que como el permanente anacronismo de sí misma.

V

Hay una confrontación sintomática en la cual la historia intelectual no se ha detenido hasta la fecha: la discusión que alejaría a Vasconcelos del grupo de la revista *Contemporáneos* a partir de 1929. En dos artículos aparecidos en *El Universal*, Vasconcelos vindicaba la “calidad intelectual” de la revista, pero cuestionaba la ausencia en ella de una “dimensión filosófica”. “Asuntos que deberían resolverse con el rigor filosófico del pensamiento, se llevan a la cauda literaria. Pero la literatura aborda la realidad desde la imaginación y la mimesis, en ello reside su grandiosidad. Sin embargo, no puede sustituir lo que hoy más se requiere: la elaboración de un pensamiento que dé cuenta de nuestra carencia de pensamiento”.²¹ El único que respondió fue Jorge Cuesta. Lo invitaba a reconocerse como lo que había significado para la generación siguiente, la de Cuesta: un “talento literario”. Y vindicaba a la “poesía como un ejercicio radical y profundo de penetrar en la realidad”.²² En principio, el escarceo entre Vasconcelos y *Contemporáneos* podría interpretarse a partir del distanciamiento que provocó la confrontación con Calles en las elecciones de aquel año. Finalmente, el grupo

²¹ José Vasconcelos, *El Universal*, 19 y 26 de febrero de 1931.

²² Jorge Cuesta, *op. cit.*

de *Contemporáneos* se encontraba más cerca de Calles que de uno de los mayores intentos por crear una alternativa política civil frente al régimen de los caudillos. Pero también puede ser leído como un síntoma de la signatura específica que habría de definir al nuevo mundo de la escritura en la época posrevolucionaria: el *paradigma literario* como principio de auto-reconocimiento de las elites intelectuales que emergerían en el México de la industrialización y el desarrollismo.

Si se hace un recuento de las figuras que personificarían el centro de la vida intelectual a partir de la década de 1940 (y hasta la de 1980), la mayoría, si no todos, provendrían del mundo literario: Alfonso Reyes, José Revueltas, Carlos Fuentes, Octavio Paz, José Emilio Pacheco... La literatura sería entendida no como una forma específica de escritura, sino como una sensibilidad, un saber que podía poblar todos los ámbitos del mundo textual con sus recursos. De ahí que la “buena escritura”, la referencia literaria y la operación mimética devinieran valores más difundidos que la producción conceptual. De ahí también múltiples acotamientos que mantendrían al cuerpo del universo intelectual como un lugar que podía definirse por sí mismo: el rechazo al género del tratado, el antiacademicismo, la multiplicación de escrituras (sobre todo en la opinión pública) en un solo autor, un inevitable (aunque muchas veces saludable) diletantismo.

VI

Para la década de 1990, la privatización creciente del orden público y la fragmentación del imaginario de los lectores propiciada por las “autopistas (globales y locales) de la información” y las industrias de la cultura, habían retraído o dislocado las redes profundas de la opinión pública. Durante casi tres siglos, los libros, la prensa y sus lectores constituyeron el centro en el que la escritura imponía el espacio de producción y diseminación de teorías, percepciones y narrativas que figuraban las representaciones de la sociedad. A este centro correspondía una visión que la entendía como un sistema o una estructura (o, en su versión más antigua, un todo) únicos, y una percepción que admitía la facultad de observarla —a la manera de un orden objetivable— a través (y por encima) de sí misma. En cierta manera, el concepto del intelectual nace a principios del siglo xx, bajo la utopía metodoló-

