



Latin American Studies Center

The University of Maryland, College Park

Intelectuales y artistas en la sociedad civil argentina en el fin de siglo

Graciela Montaldo

1999

Working Paper No. 4

Graciela Montaldo (Argentina). Enseña en la Universidad Simón Bolívar, Caracas. Se doctoró en la Universidad de Buenos Aires y se ha especializado en temas de literatura y cultura latinoamericana de los siglos XIX y XX. Modernismo y modernidad, ficciones y espacios, intelectuales y esfera pública, problemas de transculturación, son algunos de los temas que ha trabajado. Ha publicado artículos en las principales revistas especializadas y es autora de *De pronto el campo* (1993), *La sensibilidad amenazada* (1994), *Teoría crítica, teoría cultural* (1998), y coautora de *Yrigoyen entre Borges y Arlt* (1989), *Esplendores y miserias del siglo XIX* (1995) y *The Argentina Reader* (en prensa). Prepara actualmente un libro sobre territorialidad y cultura.

Graciela Montaldo

**Intelectuales y artistas en la sociedad civil
argentina en el fin de siglo**

1999

**Latin American Studies Center
University of Maryland, College Park**

LATIN AMERICAN STUDIES CENTER

Working Papers

- No. 1* **Adolfo Gilly**
“Por una utopía cruel dejamos nuestras casas” (*Rue Descartes*)
- No. 2* **Raúl Vallejo**
“Crónica mestiza del nuevo Pachakutik”
(Ecuador: del levantamiento indígena de 1990 al
Ministerio Étnico de 1996)
- No. 3* **Jessica Chapin**
“Crossing Stories: Reflections from the U.S.-Mexico
Border Bridge”
- No. 4* **Graciela Montaldo**
“Intelectuales y artistas en la sociedad argentina en el
fin de siglo”

Agradecimientos

El siguiente trabajo fue hecho en el marco de una beca del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Maryland durante el semestre de otoño de 1998.

Quiero agradecer a los profesores y estudiantes del Departamento de Español y Portugués, y a Saúl Sosnowski, su director, la posibilidad de pensar y discutir estas ideas entre ellos.

LATIN AMERICAN STUDIES CENTER
Working Paper No. 4

LASC Executive Committee

Roger Betancourt
Herman Daly
James Dietz
Roberto P. Korzeniewicz
Carol Robertson
Daryle Williams
Saúl Sosnowski (Director)

Series Editor: Tamara Riquelme-Manzoni

Copyright © 1999 by Graciela Montaldo

Latin American Studies Center
University of Maryland, College Park
4205 Jiménez Hall
College Park, MD 20742

www.inform.umd.edu/LAS/
al68@umail.umd.edu

Intelectuales y artistas en la sociedad civil argentina en el fin de siglo

Primera parte: una teoría para el fin de una estirpe

Intelectuales y fin de siglo

Muy probablemente, la categoría de los intelectuales y su función en la sociedad civil fue uno de los temas más estudiados a partir de los años 60 en la cultura argentina y rioplatense. Angel Rama, en *La ciudad letrada*, le dio una dimensión subcontinental y trató de definir los problemas que implicaba y el papel central que estos sujetos habían tenido desde la Colonia hasta las últimas modernizaciones. Sobre este trabajo fundador se asientan muchos otros. La relación implícita en todos ellos (cultura/política) acabó diseñando, en la mayoría, el eje desde el cual se iba a entender el vasto campo de los agentes y las instituciones culturales.

Mi propuesta es revisar las transformaciones de la práctica intelectual para intentar definir algunas identidades culturales nuevas, nuevos marcos de producción en el cambio de siglo y las interacciones de la práctica intelectual dentro de la sociedad civil en la Argentina de los años 90, partiendo de la perspectiva crítica de los intelectuales de los años 60. Me interesaría definir un campo de problemas desde el cual, además, visualizar estas cuestiones en otros países de América Latina.

La aparición de un conjunto de trabajos recientes escritos por intelectuales formados en los años 60, que dan cuenta de una suerte de balance personal, generacional e intelectual, parece ser un importante indicador de la clausura de una identidad consolidada a lo largo de la modernidad. Me refiero, concretamente, a la reedición –con modificaciones– del clásico *Literatura argentina y realidad política* de David Viñas, a las entrevistas y ensayos sobre la Argentina populista de Ernesto Laclau (*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*); a las argumentaciones de Guillermo O'Donnell sobre su participación en los gobiernos desarrollistas, así como a los varios y fragmentarios textos de Horacio González en la revista *El ojo mocho* o el crítico libro de Carlos Correas, *La operación Massotta*; los escritos entre autobiográficos y ficcionales de Tununa Mercado, *En estado de memoria* y *La Madriguera*, e incluso las últimas intervenciones de Ricardo Piglia. Tengo que hacer, sin duda, una nota sobre el *corpus*. Estoy tomando

textos que pertenecen a géneros muy diferentes (teoría política, entrevistas, testimonios, ensayos, ficción), que no necesariamente dialogan entre sí, que hablan desde distintos espacios institucionales y que lo hacen interpelando a diversos públicos. La elección obedece a un intento de armar un problema de varias caras, que no me proporcione una respuesta homogénea; que, además, me permita reconstruir la historia de un problema en los diferentes lugares de su aparición, menos para sacar conclusiones que para reorganizar experiencias. Descarto, también, todo nivel de “representatividad”, dado que la representatividad (de los sujetos, de los discursos) lejos de ser natural, se construye y quisiera rearmar algunas formas ya canónicas del *corpus* del “intelectual” y los ensayos más autorreferenciales. Asimismo, tengo que hacer una aclaración sobre el recorte de los intelectuales con que trabajo: tomo a quienes forman parte de una suerte de élite cultural, vinculados estrechamente a la política pero que han tomado la práctica intelectual como medio de intervenir políticamente; me refiero a los que, formados en los años 60, en el exilio o en la Argentina, han reflexionado teórica y concretamente sobre problemas de la política y la cultura argentina y han hecho su “obra” sobre esos presupuestos. Creo que forman parte de una estirpe de intelectuales en la Argentina que está llegando a su fin. También en este caso la lista podría extenderse y los criterios ampliarse: me interesa trabajar con este *corpus*, sin embargo, porque encuentro las claves de un problema sobre el cual no creo que se haya trabajado lo suficiente y porque en su “desviación” del canon quizás ilumine zonas diferentes del problema.

¿De qué hablan esos textos que tratan de pensar el lugar que ciertos sujetos —en tanto intelectuales— tuvieron en la política? Desde el ensayo, la crítica, la Academia, la ficción, estos textos parecen hablar, en gran medida, de una historia personal unida mitológicamente a la historia intelectual y política del país. Desde el exilio, las migraciones, la fundación de instituciones culturales alternativas, muchos de estos intelectuales revisan las formas de una práctica que ha cambiado radicalmente y que cuestiona los modos históricos de intervención en la esfera pública. Intentaré comprender qué miradas construyen sobre el pasado (en la cultura y en la política) y las reacciones frente a las nuevas identidades (desterritorialización, postmodernidad). Para ello, el valor de sus voces en la esfera pública y en la reconstrucción de la democracia en la Argentina será un eje fundamental del trabajo. Simultáneamente, en la cultura globalizada del fin del siglo XX, las nuevas prácticas culturales han perdido sus localizaciones pero no han abandonado completamente los marcos de producción nacionales, de aquí que los sujetos, prácticas y textos que trabajaré, creados en la intermediación del espacio cultural global, estarán mirando hacia espacios de interlo-

cución diferentes. Entre el exilio y la nación, muchos de sus discursos se rearmen.

Intentaré, en una segunda etapa, registrar las nuevas identidades intelectuales de nuestro fin de siglo en la Argentina. Partiendo de la hipótesis de que con la generación de los 60 se clausura la figura del intelectual moderno, del "clerc" tradicional, hoy podemos visualizar cómo con los cambios socioculturales de las últimas décadas esa identidad se fragmenta y pluraliza. El propósito es estudiar las formas emergentes y las transformaciones de la clase intelectual.

Focalizaré la investigación, dentro de la globalización de las prácticas culturales, en los textos mencionados porque encuentro en ellos una suerte de balance intelectual/personal que los vuelve doblemente problemáticos: como formalizaciones autobiográficas que cuestionan el propio lugar en la esfera pública, como reflexión teórica que intenta deslindar las transformaciones de la identidad intelectual, así como la de la práctica política en los años 90 en la Argentina.