gica de que la sociedad es concebible de manera unívoca. Esta utopía, como señala Michel de Certeau,²³ responde acaso a una melancolía —“recuperar lo irrecuperable, el lugar perdido del *philosoph* de la Ilustración”— y alberga un principio de intelección: la multiplicidad de interpretaciones que confluyen en (y compiten en) la opinión pública para explicarla se debe a la diferenciación de los sitios desde los que se le examina y, simultáneamente, a la creciente complejidad de los saberes que concurren en su análisis. En esta escena, legitimar teorías y narrativas implica un ejercicio de diferendo sobre los discursos de los otros. Un ejercicio que dirime la diversidad de sus promesas de veracidad, polemiza sobre su eficacia cognoscitiva y establece la cartografía de las semejanzas y las diferencias que produce. En suma: una observación de las observaciones, una observación (interminable) de lo observado en la observación, una cadena cada vez menos finita (y más vaga) de miradas, una cadena rizomática, diría Gilles Deleuze, una lectura de segundo, tercer, cuarto... grados.

El intelectual de la primera mitad del siglo xx se debatiría entre la mirada del cartógrafo, que señala las topologías de la escritura, y la del legislador (de la República de las Letras)²⁴ que legitima los procedimientos que la gobiernan. Pero el cartógrafo es permanentemente superado por las metamorfosis y los cambios repentinos de la geografía que pretende descifrar, porque antes de que logre concluir su labor esa geografía habrá cambiado de configuración, incluirá géneros inesperados, dispondrá de nuevos soportes materiales, propondrá estilos inéditos, algunos de sus componentes se dividirán como la mitosis de las células, alcanzará lectores insólitos. Descubrirá que la topología de la escritura es un mapa fractal en mutación y mo-

²³ En una reflexión sobre la función de la escritura de la historia en el siglo xx, Michel de Certeau escribe: “La historia no ocupa más, como en el siglo xix, el lugar central organizado por una epistemología, que al perder la realidad como sustancia ontológica, trataba de encontrarla como fuerza histórica, *Zeitgeist*, y de permanecer oculta en el interior del cuerpo social [...] La historia ya no conserva la función totalizadora que consistía en sustituir a la filosofía en el oficio de indicar el sentido de las cosas”. *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma. Universidad Iberoamericana, México, 1993, pp. 93-94. Habría que preguntarse si esta “función totalizadora” no la comparten las otras prácticas especializadas del saber y en qué medida no es una heredera de la era del positivismo.

²⁴ Zygmunt Bauman, *Legisladores...*, *op. cit.* cfr. capítulo 8.

vimiento perpetuos que crece en cuanto a su volumen y perímetro de manera ingobernable y que torna cada vez más superflua, exógena (y rígida) la función del “legislador”.

Hoy, la centralidad que significó alguna vez a la opinión pública y a las identidades individuales y colectivas que produjo se ha desvanecido. En el televisor es posible elegir entre más de 150 canales, cuyos programas aluden escasamente a nuestra experiencia cotidiana. O mejor dicho: nos hacen percibir esa experiencia a través de signos y códigos que están en ella (a través de la pantalla) y, en su gran mayoría, no están en ella (fuera de la pantalla). Ya es preciso distinguir entre la prensa escrita, la radiofónica (léase: la oral) y la televisiva (léase: la visual). Lo más frecuente es escuchar que alguien escuchó o vio tal o cual evento; difícilmente se encontrará quien lo leyó. Algunos de los atributos que se asignaron a la escritura a partir del siglo XVIII compiten y conviven con una nueva oralidad y una nueva visualidad. El oído y la vista se han convertido una vez más, como sucedió hasta el siglo XVII, en sentidos de la información y de los juicios de veracidad. Mucho antes de que un escritor pueda convertirse en un autor, el mercado de los libros habrá intentado iconizar nuevos textos y a nuevos escritores. En la sociedad de consumo, la opinión pública funciona como cualquier otro mercado: aquí el dilema para las industrias del libro es cómo mantener al lector en estado permanente de insatisfacción.

Néstor García Canclini ha sugerido cómo el Internet pone en escena (o en pantalla, mejor dicho) la fabulación de una cotidiana distopía: “El asombro ante la multiplicación de lo heterogéneo, observó Michel Foucault a propósito de la ‘enciclopedia china de Borges’, que dividía a los animales en ‘a) pertenecientes al emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros guardianes, h) incluidos en esta clasificación’, hace que el espacio común del encuentro entre lo diverso quede en ruinas. ‘Lo importante no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en que podrían ser vecinas’. La simple abundancia de información, que acumula en la navegación digital textos e imágenes, ocurrencias, opiniones y publicidad, no construye puentes en un mundo roto”.²⁵

²⁵ Néstor García Canclini, *Lectores, espectadores e internautas*, Gedisa, Barcelona, 2007, p. 21.

La opinión pública ha devenido un lugar polimorfo, constituido por múltiples centros, que aparecen y desaparecen para dejar paso a otros que desbancan toda noción de continuidad en el tiempo y de comunidad en el espacio. A este descentramiento corresponde una visión de la sociedad que la entiende y la trata como un red de conexiones y desconexiones, una suma aleatoria de zonas de contacto que permutan sin cesar de lugares y funciones, un *collage* de asociaciones y disociaciones que convierte a sus observaciones en miradas capilares y parcelarias, donde las jerarquías son circuitos temporales que mutan, se conectan y reconectan como las piezas de un caleidoscopio.

En este orden, que pone en recesión el concepto de orden, los rostros y los signos actuales del heredero del intelectual son ya irreconocibles. Las funciones que ejerce se han retraído, los sitios que ocupa son capilares y su nuevo *performance* busca más la periferia que el centro, las fronteras antes que el territorio franco. Ya no se mueve entre vanguardias, ni en escuelas, ni es el simple relevo de ellas. Es una partícula que interactúa con otras: *de facto* ya no es el intelectual, es acaso el autor. ¿Cómo y por qué se ha pasado del concepto de intelectual, de uso cada vez más vago en la cultura mexicana, al de autor?²⁶ Se trata, efectivamente, de la historia de una discontinuidad: atrás han quedado las impregnaciones del legislador, y en su lugar aparecen las fisonomías del intérprete, el hermeneuta, el etnógrafo. El sitio del hermeneuta es el laberinto de su textualidad (y su tenacidad): cada espacio hermenéutico genera sus códigos de veracidad. Su principio de realidad es el inverso al de su antecesor: no es el objeto el que atrae a la narrativa, es la narrativa la que insinúa (y le confiere densidad) al objeto.

²⁶ Existen varios estudios sobre los usos y la historia del concepto de intelectual en México. Rosendo Bolívar Meza, "Un acercamiento a la definición de intelectual", *Estudios Políticos*, núm. 30, mayo/agosto 2002; Horacio Labastida, "Elites intelectuales en la historia de México", en *Anuario Mexicano de la Historia del Derecho*, núm. 7, México, 1995, pp.73-92; Claudio Lomnitz, "Los intelectuales y el poder político: la representación de los Científicos en México del Porfiriato a la Revolución", en Carlos Altamirano y Jorge Myers (ed.), *Historia de los intelectuales en América Latina. I. La ciudad letrada, de la Conquista al modernismo*. Katz Editores, Buenos Aires, 2008. Desafortunadamente no existe un estudio equivalente sobre la historia del concepto de autor.

Noticias de otra morfología: aunque apenas asoma, se advierte un proceso de tránsito entre una subjetividad universal y otra multiversal.²⁷ Durante más de 200 años, acaso desde las postrimerías del siglo XVIII, la simbiosis entre el Estado y la nación, el Estado-nación, fijó la casa común de las afectaciones públicas, las identidades políticas, culturales, de género y de los modos de ser del orden social. La separación y el divorcio gradual entre el espacio (local) de la escritura y la figuración (cada día más global) de los paralajes simbólicos han ido deshabitando o deshabilitando los lazos de esa heterotopía que fue la nación. Heterotopía porque era lugar de lugares, que permitía encontrar a cada quien un sitio en el limbo de una comunidad imaginaria que daba sentido a las diferencias entre quienes pugnaban por imprimirle un giro y quienes se proponían garantizar su continuidad. Ese imaginario se ha retraído paulatinamente en un melancólico “lugar de la memoria”, para usar un concepto de Pierre Nora. Por cierto, no es casual que una historia nacional con un auditorio de lectores consistente sea la de Nora, que trata a esa casa que fue común ya no a la manera de un *Bildungsroman* —estilo que dominó a la historiografía sobre el tema desde el siglo XIX hasta la década de 1960—, sino como un acto de memoria.²⁸