A partir de los nuevos trabajos sobre Cultura, Estado, Intelectuales y Esfera Pública que implican una deuda y revisión de los escritos de Raymond Williams, así como de las propias trayectorias intelectuales de cada uno, me interesa estudiar las formas en que esas identidades se fueron dando en el campo cultural argentino, que tiene ciertas características peculiares.

Primer problema: intelectuales, estado, poder

Pero aún antes de llegar a fines del siglo XX, quisiera detenerme en otro problema general. El problema de la globalización de la cultura contemporánea ha hecho que muchos intelectuales y académicos revisen los conceptos de transculturación, hibridación y heterogeneidad¹ para pensar ciertos aspectos de la cultura latinoamericana desde la Conquista hasta las producciones más contemporáneas. Trabajando sobre procesos de transculturación en el siglo XIX, más precisamente durante la Independencia, se me hicieron más o menos claros los vínculos establecidos muy tempranamente en el Río de la Plata entre cultura, literatura y nación. No hablo de los conceptos abstractos que estas categorías designan sino, por el contrario, de la movilidad y la operatividad, que tuvieron para las élites letradas del siglo XIX. Pensar en la transculturación es tener que definir, necesariamente, el

¹ Básicamente a través de los trabajos muy conocidos de Fernando Ortiz, Angel Rama, Antonio Cornejo Polar y Néstor García Canclini.

lugar de los intelectuales, de los profesionales en la vida cultural de una comunidad. El siglo XIX muestra en América Latina un amplio conjunto de estrategias que implican las progresivas *modernización, nacionalización y democratización* de las prácticas políticas y culturales. Los letrados tuvieron un papel central en el proceso de conformar y difundir estas estrategias, especialmente en lo que se refiere a fijar los límites de los sectores a modernizar, los contenidos de la nacionalización y los usos discrecionales de la democratización. Las formas que podríamos llamar “transculturadoras” fueron ejercidas por la alianza del poder militar y político con el letrado; desde ella se legitimaron los ingresos vigilados de las diferencias. Como gran parte de los trabajos sobre historia intelectual terminan señalando, casi todos los sentidos de la práctica intelectual implicarán definir la tarea de analizar, comprender y representar la experiencia de “los otros”,² porque los intelectuales “representan” en la esfera cultural, con su discurso, los reclamos, deseos y expectativas de quienes no tienen acceso a ella. Como lo señaló Angel Rama,³ no se trató sólo de un papel mediador, se trató de constituirse en la voz del otro. Esto supone un lugar de enunciación que debe ser legitimado y una delegación —a la manera política— del mandato de los otros. De ahí el vínculo de los intelectuales con el Estado y la política; ellos también “representan”, en un plano diferente, a los otros, sólo que su poder en tanto representantes les viene dado por la posesión de un saber que ellos mismos controlan. De allí el carácter elitista (por autolegitimado) de toda práctica intelectual, desde su origen.

Si bien este esquema puede no funcionar igual para toda América Latina, al menos sí funciona para el Río de la Plata. Aparentemente, ya desde la Independencia los letrados criollos tramaron un tipo de relación con el poder que les restringió el acceso a la autonomía de lo político. Esta marca de origen define casi todos los momentos de modernización intelectual en la Argentina y se vincula a la temprana aparición de Juan Manuel de Rosas como figura que polariza la política. Rosas implementa en las décadas del 30-40 del siglo XIX una política caudillista desde el Estado. Su populismo y su negativa a “europeizar” el país crearon un homogéneo bloque de letrados —con pocas fisuras internas— en su contra, autodenominados “los proscritos”, que en los primeros años de su gobierno debieron exilarse en los países vecinos (fundamentalmente en Uruguay y Chile). Nación y exilio

² Bruce Robbins, *Secular Vocations. Intellectuals, Professionalism, Culture*, Londres/New York, Verso, 1993.

³ Angel Rama, *La ciudad letrada*, Montevideo, Fundación Internacional Angel Rama, 1984.

se dan juntos en esta primera generación de letrados argentinos que deben pensar “la patria” en ausencia, como bien deseable y, fundamentalmente, sin pueblo. A diferencia del exilio durante las luchas de Independencia, el exilio de los argentinos durante el periodo de organización nacional confronta diferentes proyectos de nación y diferentes perspectivas sobre los tipos de alianzas que las élites necesitan hacer para gobernar la república cuando el enemigo está adentro. Rosas es el máximo punto de confrontación porque cuestiona el modelo letrado y las tradicionales alianzas de ese sector con los grupos de élite, militares y comerciantes. La alianza que Rosas pone en escena es con los gauchos iletrados y los miembros de las “clases peligrosas” de la sociedad postcolonial que se enfrentan abiertamente, por el sistema autoritario del caudillo, a las élites ilustradas (esto son *Amalia* y “El Matadero”). El *pueblo*, sujeto idealizado de los intelectuales románticos, es sustraído tempranamente del discurso de los argentinos por obra del caudillo populista. El “fenómeno Rosas” (mezcla de héroe romántico, caudillo criollo y gaucho nómada) es la forma del poder en contra del cual se diseña la élite que ha buscado, antes del exilio, formas de compartir la autoridad entre los diferentes grupos de poder, con exclusión de las “clases peligrosas”.⁴ Rosas (como lo hará Perón un siglo después) impide que logre consumarse, de manera natural, una de las principales funciones del intelectual, la representación, porque la alianza con los que “no pueden representarse a sí mismos” ha sido interceptada por el caudillo, con quien el vínculo se asienta —simbólicamente— en la mutua identificación.

La nación, sin pueblo, será la instancia mediante la cual se trate de dar consistencia a una práctica que, ya en su origen y en varios tramos de su historia, sufre un espejismo: la escritura desde el exilio. El nacionalismo cultural se busca, incluso, en esos momentos en que los contornos del país son aún muy inciertos. No sólo a causa de las guerras interprovinciales entre facciones de criollos que promueven las autonomías de sus estados, sino también porque aún no se han estabilizado las fronteras internas: los indios todavía no han perdido una gran cantidad del territorio que el Estado argentino, cada vez con más violencia, irá controlando bajo su soberanía. Para la élite, la barbarie del indio y la barbarie del vulgo rosista forman los núcleos privilegiados de la producción de esa literatura nacional que se constituirá

⁴ Pienso en los argumentos de Zygmunt Bauman en *Legislators and Interpreters* (Ithaca, Cornell University Press, 1987) en su problematización del intelectual moderno como espacio de producción de la verdad.

como tal con la exclusión de ambos grupos del pacto político (pero no de la representación estética). La primera modernización encuentra obstáculos en Rosas (miembro de la clase terrateniente) y establece un pacto de intercambio más problemático con las culturas centrales.⁵ No será posible la “europeización” más o menos negociada; los letrados deberán tener un reconocimiento de la diferencia. Paradójicamente, la “barbarie” rosista produce los contenidos de la nación europeizante de la élite letrada que debe convivir siempre con su pre-modernidad como problema (pero no en los términos armónicos que plantea Rama para los casos de transculturación en el siglo XX, sino a través de la *violencia* hacia el otro).

Los estudios sobre cultura y Estado en Europa⁶ destacan la aparición simultánea, desde fines del siglo XVIII, de las teorías sobre el Estado y la Cultura articuladas en intelectuales como Jean Jacques Rousseau, Fredrich Schiller, Mathew Arnold y Samuel T. Coleridge. En todos los casos se hace visible la necesidad de los intelectuales, en tanto sujetos estructuralmente ligados al Estado, de establecer la educación como un modo de incorporar a los sujetos a la ciudadanía. El libro de Lloyd y Thomas problematiza precisamente la idea de que a comienzos de la modernización toda la sociedad aspirase a la educación. La autonomía de las esferas sólo parece ser un deseo del Estado, que de este modo puede construir la hegemonía requerida por la política de la burguesía como parte de su pacto político moderno. De ahí que toda teoría sobre los intelectuales requiera una teoría sobre el Estado. Mi propuesta intentará visualizar las relaciones entre ambas fuerzas y seguiré las teorías sobre el Estado de dos intelectuales argentinos que han pensado precisamente esas relaciones: Guillermo O'Donnell y Ernesto Laclau.⁷ En la Argentina y en América Latina esta aspiración está, muy probablemente, entre los principales presupuestos de las élites pero, en la práctica, funcionó y funciona de manera muy diferente.