Los órdenes simbólicos de la nación, que son el sostén de las redes profundas del subimaginario nacional, es decir, el soporte epifánico que ancla al Estado en la sociedad, están siendo redefinidos por el incontrolable y fragmentario mosaico de los signos y las signaturas del espacio global. Esta redefinición se traduce en un giro en el que el disímbolo cúmulo de identidades que aparecían ordenadas y articuladas por el principio de espejeo universal que les confería el Estado está siendo desplazado por un principio multiversal de identidades que surgen y desaparecen, que pueden ser loca-

²⁷ Para un desarrollo del tema de historia multiversal, *cfr.* Odo Marquard, “Universal History and Multiversal History”, en *In Defense of the Accidental. Philosophical Studies*, tr. Robert M. Wallace. Odéon, Nueva York, 1991. pp. 50-71.

²⁸ Sobre la noción de lugar de memoria y su relación con la historiografía nacional, *cfr.* la introducción a la edición en inglés de Pierre Nora a *Realms of Memory. The Construction of the French Past*, tr. Arthur Goldhammer, Columbia University Press, Nueva York, 1997.

les o posnacionales y cubren franjas culturales, políticas o étnicas que se constituyen y se diluyen sin la necesidad de derivar el sentido de sus acciones del referente general que proveía el Estado. Ésa es la lógica (y la logística) del actual movimiento indigenista que cobra su ímpetu en la rebelión de 1994.²⁹ A propósito de movimientos similares recientes en América Latina, Raúl Zibechi escribía:

En los últimos años está naciendo una nueva camada de movimientos que se diferencian no sólo de los viejos, sino también de los “nuevos”. En varias ocasiones hemos mencionado al Movimiento Passe Livre (MPL), de Brasil, y a la Asamblea Coordinadora de Estudiantes Secundarios (ACES), de Chile. No son los únicos, aunque quizá sean los más conocidos. El movimiento contra la minería en Perú puede ser incluido en esta camada, así como el Movimiento Popular La Dignidad, de Argentina, y otros que no hay espacio para mencionar. Algunos han nacido tiempo atrás, como el MPL, con características novedosas, tanto por su cultura política (autonomía, horizontalidad, federalismo, consenso, apartidismo) como por las formas de acción que emplea. Otros movimientos se han reinventado o refundado en procesos de resistencia. Los Guardianes de las Lagunas peruanos nacieron a partir de las Rondas Campesinas, organizaciones comunales de defensa creadas en los setenta. Entre los “nuevos” y los más recientes, los nuevos-nuevos, existe una notable diferencia de cultura política: no se referencian en el Estado, con el que pueden mantener diálogos y negociaciones, ni reproducen en su interior las formas jerárquico-patriarcales. Los Guardianes de las Lagunas se inspiran en las comunidades andinas; los estudiantes chilenos y los jóvenes brasileños en sus formas de vida cotidiana en las periferias urbanas, en sus grupos de sociabilidad y afinidad, en el *hip-hop*, en las diversas culturas juveniles en resistencia.³⁰

También lo es del despliegue en el ámbito de las acciones que pretenden legitimar los espacios legales de la diversidad de géneros. El centro de esta suerte de mutación ha sido el giro que ha adoptado el concepto de iden-

²⁹ Carlos Montemayor, “El EZLN y Chiapas”, *Fractal*, núm. 8, p. 99, 1998.

³⁰ Raúl Zibechi, “Los nuevos-nuevos movimientos sociales”, en *La Jornada*, 1 de octubre de 2014.

tividad. Si se le entendía como un fenómeno histórico de arraigos fijos y pertenencias sistémicas, se ha pasado a una percepción en la que la trama de la identidad, vista desde la perspectiva del individuo, no logra preservar su estabilidad a largo plazo y se convierte en una suerte de *revolving door*: se entra y sale de identidades como un ejercicio de resistencia y como un *referendum*.

La emergencia de una sensibilidad multiversal ha tenido consecuencias directas sobre el reordenamiento del mundo intelectual. El deceso del imaginario nacional ha traído consigo el declive de esa identidad intelectual que veía al Estado como una máquina de ventriloquía, donde la mirada quedaba atrapada en la amplitud de la representación. “Los mitos y las leyendas sobre el nacionalismo mexicano corresponden a un pasado que se canceló en lo básico”, escribía Carlos Monsiváis en 2001.³¹ La crisis de esta función ha dado paso a un desdoblamiento: de un lado, la emergencia o el nacimiento de una escritura multiversal que se disemina con la misma fuerza que le imprime la globalidad, ¿la traza de un intelectual global?; del otro, el intelectual anfibio, que es el testigo y el cronista de los avatares que siguen las franjas identitarias.³²

VIII

Tal vez el cambio mayor al que asistimos es el cambio de la idea de cambio. No hace mucho tiempo, todavía a principios de la década de 1980, política era un sinónimo de imaginar cómo una sociedad podía sustituir a otra para relevar los dilemas o las contradicciones que la asediaban. Es decir, era un sinónimo que podía abarcar, imaginariamente, la vida de un individuo y varias generaciones más. Los proyectos de vida podían ser concebidos como de mayor alcance que una vida individual. Ideas como las de desarrollo, crecimiento o evolución estaban estrechamente vinculadas con las de actualización, reforma o incluso revolución. Sin embargo, los proyectos de transformación duradera a largo plazo han desaparecido junto con las es-

³¹ Carlos Monsiváis, “México desde el 11 de septiembre”, *Fractal*, núm. 22, p. 15, 2001.

³² Maristella Svampa desarrolló recientemente el tema de la condición anfibia en *Cambio de época*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.

estructuras que hacían posible pensar en su viabilidad. Mucho antes de que los objetivos de esas transformaciones puedan ser asumidos por una parte de la sociedad como suyos, las condiciones que les dieron legitimidad habrán caducado o se habrán disuelto. Hoy la política debe responder a demandas que requieren, así sea simbólicamente, de gratificación inmediata y resultados palpables, a menos que quiera reducirse al catálogo de promesas que la ciudadanía entiende como parte de la retórica del campo electoral. Los resultados seguramente no serán los más deseados por quienes los impulsaron, y crearán las condiciones frente a las cuales es preciso rearmar el cuadro completo de los objetivos. Pero lo más improbable es que alguna estrategia social redunde en saldos y logros que sean más duraderos incluso que una vida individual.³³ Al menos, ésa fue la experiencia del siglo xx. Cualquier proyecto de vida individual se concibe hoy como una sucesión de posibles logros y derrotas (ninguna de ellas finales), en donde los éxitos de ayer pueden ser perfectamente los fracasos de mañana. Es decir, donde el cambio puede ser regresivo. Cada paso que sucede en la política crea un campo nuevo de riesgos e incertidumbres, cuya ponderación requiere frecuentemente de más esfuerzos que el cálculo del siguiente paso. Las viejas utopías, que permitían ligar al presente con el futuro en una visión orgánica que ofrecía soluciones narrativas y morales a una idea trascendente de la acción humana, han cedido su paso a una percepción singular. El antiguo horizonte de expectativas que definía las imágenes del futuro ha sido desplazado por un horizonte del temor: lo que predomina en él es el sentimiento del riesgo. El futuro, que es el discurso central de la política, pasó a ser dominado por una categoría que no hace mucho aparecía como un registro colateral: la incertidumbre. Las sombras del riesgo, que es la probabilidad de salir lastimado o afectado por alguna acción prevista o imprevista, ocupan el centro actual del porvenir. Un vasto catálogo de posibles calamidades y peligros inspirados tanto en las profecías científicas (el calentamiento global, la escasez del agua, las incertidumbres de la bioética, etcétera) como en el asedio de la memoria (las dictaduras del pasado, el exterminio y el genocidio, la glorificación pública de la violencia, entre