La autonomía, aspiración de la intelectualidad moderna, nunca se logró ejercer de manera acabada, ni siquiera en el plano imaginario, porque las tensiones de los Estados nacionales se desplegaron siempre en el seno de la

⁵ Como lo señaló David Viñas en *Literatura argentina y realidad política* a principios de los 60.

⁶ Pienso particularmente en un libro reciente que expone de forma crítica gran parte de la historia de esta relación: David Lloyd y Paul Thomas, *Culture and the State*, New York, Routledge, 1998.

⁷ Guillermo O'Donnell, *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*, Buenos Aires, Paidós, 1997; y Ernesto Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

sociedad civil e hicieron de ella su escenario privilegiado. Esto no evitó que muchos de los letrados e intelectuales funcionaran como si la autonomía realmente existiese. Ese es el presupuesto de la generación del 37, para quien “el fenómeno Rosas” no es sino un escollo a sortear en el camino hacia la modernización, y no un elemento estructural de la política americana (y los proyectos intelectuales, de Sarmiento a Alberdi, proporcionan el remedio al mal de los caudillos, entendidos, precisamente, como escollos en el avance del progreso; algo similar pasará más adelante con Perón). Lo que estos intelectuales también dan por supuesto es que la autonomía es una condición “natural” de la esfera pública moderna, no una construcción de la clase intelectual. De ahí muchos de los equívocos que signan su camino, especialmente en países como la Argentina donde el mito de país europeizable —o abiertamente europeo— se impuso muy rápido, precisamente como programa de sus élites político-culturales. De ahí también que tempranamente los intelectuales se separaran “en teoría” de la práctica política y se vieran como voces autorizadas a proponer las mejores formas de construir el Estado; pero el Estado no los reconoció tampoco como portadores de la verdad cultural de la nación.

No se trata solamente del “fenómeno Rosas” como una desdichada excepción de la historia. Más bien es al contrario; los mismos intelectuales tratan de trazar la regularidad de una historia de desencuentros con el poder cuando el peronismo aparece en la escena política en los años 40 y reaparece en los 70. El populismo habla en términos nacionales por lo cual lo que media la relación entre los intelectuales y el Estado es la Nación. Es en su nombre que, en realidad, se constituyen las identidades políticas y culturales y es lo que se disputan intelectuales y Estado en sus periodos de enfrentamiento o solidaridad. No son sólo los contenidos de la nación los que están en juego sino, especialmente, el tema de quién puede hablar en la escena pública lo que se está jugando con la constitución de un imaginario nacional que constantemente está variando sus términos, su historia y las relaciones entre sus miembros.

Segundo problema: la letra como diferencia

Quisiera, para introducir este tema, retomar una pregunta que tuvo un peso decisivo en el *fin-de-siècle* y que interpelaba a los intelectuales y artistas latinoamericanos más allá de sus términos explícitos, precisamente en los términos en los que me interesa revisar hoy los cambios de identidades culturales en la Argentina de nuestro fin de siglo. La pregunta que circulaba con insistencia a fines del siglo pasado era si la poesía —la estética— estaba destinada a desaparecer. Leída hoy, en el contexto de nuestro

fin de siglo, la pregunta tiene un no sé qué de ingenuo pero también tiene para nosotros/as ecos de una ansiedad similar a la de los poetas modernistas. La ansiedad que tiene por objeto un conjunto de pérdidas de la comunidad letrada: falta de especificidad de los objetos de estudio y, por tanto, de la propia práctica intelectual; pérdida del prestigio de la letra escrita frente a la cultura audiovisual; amenaza a la institución estética por la estética de los medios y de la industria cultural; globalización económica que reviste al mercado de una autoridad casi plena para legislar cualquier tipo de producción, incluso la literaria; reacomodamiento de identidades y fronteras entre los discursos y prácticas; profesionalización de los intelectuales, inserción cada vez mayor en las instituciones y lento abandono de su intervención crítica. La pregunta del *fin-de-siècle*, entonces, habla de un cierre; creo que también nuestra época asiste a la clausura, cierre y transformación de algunas prácticas.

La amenaza a la fortaleza letrada que la modernización, el crecimiento de la industria cultural, el periodismo, la creciente alfabetización, estaban trayendo a América Latina en el *fin-de-siècle*, altera el vínculo de los escritores con la "poesía", con la estética, con la escritura en general, junto con los alcances de su discurso y con su propia identidad. La pregunta por la desaparición de la forma poética, como sucede generalmente con este tipo de preguntas, es retrospectiva, es decir, puede formularse en la esfera pública cuando aquello por lo que se pregunta ya ha acontecido. Incluso hoy, con la avalancha de nuevas tecnologías, con el decrecimiento de la lectura y con la preeminencia del mercado en las políticas culturales, la pregunta por el cambio o la desaparición de la práctica literaria e intelectual ya ha sido formulada más de una vez (e incluso tiene múltiples respuestas); asimismo, los intelectuales y artistas están puestos en cuestión desde hace tiempo (basta ver la lista de bibliografía reciente sobre el tema —el fuerte discurso anti-intelectual recorre el mundo, pero particularmente Estados Unidos— para tener una dimensión del problema). La pregunta por el fin de las formas estéticas tiene que ver, entonces, con los contextos de *circulación* y *consumo* de la letra escrita. Rubén Darío responde esta pregunta con un rotundo "no" y lo hace, además, escribiendo más poesía y haciendo de ella un nuevo culto, socialmente difundido. Es interesante recordar ese contexto —y también referirlo al presente—, porque Darío tiene muy en cuenta un riesgo que corre la poesía aún peor que el de la desaparición: convertirse en pieza de museo, marginada al lugar de lo ilegible, como práctica de una secta de decrépitos condenados a declamar en el desierto. Creo que en este punto está la gran apuesta personal de Darío que se explicita en *Azul...* Su respuesta, frente a los desafíos que tempranamente detecta como provo-

caciones de la industria cultural, es negociar con ellos. Mi regreso al *fin-de-siècle* no tiene un afán comparatista ni una finalidad de “aprender” una lección histórica. Más bien creo que hay ciertas preguntas que, por detectar síntomas centrales de la práctica cultural, se reescriben; ver las respuestas posibles puede sugerirnos estrategias para pensar el presente.⁸

El *fin-de-siècle* también es un momento de globalización de la cultura y de profesionalización de la práctica intelectual y, al igual que ahora, en el fin de siglo pasado las identidades también estaban bajo amenaza de ser disueltas en un nuevo ordenamiento. Es interesante entonces revisar la respuesta que da Darío a la desaparición de la literatura (que podríamos traducir a términos contemporáneos como la recodificación de lo estético y de los saberes que tienen que ver con la tradición intelectual, letrada, humanística o crítica). La respuesta emblemática (dispersa desde *Azul...*) la encuentro en 1905, en el prólogo de *Cantos de vida y esperanza* donde Darío declara:

En cuanto al verso libre moderno (...), ¿no es verdaderamente singular que en esta tierra de Quevedos y Góngoras los únicos innovadores del instrumento lírico, los únicos libertadores del ritmo, hayan sido los poetas del *Madrid Cómico* y los libretistas del género chico? (...) Hago esta advertencia porque la forma es lo que primeramente toca a las muchedumbres. Yo no soy un poeta para las muchedumbres. Pero sé que indefectiblemente tengo que ir a ellas.⁹

Hay aquí una certeza sobre la irrupción de lo popular en el seno mismo de la cultura letrada que Darío percibe como una suerte de fatalidad, pero lejos de rechazarla, intenta aprender de ella. Darío ve la novedad en el uso estético de la lengua escrita en los libretistas de zarzuelas y en los cronistas de periódicos, y promueve la entrada de cambios paralelos en la poesía culta. Lo que él también parece saber, sin decirlo, es que la literatura no sobrevivirá intacta a lo que Benjamin llamó la época de su reproductibilidad técnica, sin incorporar parte de los cambios y el horizonte cultural de expectativas de su época, aunque impliquen una transformación radical de lo que

⁸ Al respecto es interesante la propuesta de Josefina Ludmer en “El coloquio de Yale: máquinas de leer ‘Fin de Siglo’” (Ludmer, ed., *Las culturas de fin de siglo en América Latina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1994), quien lee los dos fines de siglo (XIX y XX) como síntomas y mapeado de problemas, como máquinas de cuestionar la cultura latinoamericana en su inserción en el mundo.