³³ Sobre la relación entre incertidumbre y política en América Latina, *cf.* Norbert Lechner, *Los patios interiores de la democracia*, FCE, México, 1997.

otras cosas) dominan actualmente la postulación de lo político. De ser un ejercicio que se proponía gestionar el desarrollo y el crecimiento, la igualdad y la equidad, la política ha devenido parte del riesgo, y su percepción pública es tan escéptica como lo es probablemente la percepción que tiene la sociedad política de ella.

IX

Pero no sólo el futuro ha cambiado de fisonomía. El pasado es hoy una entidad muy distinta a lo que era hace tan sólo dos décadas.

En nuestros días, el tiempo recién remontado, el pasado moderno de la modernidad, es una entidad que aparece, parafraseando a Henry Rousso, ya no como el territorio de un *continuum*, sino bajo el síndrome de la *extrañeza*: lo-que-dejó de ser y ya-no-será.³⁴ Un tiempo que se antoja no sólo relevado sino acaso relegado: la extrañeza con la que los rusos ven la Revolución rusa y los mexicanos la Revolución mexicana; la extrañeza del concepto de revolución que marcó las pasiones políticas del mundo moderno; el extrañamiento con el que los rusos escuchan las crónicas sobre el Gulag; la lejanía entre la China de Mao y la China del mercado y la bolsa de valores; la distancia abismal entre los utópicos de la década de 1960 y el miedo líquido de la primera década del siglo XXI. En el siglo XVI, Maquiavelo podía hablar tranquilamente sobre los discursos de Tito Livio como si ambos estuvieran conversando en una mesa. En el siglo XIX, para Friedrich Schlegel Roma era “la sublimación” de Grecia y ambas, relevadas, significaban a la “unidad de Occidente”. Hoy difícilmente logramos identificarnos con sucesos que ocurrieron hace tan sólo dos décadas. La referencia a la categoría de *voluntad* está impregnada de un halo de nostalgia, pues ésta correspondía a un deseo dotado de cierta duración, que perduraba a lo largo del tiempo y que no esperaba una gratificación inmediata. En la actualidad, la estructura del consumo material, afectivo y simbólico simplemente excluye este tipo de deseos: lo que no gratifica inmediatamente, lo que no produce satisfacción casi instantánea, es desplazado de la demanda.

³⁴ Henry Rousso, *The Vichy Syndrome: History and Memory in France since 1944*, Harvard University Press, Boston, 2007. (Tr. Arthur Goldenhammer).

Hay un doble extrañamiento. La relación entre el pasado y el presente, entre lo que ya-no-es y lo que está-por-ser ha sido redefinida por la circunstancia de que las condiciones que hacen posible la actuación y la representación cambian con mayor rapidez con la que esos actos y esas representaciones pueden convertirse en hábitos y miradas codificadas, en comportamientos rutinarios y semánticas cotidianas, en formas de la experiencia y, valga el silogismo, en objetivaciones de la voluntad. Me refiero en particular a los *actos de memoria*, que son el punto de partida de cualquier escritura de la historia. En la era de la Ilustración, quienes se ocupaban de registrar la historia de linajes, ciudades, reyes y reinos eran vistos como guardianes de la memoria pública. Los libros que escribían y compilaban llevaban el nombre de *memorias*. Memoria e historia eran, en cierta manera, sinónimos aproximados. En la segunda mitad del siglo xx acontece una separación que es metodológica, conceptual y, sobre todo, moral. Desde los juicios de Nüremberg, en que los nazis son llevados al banquillo de los acusados, los juicios de la memoria empiezan gradualmente a sustituir al viejo tribunal de la historia. O si se quiere: el tribunal de la historia ya no se deja en manos del vago (y siempre inasible) espíritu del tiempo (*Zeitgeist*), sino que se pone en escena en una corte con jueces, fiscales, abogados, acusados, acusadores y sentencias. En el siglo xix quienes perdían una guerra eran fusilados u obligados a trabajos forzados. Hoy se les consigna a un fiscal, y se enjuicia legalmente a los derrotados. La historia ha devenido de tiempo más corto que la vida media de un individuo. El pasado *asedia*, como dice correctamente Rousso, a quienes, desde la perspectiva del nuevo y súbito régimen, se ven envueltos repentinamente en un “cambio de valores políticos”.³⁵ En México, ese asedio lo viven los victimarios del 68. Y lo más predecible en el siglo xx fue que a un solo individuo le tocara vivir cuatro o cinco cambios radicales de valores políticos; es decir, que le tocara vivir —o mejor dicho: sobrevivir— varios pasados inconexos entre sí. El pasado, es decir, la postulación del pasado, se mueve así entre imágenes que, por un lado, nos asedian y, por el otro, nos resultan en principio extrañas.

Pero el fenómeno es más complejo aún. El mantra “hacer historia” se ha transformado en una mercancía altamente codiciada en el mercado del in-

³⁵ *Idem*.

tercambio simbólico. Las fábricas de espectáculo historian a los vivos; escriben (en ediciones multitudinarias), filman, fotografían su historia. El presente, entendido como el ahora, se ha convertido en el territorio principal de la escritura de la historia. Y la historia del tiempo presente es por lo visto algo más que una moda. La historización de lo inmediato, la historización incluso del instante, la *fast history*, la historia instantánea, proceso que François Hartog ha estudiado en *Regímenes de historicidad*,³⁶ convierte a la actualidad en un pasado súbito. Así que, como en “El otro”, el cuento de Borges,³⁷ hemos llegado a una condición que los antiguos atribuían exclusivamente a los dioses, y que es la capacidad de vivir simultáneamente en el pasado, el presente y el futuro. El desasosiego producido por esta nueva intratemporalidad es de proporciones todavía indiscernibles.

Hay una célebre novela de José Emilio Pacheco, *Las batallas en el desierto*,³⁸ en el que avizora con antelación este sentimiento. A principios de la década de 1960 (¿o finales de la de 1950?) —hacia la sexta década del siglo xx, dirían los historiadores—, Carlitos, el personaje central, regresa después de varios años a la colonia Roma. La sensación es la de una disolvencia, un *fade out*. El pasado se ha esfumado. “Demolieron la escuela, demolieron el edificio de Mariana, demolieron mi casa, demolieron la colonia Roma. Se acabó esa ciudad”. La escena, a la que cada estudiante de primero de secundaria tendrá acceso en su clase de literatura (cuarenta reediciones del texto avalan esta conjetura), es de por sí memorable: Carlitos regresa a buscar a Mariana, la mamá de Jim, de la que se enamoró cuando estaban en la primaria. Rosales, el buscapleitos de la escuela, su “coco”, le informa que ella se ha suicidado. Carlitos se niega a creerle. Horrorizado llega hasta el edificio de la calle de Tabasco donde vivían ambos, Jim y su madre. A la entrada, lo sorprende un dejo de intimidad. Pero es inútil. Pregunta al nuevo portero y a los nuevos inquilinos. Nadie sabe nada de ellos; nadie los recuerda, ni siquiera recuerdan haberlos visto. Como si no hubieran existido, como si todo hubiera sido una escenografía. Carlitos llora, se entristece. Al final se encoge

³⁶ François Hartog, *Regímenes de historicidad*, tr. Norma Durán y Pablo Avilés, Universidad Iberoamericana, México, 2007, pp. 130-147.

³⁷ Jorge Luis Borges, “El otro”, *Obras completas*, Tomo 3, Emecé Editores, Buenos Aires, 2005.