⁹ Rubén Darío, *Poesías*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985, p. 243.

se consideraba literatura.¹⁰ No le temió a ese desafío y exitosamente creó un nuevo modelo estético-literario.

Quisiera recodar otra cita, esta vez de Evar Méndez –poeta de inicios modernistas– que escribe en la revista más importante de la vanguardia argentina, en 1924 (año definitivo en la canonización popular del modernismo), una suerte de confesión ante Darío, un balance de lo que ha pasado con su literatura: “Padeces ahora por el envilecimiento de ‘Era un aire suave’, de tu ‘Palimpsesto’, de tu ‘Coloquio de los Centauros’, de todos los poemas de tu libro delicioso y predilecto, que las Milonguitas del barrio de Boedo y Chiclana, los malevos y los verduleros de las pringosas ‘pizzerías’ locales recitarán...”¹¹ Méndez está hablándole, en realidad, a los artistas e intelectuales no de una amenaza sino de un hecho consumado. Padecimiento, vulgaridad, miseria, son términos que muy probablemente hablan por la boca de Evar Méndez de la constatación que los poetas sienten ante un “vulgo” que ha empezado a ocupar espacios pertenecientes en antaño sólo a los letrados. Esas muchedumbres han comenzado a leer, tienen contactos con la poesía a través de prácticas como la canción popular y las recitaciones; sus marcas más molestas se escuchaban cotidiana y callejeramente en Buenos Aires en las letras de tango y no faltará mucho para que el bolero termine de difundir la “hermética” estética modernista. El hecho de que muchos varones en América Latina se sigan llamando Rubén Darío pertenece probablemente al mismo tipo de fenómeno: la difusión, a través de la lengua, de un conjunto de verosímiles poéticos y de gustos estéticos, en un público ampliado que no tiene las destrezas de los intelectuales pero que a través de la publicidad, el lenguaje de la moda, los cosméticos, etc., ha comenzado a tomar contacto con una versión esteticista de la vida cotidiana. Darío incorporó la nueva difusión del gusto al centro de su estética y por ello sí es un poeta para muchedumbres, porque fue hacia ellas.

Tercer problema: mezclar las diferencias

Precisamente, un siglo después de los textos de la generación del 37, Jorge Luis Borges también buscará en la Argentina estrategias para nacionalizar (a través de los tonos de la lengua coloquial, de la mitología de lo criollo y del territorio) las formas de la modernización vanguardista de los años 20 y 30, y de los géneros (como el policial y el “comic”) de la flore-

¹⁰ Walter Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, *Discursos interrumpidos*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

¹¹ Evar Méndez, “Rubén Darío, poeta plebeyo”, *Martín Fierro* 1 (marzo 1924).

ciente industria cultural. Cuando hablo de las estrategias de nacionalización de Borges me refiero a la definición que ha dado —con un lenguaje muy de los 60— Antonio Candido: “Una etapa fundamental en la superación de la dependencia es la capacidad de producir obras de primer rango, influidas, no por modelos extranjeros, sino por ejemplos nacionales anteriores”.¹² Borges hará de este presupuesto la base de la producción de sus primeros textos, al menos hasta los años 40, cuando comienza a escribir sus “clásicos”, pero no al “cambiar” extranjero por nacional sino al igualar ambas tradiciones en función de una textualidad nueva. Lo particular de su posición, sin embargo, hay que buscarlo también en las firmes relaciones que Borges establece con la industria cultural de Buenos Aires de los años 20 y 30.

El estudio de los medios donde Borges publica sus primeros textos (desde las editoriales semi-piratas y poco prestigiosas, como Tor, hasta el gran medio periodístico moderno de la cultura urbana, *Crítica*) describe espacios no de pares sino de un público extendido, con diversidad de formaciones culturales.¹³ Se sabe que para 1935 Borges ya era un escritor reconocido; en esos años su obra es el lugar de cruce de públicos diferentes, que no se encuentran en otras escrituras. La voluntad de “traducción” del Borges de esa época es muy fuerte y tiene que ver no tanto con los contenidos de las traducciones sino, por el contrario, con las formas de establecer las relaciones con las diferencias (de la cultura nacional con las culturas extranjeras, de la cultura letrada con la cultura extendida de los medios).

Estas estrategias se desarrollan ampliamente en la industria cultural argentina de entonces (donde se está discutiendo la ley del libro, se están publicando una gran cantidad de traducciones, donde *Crítica* está modernizando el periodismo y las publicaciones de revistas es de las más altas del subcontinente) y se observan especialmente en el particular fenómeno que representó “La revista Multicolor de los Sábados”, dirigida por Borges y Ulises Petit de Murat (donde Borges publicó, entre otros muchos textos, los relatos de *Historia universal de la infamia*). Este suplemento es, como lo señala Louis, “moins le résultat d’une inspiration géniale que la conséquence du besoin de créer une nouvelle situation de réception pour une série de tendances et de caractéristiques qui existaient déjà dans le journal” (104).

¹² Antonio Candido, “Literatura y Subdesarrollo” en Saúl Sosnowski (comp.), *Lectura crítica de la literatura americana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1997, vol. I, p. 51.

¹³ Ver al respecto el sugerente libro de Annick Louis, *Jorge Luis Borges: Oeuvre et manoeuvres*, Paris, L’Harmattan, 1997.

De acuerdo con esta perspectiva, el trabajo de Borges en esa época tiene que ver con la producción de un nuevo tipo de ficción, completamente funcional al nuevo discurso de los medios y que se articulará posteriormente a sus relatos clásicos. Los cuentos, poemas y breves notas bibliográficas tienen, entre sí, igual valor: eran leídos en los mismos medios y por un público extendido y diverso. De este modo, sus textos serían un tipo de escritura pensada como práctica de interlocución social, pues interpelaban a un público amplio.

Por ello creo que Borges antes de los 50 tuvo un papel central en la “nacionalización (y extensión) de la cultura”. Los ejemplos que podemos citar (el uso del género policial, las relaciones con las vanguardias, los géneros masivos como “Peloponeso y Jazmín”, la historieta de *Crítica*) cuestionan centralmente el problema de la traducción pero también el de las formas de la transculturación en el programa de nacionalización de la cultura argentina, articulando la propia cultura en las formas exteriores antes que al revés.

Correlativamente a la nacionalización, Borges también lleva a cabo el establecimiento de sistemas de pasajes y diálogos entre la cultura letrada escrita y la cultura oral popular, problema que será uno de los ejes de toda la literatura argentina posterior. Louis revisa, por ello, el “efecto Borges” en la cultura argentina, que necesita “comprendre à quel point son oeuvre a modifié les habitudes de lecture, ainsi que de saisir combien il a imposé sa vision des écrivains argentins” (411). Sin duda, Borges ha modificado de raíz la cultura argentina; pero se podría decir que él radicaliza las operaciones que los intelectuales argentinos venían haciendo desde la década del 20 del siglo pasado y les da una dimensión ampliada, casi estableciéndolas como programa (un programa que quizás encontremos como cierre en la base de *Respiración artificial* de Ricardo Piglia de 1980).

Borges es, en este sentido, un anti-Adorno, un escritor muy particular que no le temió a los desafíos (y amenazas) de destrucción del arte y que en la interlocución que tramó desde sus textos, contribuyó a diseñar una cultura legible para la clase media, una escritura para la industria cultural, donde varias diferencias pudieran convivir y no tuvieran a la homogeneización como única propuesta. El “misterio” que para muchos/as representan los textos de Borges en *Crítica*, refiere precisamente esa excentricidad de la escritura borgiana de la época, una escritura que en contra de los programas culturales —oficiales o de la élite— de tendencia homogeneizadora (hacia arriba o hacia abajo) apuesta (de manera aparentemente exitosa) a una intervención intelectual que explicita las diferencias, que no trata de borrarlas. Las multitudes —nombre positivista del fenómeno perturbador de la

democratización— que han leído a Borges sin saberlo, pactan en el anonimato un vínculo con la ficción y la escritura. Allí no importan los nombres, sino las relaciones en que se constituyen escritores, lectores, libros y en que se inventan historias y versiones de la historia.

Memorias personales

Los años 60, con la modernización en su conjunto del campo cultural argentino (focalizando una vez más la tensión entre intelectuales, Estado y Nación) desembocan en lo que será una de las décadas más terribles de la historia del país: la violencia política de comienzos de los 70 sistematizada por el Estado con el golpe militar de 1976. Aunque sus efectos en la sociedad y en la cultura aún no se han acabado, con la apertura de la transición democrática que comienza a fines de 1983 se impone en la Argentina una reconstitución de todas las relaciones socioculturales a la que no escapan los intelectuales. Quizás son ellos los que con mayor rapidez (casi con cierta urgencia) reconocen culpas y responsabilidades en un movimiento que tiene tanto de revisión del pasado como de recolocación en las nuevas condiciones institucionales. Esta rapidez para elaborar un discurso (auto)crítico habla también de la imagen de clase dirigente que tenían (y tienen) los intelectuales de sí mismos; habla de la responsabilidad y el lugar protagónico que creían tener en los acontecimientos fundamentales de las últimas décadas de la historia y al mismo tiempo diseñan su lugar en el futuro democrático del país. Ni el sector político, ni otros sectores institucionales de la vida pública argentina (mucho menos los militares) parecen haber sentido esa urgencia en revisar sus acciones y su identidad pasada. Los políticos porque “naturalmente” les correspondía el lugar de sucesores democráticos; los nuevos movimientos sociales estaban en la etapa de autoconstitución. Pero sí fue un hecho necesario para los intelectuales; revisión y nueva agenda que a principios de los años 80 estaba ya formulada a través de, entre otras intervenciones en las instituciones, las múltiples revistas que se fundaron o reciclaron durante los primeros años del alfonsinismo (1983-1989), desde *Unidos* —perteneciente a intelectuales que venían del peronismo— hasta *Punto de Vista* en su nueva etapa de los 80 cuando integra a un importante grupo de exiliados. La rapidez, también, con que los intelectuales se mueven hacia las instituciones (desde las universidades hasta los organismos oficiales) habla de una suerte de vuelco inmediato hacia los aparatos del Estado que la dictadura militar había sustraído durante casi una década. Es significativa también la rapidez con que los intelectuales exiliados regresan a la Argentina a ocupar lugares institucionales con proyectos y planes de trabajo concretos. Esta relación se afianza también de manera

más rápida que la democracia y sus instituciones. La Universidad será el espacio privilegiado del ejercicio de esta nueva identidad político-cultural y el escenario donde se ensaya la nueva práctica.

Liberado nuevamente el Estado del poder de la dictadura, los intelectuales encuentran regresar a él como el gesto más *natural*. Y digo “regresar” más bien como una metáfora pues no todos habían estado en él durante los 60 y los 70 (a veces ni siquiera cerca, sino abiertamente en contra). La identidad intelectual se había definido durante esas décadas más bien por una posición de crítica o de abierta resistencia donde las instituciones, althusserianamente, se veían como el lugar al que el intelectual crítico debía resistir. Precisamente porque las instituciones eran los dispositivos desde los cuales el poder se manifestaba y “alienaba” (en lenguaje de la época) a los individuos. La característica aprofesionalidad de los intelectuales argentinos, incluso hasta hoy cuando el profesionalismo es un requisito de las políticas neoliberales en los centros académicos, tiene que ver con una identidad que se define *en contra* del Estado y las instituciones. De ahí que la nueva relación de los intelectuales formados en los 60 con las instituciones durante los 80 —lo veremos— sea muy problemática; mientras que para algunos será la manera de reciclar —de forma más o menos inofensiva— la militancia política y el compromiso, para otros será el lugar de una decepción de la que aún no se reponen y con la que no pueden hacer algo productivo.

Tomaré primero un grupo de textos que replantean el lugar del intelectual desde una perspectiva personal-autobiográfica. Tengo la impresión de que para muchos intelectuales formados en los 60, la certeza que tenían hace 30 años sobre el lugar en que se asentaba su práctica se ha perdido y, en gran parte, este conjunto de textos trata de recuperar un sentido para ese lugar perdido, reformulándolo desde el presente. Con esta búsqueda, que toca centralmente el problema de la identidad intelectual, se tiende a redefinir toda la práctica. La puesta en cuestión de esa identidad se busca de manera personalizada pero, creo, afecta a los intelectuales en su totalidad.

Así, no deja de ser significativo que Laclau dedique el libro citado “a Viamonte 430, donde todo empezó”, es decir, la dirección en la que funcionaba la Facultad de Filosofía y Letras, núcleo de la modernización de las ciencias sociales en los 60 y espacio urbano emblemático de las vanguardias estéticas de esos años (por allí mismo, a unas cuadras, se encontraba el Instituto Di Tella, centro experimental por excelencia durante los mismos). Creo que es significativo no sólo porque implica tener una reflexión marcada y exclusivamente “porteña” sobre la nación, sino también por el reco-

nocimiento que supone *a posteriori* del valor institucional y de lo que por entonces eran, juntos, los emblemas del saber y la vanguardia estética y política. En la dedicatoria se borra, precisamente, toda marca política. Y es notorio que se borre en un libro dedicado a la política y, especialmente, a la teoría política que, tal como señala el mismo Laclau en una entrevista que se incluye en el volumen, se fue articulando a partir de la experiencia argentina del peronismo.¹⁴ Se mantienen, por el contrario, las marcas generacionales-institucionales de la formación intelectual. Recuerda Laclau en 1990 (aclaro: no tomo la literalidad sino el valor simbólico de estas historias recordadas):

Es difícil explicar a alguien en Gran Bretaña las divisiones políticas en la izquierda argentina de aquellos años [los 60]. Baste decir que la divisoria de aguas crucial, percibida intuitivamente por todos los activistas, no eran las alternativas clásicas como reforma/revolución, o stalinismo/trotskismo, sino la actitud adoptada frente al peronismo. (...) Por eso yo no tuve que esperar a leer a los posestructuralistas para entender lo que es un “gozne”, y un “himen”, un “significante flotante” o la “metafísica de la presencia”: lo aprendí a través de mi experiencia de activista político en Buenos Aires. Por eso cuando hoy leo *De la gramatología*, *S/Z*, o los *Escritos* de Lacan, los ejemplos que me vienen siempre a la mente no son de textos filosóficos o literarios; son los de una discusión en un sindicato argentino, la de un choque de *slogans* opuestos en una demostración, o la de un debate en un congreso del partido (210).

Otro tanto podríamos decir de la reescritura que hace David Viñas de *Literatura argentina y realidad política* (1963), rebautizado *Literatura argentina y política* (1996), donde la política queda como miembro errante, que no alcanza a cerrar y que se resuelve por un “abstracto”, no con la relación fuerte y coyuntural que el término “realidad” le agregaba. También en este caso, la escritura autobiográfica cobra un lugar central en la revisión de la historia. Uno de los capítulos más significativos que Viñas le añade al libro es el dedicado a Martínez Estrada; allí hace una autojustificación intelectual, generacional, a través de las lecturas de los años 50:

¹⁴ No es el único que reflexiona de este modo. Guillermo O'Donnell, otro teórico-político argentino en el exterior, también basará su teoría del Estado burocrático autoritario sobre sus experiencias políticas e intelectuales en la Argentina.

El primer “traidor” al pensamiento de Martínez Estrada fue Juan José Sebreli; y me refiero, desde ya, a un cuestionamiento global del ensayista de *Radiografía de la pampa* escrito por una persona de mi generación. Movimiento inicial. Porque a partir de la vehemencia de esta apertura correspondería, quizá, aclarar dos cosas: cuando hablo de generación, me estoy refiriendo al grupo de escritores jóvenes que, hacia 1953, se agruparon alrededor de la revista *Contorno* y que fueron llamados por Emir Rodríguez Monegal “parricidas” por su actitud crítica frente a Mallea, Martínez Estrada y Roberto Arlt. (...) Creo entenderlo, por lo tanto, pero, en realidad estoy tratando de saber desde dónde escribo yo; desde qué lugar intento hablar de Martínez Estrada. Porque no sólo alguna vez me fingí “parricida”, escribí obstinadamente en *Contorno* y año más año menos, melancólicamente, pertenezco a la misma generación de Sebreli. Pero jamás fui peronista ni podría ser calificado, ahora, de posibilista. De ahí que mis opiniones en torno a Martínez Estrada, si exhiben algunos parentescos ineludibles con los de Sebreli, se definen más bien por los rasgos que las diferencian y las distancian.¹⁵

El mismo tono conocido de Viñas, pero en una suerte de ajuste de cuentas con su propia historia intelectual, marcada por el autoritarismo (del Estado y de los intelectuales) y la situación de estar *todavía* buscando un lugar intelectual. Creo que Viñas conocía ese lugar y que ahora (en este fin de siglo) se le ha desvanecido y pregunta por él desde las claves mismas de su escritura, revisitada y rearmada 30 años después.