³⁸ José Emilio Pacheco, *Las batallas en el desierto*, Era, México, 2007.

de hombros. “No hay memoria [...] Y a quién le importa: de ese horror quién puede tener nostalgia. Todo pasó como pasan los discos en la sinfonola”.³⁹

“El pasado —data Pacheco recogiendo en el epígrafe una cita de L.P. Hartley— es un país extranjero. Ahí la gente hace otras cosas”.⁴⁰ Pero este sentimiento sólo es un estadio previo; todavía encierra la promesa de una identidad. Un país extranjero es al fin y al cabo un país, el otro *ahí*. Para Carlitos, en cambio, el pasado ha devenido un sitio muy distinto: un país deshabitado o desmantelado, una suerte de paisaje lunar, una atopía. No la otredad sino la oquedad. El sin-lugar.

El reino de *Las batallas en el desierto* es el tiempo. El texto fue redactado hacia finales de la década de 1970. El registro de la distancia entre lo-que-ha-sido y lo-que-ya-no-es comparte con la literatura de esos años, nuestros años, ya no el espíritu que alguna vez se definió abrumadoramente como *melancolía*, sino una experiencia radicalmente distinta que hasta la fecha no logramos enunciar. Como en “El otro” de Borges o en “Casa tomada” de Cortázar, la vida de un individuo se halla fragmentada no tanto por la imposibilidad de conectar las rupturas y las discontinuidades de los rostros, los sitios y las vivencias que separan una época de otra, sino por la imposibilidad de pensar esas rupturas. En “El otro” el pasado aparece no como una tierra baldía, sino como una tierra de nadie, no como un tiempo perdido sino como un tiempo extraviado. Eliot y Proust estaban convencidos de que la escritura podía efectivamente restituir algo del objeto perdido, dar al pasado un efecto de sintonía con el presente, presentificar lo-que-había-dejado-de-ser, como lo ha sugerido recientemente Hans Ulrich Gumbrecht en *Producción de presencia*.⁴¹ Borges y Cortázar han renunciado por completo a este cometido. Su idea de la epifanía entre el pasado y el lector obviamente era distinta.

La impresión que deja una parte importante de la literatura del fin de siglo es que las condiciones que hacen posible los actos de memoria cambian con tal radicalidad, con tal impredecibilidad, que hacen virtualmente

³⁹ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 8. Se refiere a las frases: “*The past is a foreign country. They do things differently there*”, de Hartley.

⁴¹ Hans Ulrich Gumbrecht, *Producción de presencia*, Universidad Iberoamericana, México, 2005, pp. 99-136.

imposible relacionar las estaciones de una vida con experiencias como las que pretendían describir palabras como conexión o duración, palabras que aludían inevitablemente a un tipo de *continuum*. Antes que nuestras filia-ciones con el pasado se transformen en hábitos o en rutinas, en identidades, antes que sus representaciones se establezcan como miradas predecibles, codificables y compartibles, las premisas que las hacen factibles segura-mente habrán de mutar o desaparecer. Los recuerdos, que sólo adquieren sentido en calidad de memoria, memoria narrable, serán sustituidos con toda probabilidad por nuevos recuerdos que desplazarán a los ya fijados como momentos fechables de la memoria. Hay una suerte de duelo por la saturación del duelo.

Sin embargo, esta predecible demolición cíclica del orden temporal, le-jos de introyectarse como un trauma o una decadencia, forma ya parte de las pérdidas calculadas de una vida. No se les llama caídas, sino recaídas; y les espera simplemente una terapéutica o un dislocamiento de la propia historia. Más que como un final del juego, aparecen sencillamente como puntos y aparte de una línea del tiempo que de alguna manera se sabe in-conexa. Carlitos no se desmorona frente al *fade out* de su pasado. Puede dar el siguiente paso sin demasiado esfuerzo. Finalmente: “de ese horror quién puede tener nostalgia”.