En cierto sentido, ese es también el caso de Ricardo Piglia, quizás uno de los escritores más importantes después de Borges, que con *Respiración Artificial* (1980) puso sobre la mesa, en términos generales, la discusión ficción/Estado y que hizo de este vínculo su mito de escritor. En una entrevista hecha en Princeton en abril de 1998 (después de haber protagonizado un escándalo en Buenos Aires en noviembre de 1997 cuando recibió el Premio Planeta por su novela *Plata quemada*, acusado de haber aceptado un premio “arreglado”) Piglia dice:

Encuentro [en las universidades norteamericanas] lo que yo en broma llamo el espacio *contra-público*, porque uno habla del espacio público y del espacio privado. No se trata de un espacio privado ni de un espacio público, porque no es el espacio público que yo conozco en Buenos Aires. Es un espacio *contra-público* en el sentido en que encuentro en las

¹⁵ David Viñas, “Martínez Estrada, de *Radiografía de la Pampa* hacia el Caribe”, reproducido en *Estudios* 9 (segundo semestre 1997), p. 57.

universidades norteamericanas paradójicamente el mismo tipo de autonomía con respecto a las demandas y a los debates públicos que encontraba en las culturas alternativas en las que me formé en los años 60, donde nosotros discutíamos una serie de cuestiones antagónicas a la discusión de los medios y estábamos totalmente ajenos a lo que podríamos llamar la institución y el *establishment* literario y al orden del día de la discusión pública. Discutíamos otras cosas y desde otro lugar. Todo eso, al menos en la Argentina, se ha clausurado, todo el mundo discute los mismos problemas, desde posiciones y estilos distintos quizás, pero el orden del día del debate público lo deciden los medios y el Estado. (...) En los países nuestros, cruzados por los procesos de internalización y de concentración de la industria cultural y de ciertas tendencias muy agudas a la endogamia y al provincianismo (son siempre los mismos los que hablan de lo mismo) parece muy difícil conseguir un lugar para construir una reflexión ajena a las modas y a las demandas externas y elaborar con un tiempo propio las variantes y las transformaciones de una poética propia. He encontrado ese espacio, paradójicamente, en las universidades norteamericanas... (...) A veces es imposible ser exiliado en el propio país y el riesgo es terminar enganchado en los debates de la cultura dominante, aunque sea como contrafigura...¹⁶

El lugar de la contestación intelectual es ahora ese exilio académico, el lugar —para Piglia— donde se puede mantener la “independencia” respecto de los discursos dominantes. No hubiera sido posible enunciar esto hace 30 años, en la época de formación a la que se refiere el mismo Piglia. Exiliarse es aquí la posibilidad de tomar distancia de los discursos culturales hegemónicos pero no es contrastarse con ellos, enfrentarlos, pues esta actividad parece hoy imposible. Hay algo que definió el exilio intelectual en la Argentina, desde la generación del 37 en adelante: la política. También en esta declaración de Piglia, lo que cae es la política porque el/la escritor/a necesitarían, cada vez más, la reclusión fuera de un discurso cultural homogéneo. Y es que lo que básicamente ha variado son las articulaciones de lo político y los lugares de hegemonía, poder, contestación. Esto parece reconocer la declaración de Piglia al encontrar en los lugares desestimados del pasado la posibilidad de ejercer una práctica que ha perdido sus espacios naturales.

En otro horizonte, el libro de relatos de Tununa Mercado *En estado de memoria* (1990) es la puesta en escena de una mirada perpleja y crítica

¹⁶ Arcadio Díaz Quiñones et al. (eds.), *Ricardo Piglia. Conversación en Princeton*, Princeton, Program of Latin American Studies, Cuadernos, nº 2, 1998, pp. 4-5.

sobre la historia de una generación, esta vez en el exilio de la última dictadura militar (1976-1983). Aquí sí el exilio es político y la reflexión también lo es, pero los intelectuales sobre los que ella trabaja (en un relato entre ficcional y autobiográfico) han perdido la relación constitutiva con la política porque han perdido la posibilidad de actuar en ella. Leemos:

Con ingenuidad, a muchos exiliados en México se les dio por pensar que seguían siendo, pese a todo, los mejores del mundo y entonces no supieron mezclarse o fundirse en la población –vecinos, colegas o lo que fuere– y persistieron en mantener rasgos muy nacionales, gesticulaciones muy propias que solían provocar vergüenza ajena en aquellos que por miedo o timidez habían optado por hacerse lo menos evidentes posible. (...) Años puede llevarle a un argentino aprender ese método de distanciamiento ante las desmesuras o vanidades de uno de sus semejantes...¹⁷

Para los intelectuales en el exilio la relación con el Estado no existe aunque ellos funcionan como si efectivamente la hubiera. No han perdido la certeza de que su papel es la representación, pero parecen poder representarse solamente a sí mismos, se sienten emblemas de una nacionalidad que no tiene dónde ejercerse, de ahí el ridículo de los argentinos en México que siguen comportándose como “argentinos”. Pero esa falta de representación es, todavía, más profunda; manifiesta otro texto de Mercado, en ese *continuum* que es su libro sobre la experiencia del exilio como distanciamiento: “En noches y más noches se reunieron allí argentinos, demenciales: con estatutos, representaciones de mayoría y minoría, órdenes del día, libros de actas, organigramas, pedidos de informe, elecciones” (53). Mercado está escribiendo sobre las reuniones del exilio, donde de la política quedan, justamente, los mecanismos –ilusorios– de representación.

Quizás esta escena emblemática (real, ficcionalizada, pero que representa un real fabulado) me permita cerrar esta parte del trabajo con la idea de que a través del juego de la representación también podríamos hablar de los cambios de nuestro fin de siglo que asiste, simultáneamente, a una refiguración del pensamiento cultural desintegrando las identidades modernas, cuestionándolas críticamente y cerrando un tipo de vínculo de la cultura con la política y con la tradición. Si en la historia personal estos intelectuales buscan respuestas para reconsiderar el lugar de la cultura en la sociedad argentina, es porque las preguntas acerca de la desarticulación de

¹⁷ Tununa Mercado, *En estado de memoria*, México, Dirección de Literatura/UNAM, 1992, pp. 25-26.

la práctica intelectual crean una identidad profundamente insegura, que debe ser redefinida. Sin pesimismo, intentaré pensar de qué otro modo se están articulando estas identidades perdidas.

Segunda parte: una crítica al saber

La primera parte de esta investigación consistió en buscar y sostener algunas categorías para pensar los cambios en la identidad intelectual en el Fin de Siglo en la Argentina. Además, hice un pequeño recorrido por momentos que consideré centrales en la constitución de esa identidad: los proscripciones después de la Independencia, los intelectuales del *fin-de-siècle*, Borges y la modernización de los años 20 y 30, para llegar, finalmente, a los años 50-60, donde comenzaba mi trabajo.

A través de los discursos culturales de algunos intelectuales formados en esos años, durante un proceso de rápida modernización cultural con sede en Buenos Aires, trabajé la idea de biografía intelectual ligada a la necesidad de reflexionar sobre la propia práctica intelectual (como autocrítica en un sentido más inmediato después de los fracasos políticos de los años 70) y la constitución de un momento fundante de esa identidad: la relación con el peronismo de los 50 y su experiencia cultural (en la política y en las instituciones académicas). La centralidad del peronismo, en tanto populismo, creó un tipo particular de sujeto vinculado a la cultura y a la esfera pública; sobre esa figura que, a mi juicio, comienza a deconstruirse y que no parece poder sobrevivir igual al siglo XXI, intentaré trabajar.

Frivolidad

En un medio cultural que oscila entre la frivolidad de una “danza de los millones” (premios literarios y cifras por adelantos de derechos de autor para algunos/as escritores/as) y la reducción drástica de los espacios laborales y de publicación, las rivalidades se han polarizado. También la cultura ahora goza de cierta frivolidad bien exhibida que sin alcanzar los niveles de la política, sin embargo le pisa los pasos y, en cierto sentido, la tiene como modelo. En una reciente entrevista a Fito Páez, por décadas uno de los cantantes de rock más contestatarios de la Argentina, vinculado a intelectuales de izquierda y a movimientos de derechos humanos, los papeles parecen cambiados. Su contestación consiste en posar desnudo entre paños de terciopelo o seda (“citando” a Prince) y en referir sus noches de alcohol, sumamente productivas para componer sus temas. No solo eso; la nota en su conjunto, firmada por María Moreno (periodista crítica), parece escrita para justificar la nueva imagen del cantante ante las críticas de aquellos que lo

acusan de “traición”; el escritor Rodrigo Fresán (uno de los narradores de éxito de los años 90) legitima el “cambio” en la posición de Páez diciendo que está muy bien que el cantante exhiba la frivolidad: “¿Acaso no hacen lo mismo los políticos?”.¹⁸

Paradójicamente, la cultura y la política vuelven a unirse en los 90, como en los 60 y 70 y, en cierto modo, las elecciones políticas legitiman las culturales. Sólo que ambas han cambiado sus orientaciones y presupuestos. Las formas de las dos prácticas se han vuelto diferentes y redefinen identidades bajo un nuevo populismo. Es en la búsqueda de estos cambios que quisiera volver, una vez más, a los años 50 y ciertas matrices intelectuales que se formaron entonces; cito a Marcos Mayer reflexionando sobre Rodolfo Walsh:

Las conversaciones de Walsh –cuya intensidad dramática recupera el prólogo que dedicara a *Operación Masacre*– marcan las inflexiones de una situación histórica que se inaugura hacia fines de los 50: las dificultades de la posición de los intelectuales ante una clase obrera que ha elegido un camino no previsto: el del peronismo. (...) Si el trayecto de la mayoría de los integrantes de *Contorno* marca una distancia crítica –no condenatoria– del peronismo, el resultado de la indagación de Walsh culmina con su ingreso a ese mismo peronismo cuya caída había celebrado.¹⁹

Lo que Mayer llama las elecciones de la clase obrera son, en realidad, otra cosa: la falta de función representativa de los intelectuales argentinos bajo el populismo de los años 50 y también posterior. Este populismo se caracteriza, para Halperín Donghi, “Porque ello era así, solo Perón y el peronismo parecían preparados para funcionar sin problemas en un sistema que, a la vez que devolvía al sufragio buena parte de su eficacia práctica, le denegaba todo papel como fuente de legitimidad.”²⁰ El problema de la legitimidad y la representatividad es lo que el populismo viene a cambiar drásticamente (como lo había hecho Rosas en el siglo XIX). ¿Quién habla y –básicamente– quién habla por quién? se convierten en las preguntas deci-

¹⁸ En *Rollings Stone* (en español) 1 (agosto 1998).

¹⁹ Marcos Mayer, “Walsh: el descubrimiento de la víctima”, *El Matadero. Revista crítica de literatura argentina* 1 (septiembre 1998), p. 8.

²⁰ Tulio Halperín Donghi, *La larga agonía de la Argentina peronista*, Buenos Aires, Ariel, 1994, p. 53.

sivas.²¹ El líder (Perón y mucho más marcadamente Evita) hablando “directamente” a las masas en la plaza pública (la Plaza de Mayo) niega —en teoría— la necesidad de las mediaciones; al menos de las mediaciones intelectuales si no del conjunto de colaboradores que ayudan a poner en escena la política populista (desde el peluquero —figura central en las últimas representaciones políticas también— hasta los periodistas). Este panorama implica un cambio radical en la colocación del intelectual que se ve desplazado a un lugar de espectador (en el mejor de los casos) cuando la política se convierte en espectáculo. En esa falta de función surgen varios tipos de intelectuales, pero todos parecen estar más o menos marcados por la gratuidad de su práctica. Como señala Daniel James acerca del peronismo:

El éxito político de Perón con los trabajadores recae, más bien, en su capacidad para retomar el tema completo de la ciudadanía dentro de un nuevo contexto social. El discurso peronista negó la validez de la separación liberal del estado y la política de la sociedad civil. La ciudadanía no fue definida simplemente en términos de derechos individuales y relaciones con la sociedad política sino en términos de pertenencia económica y social de la sociedad civil. En los términos de esta retórica, luchar por los derechos en la esfera de las políticas, inevitablemente implicó un cambio social.²²

El que la política y el Estado no se separen implica un pacto de representación diferente, porque no habría necesidad de mediaciones tradicionales. De hecho, la cultura letrada debió replegarse durante el peronismo por carecer de espacio de interlocución. La revista *Sur*, de Victoria Ocampo, fue un proyecto financiado con su fortuna personal y que creó un grupo cerrado del cual era imposible salir y prueba de ello es la “marca” *Sur* en escritores que no compartieron completamente su orientación, como Martínez Estrada, por ejemplo, o el castigo que recibió José Bianco por saludar con cierto interés la Revolución Cubana. Los medios (radio, cine y revistas) sí fueron —en casi todos los casos con un fuerte control del Estado populista— los mediadores de la nueva política del espectáculo, pero ante el ritual

²¹ No he pensado aún el papel que podría jugar en esta historia de las emergencias del populismo en la Argentina la presencia del yrigoyenismo en los años que van del 1916 a 1930. Debo a la inteligente sugerencia de Fernando Degiovanni esta incorporación posterior.

²² Daniel James, *Resistance and Integration. Peronism and the Argentine Working Class, 1946-1976*, Cambridge University Press, 1988, p. 16 [La traducción me pertenece].

político de las masas con su líder, el discurso legitimante de la racionalidad carecía completamente de interés. El cambio social que implicó el peronismo inevitablemente significó también el cambio social de todas las identidades, porque es la esfera pública la que se ve afectada en su conjunto y los intelectuales se resisten a compartir privilegios sobre los cuales ni siquiera son consultados. Así lo visualiza Oscar Terán para los intelectuales de los años 60 ya caído el peronismo pero viviendo entre sus consecuencias:

Porque mientras por una parte *Primera Plana* promueve la modernización económica y social al propugnar una mayor racionalidad y eficiencia para potenciar la productividad industrial o al enfatizar fenómenos como la urbanización y la importancia de los medios de comunicación de masas, por otra parte aparece escasamente moderna toda vez que se trate de ampliar el ámbito de la ciudadanía política en los términos reales en que esta cuestión estaba planteada por la proscripción del peronismo.²³

Es decir, la apertura de la ciudadanía que el peronismo implicó sigue siendo resistida después de su caída aún por sectores progresistas. Paradójicamente, para Terán se abre aquí, con la caída del peronismo, el gran espacio de los intelectuales como “clase política” y no meramente como profesionales. Este cambio es decisivo. Cuando el pacto entre pueblo y líder se corta por la fuerza, la necesidad de una clase dirigente que no esté sospechada de la ilegitimidad de los políticos comienza a fortalecerse en la esfera pública:

...mi convicción de que esta selección es empero altamente significativa, y no únicamente como inflexión pertinente a una historia de la cultura de izquierda. En realidad, pienso que es la más significativa en la diagramación de un espacio cultural en la Argentina de entonces en cuanto a su eficacia para la definición de ciertas marcas sobre el campo intelectual y para la promoción de los modelos intelectuales que concentraron sobre sí la mayor representatividad, con lo cual aquel “nosotros” —referido a los nuevos intelectuales y a su incidencia sobre los siguientes— se amplía hasta cubrir un modelo que me atrevo a calificar de hegemónico. Hegemónico, es cierto, no significa exclusivo (12).

²³ Oscar Terán, *Nuestros años sesentas*, Buenos Aires, Puntosur, 1991, p. 82.

Lo que se destaca en todas las interpretaciones del peronismo (desde Terán a Ernesto Laclau) es la idea de disponibilidad, de “significante vacío” que los sectores populares tienen; dice Terán que había una notoria “...preocupación por el vacío de legitimidad abierto después del derrocamiento de Perón y por el estado de disponibilidad a que esa misma circunstancia habría arrojado a sectores masivos de la sociedad argentina” (169). Idea que también recorre el ensayo de Silvia Sigal sobre los intelectuales en el mismo periodo, pero atribuyendo esa disponibilidad a los intelectuales: “... *eran ellos quienes estaban políticamente disponibles, no las clases populares.*”²⁴ Lo que parece claro es que la posibilidad de construir pactos de legitimidad —como señalara Halperín— no estaba tan a mano como hubiese sido deseable. No sé si eran tantos los que estaban “disponibles”, lo cierto es que muchos quieren encarar el protagonismo que la nueva coyuntura ha dejado vacante. Esta lucha por el protagonismo necesitó, en la Argentina de los 60, proclamar la disponibilidad del otro, siempre manejable.

Seriedad

Podríamos retomar una figura importante de ese periodo, la de Héctor Álvarez Murena, que se presentó a sí mismo como un intelectual agónico pero que fue en realidad un emblema de la desarticulación de la figura del intelectual moderno. Se puede hacer esa desarticulación a partir de tres núcleos vinculados a tres “lugares comunes” de la tradición cultural argentina. El primero es pensar *El pecado original de América* (1954, edición de Sur) como continuación de la “serie” que David Viñas llamó “el hombre que”²⁵ que se inicia a principios de siglo con “El hombre mediocre”, “El hombre que habló en la Sorbona”, “El hombre que tuvo una idea”, “El hombre que camina y tropieza” y que tiene un punto de culminación en *El hombre que está solo y espera* (1933) de Raúl Scalabrini Ortiz. En este sentido, Murena toma al “hombre” a la vez como sujeto y objeto de su reflexión sobre la identidad americana. Desde esta perspectiva, se pueden pensar tanto los aspectos de género que esta elección involucra como la idea de individuo que opera en lo privado y que tiene dificultades para actuar en la esfera pública. El hombre como sujeto americano está asediado por todos los males, es impotente y se lamenta y dibuja en hueco aquello que lo acosa: la masa.

²⁴ Silvia Sigal, *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires, Puntosur, 1991, p. 188.

²⁵ David Viñas, “Martínez Estrada, de *Radiografía de la pampa* hacia el Caribe”, *Estudios* 9 (primer semestre 1997).

Creo que también la relación de este hombre con lo urbano es parte de esta problemática de época para pensar la cultura y tiene que ver con los cambios del peronismo: si los sectores obreros ocupan la esfera pública, algunos intelectuales se retrotraen a la privada, sea a través de la enfermedad (Martínez Estrada), sea a través de una escritura pseudo-filosófica, sin capacidad de interlocución (Eduardo Mallea). Aquí entraría también la figura del propio Murena, escribiendo como si estuviera fuera de ese sujeto americano, como si fuera un profeta martinezestradiano que ve los males, los señala, pero se sabe incapaz de operar sobre ellos. Silvia Sigal y Juan Carlos Torre subrayaron que, en América Latina, la plaza pública más que la fábrica son el principal punto de constitución de la clase obrera como fuerza política; lo mismo podríamos decir del intelectual: no es la Academia el lugar en que se constituye sino la arena pública pero, en la perspectiva idealista de Murena, no se puede permanecer en la esfera pública compartiendo espacios con las masas (ya Rodó había teorizado sobre la cuestión) y, especialmente, con un discurso que no interpela más que a un reducido grupo de pares.

El segundo núcleo es la relación del ensayo de Murena con la *boutade* borgiana “los argentinos somos europeos en el exilio”. La perspectiva irónica y brutal de Borges adopta en Murena una forma simplificada de la idea de identidad, pues en lugar de concebirla como relación, trata de definirla como esencia, con contenidos específicos y fijos. Los vínculos Europa/América (una América que incluye a Estados Unidos aunque restringe su historia a la llegada de los europeos) son parte de los debates de la identidad de la Argentina inmigratoria, con el problema de las razas, las ideas sobre el mestizaje en América Latina y las ideas de la decadencia del europeísmo, especialmente si tenemos en cuenta que la inmigración de los 40 y los 50 no es tanto de Europa hacia Argentina sino del interior pobre a las ciudades litorales más ricas. Nos tocó, dice Murena, la condena de nacer en el lugar equivocado.

Por último y con respecto esto, al releer *El pecado original de América* parece obvia la relación con un tema musical de fuerte impacto en los 90 en varios países de América Latina: “Tercer Mundo” (1990) de Fito Páez. El estribillo de la canción, también irónico, dice “Y nadie entiende cómo vine a parar yo al Tercer Mundo”. Murena hace la pregunta en serio y desarrolla desde ella el problema de la culpa, el pecado, las jerarquías culturales. La pregunta que Páez politiza tiene en Murena un fondo moral que le sirve para constituir y mantener las hegemonías del europeísmo. Para él el problema no es el caos americano, sino que él tenga que padecerlo teniendo una “sensibilidad” europea. Desde esta perspectiva, que se resiste a pensar lo

social cuando piensa la identidad, es que se puede leer también la relación cultura/peronismo en la Argentina de los años 50, pues lo argentino pasa a ser una condena. Podría pensarse asimismo en la perspectiva de un intelectual peronista, como Leopoldo Marechal, que participó también de la ola de ensayos sobre la identidad nacional que en los 30 y los 40 se desplegó en la cultura argentina y que abarca desde *El hombre que está solo y espera* de Raúl Scalabrini Ortiz hasta “El escritor argentino y la tradición”, conferencia que en 1951 pronunciara Jorge Luis Borges. Diseminados en todos sus textos, encontramos argumentos sobre un nacionalismo cultural articulado por una figura intelectual que ha acumulado y asentado los saberes de la tradición clásica. No se trata estrictamente de una mediación entre lo nacional y lo extranjero porque, precisamente lo extranjero (identificado con la Cultura, la estética, la filosofía), por pertenecer al mundo –puro– del saber, no tiene nacionalidad, es un más allá de discurso, una propiedad de los intelectuales.

Farsa y saber

Tratando de revisar este periodo quisiera ver ahora el texto de un intelectual completamente marginal y marginado que en 1991 publica un libro, una biografía, sobre su amigo Oscar Masotta, figura emblemática de los modernizadores años 60, pero que es, en gran medida, un libro sobre él mismo, su generación y los intelectuales argentinos formados en la Argentina. Libro polémico y crítico, no se aviene a casi ninguno de los modelos intelectuales de los 80 y 90 en la Argentina. Más bien, escribe sobre el modelo del intelectual francotirador de los 60. Se trata de Carlos Correas y *La Operación Masotta (cuando la muerte también fracasa)*. Su perspectiva sobre los intelectuales argentinos es completamente negativa. Pero no sólo por su papel en las últimas décadas sino, fundamentalmente, por el abismo que existe entre su formación (precaria) y las (enormes) expectativas de reconocimiento. Las ideas de improvisación, provincianismo y mera fantasía de reflexión son las que definen a ese intelectual según Correas.

Ya en 1980 Ricardo Piglia, en *Respiración artificial* (texto canónico de un intelectual crítico publicado durante la dictadura), había denunciado la erudición de “segunda mano” que tenía Sarmiento, el intelectual argentino más representativo del siglo XIX (y representativo precisamente por su confianza en el saber como instrumento del progreso y la “civilización”). En manos de Piglia, esta hipótesis –la de la cultura argentina como cultura de segunda mano– servía para desarticular la tarea intelectual del liberal Sarmiento pero no era –necesariamente– un rasgo de la intelectualidad argentina contemporánea. Esta idea de “segunda mano” es negativa y con-

denatoria en manos de Piglia, que en ese texto pareció hacer cierta revelancia a un intelectual original y originario (metropolitano) del que en América sólo podría haber meros simulacros. Es también la idea de argentinidad como condena intelectual. Para Correas esas marcas pervivirán hasta ahora y él y Masotta se incluyen en esa tradición. Y dice:

¿Qué es la literatura? de Sartre, en su primera edición castellana de 1950, fue nuestro canon. A medias entrevisto (o, si el lector medio lo prefiere: “investigado”), lo recorriamos para extraer palabras y frases para las polémicas y para nuestros primeros escritos críticos. Aceptábamos o, mejor, ignorábamos las calidades de la traductora Aurora Bernárdez. Años más tarde, cotejando con el original francés, noté los errores y las incurias de Aurora Bernárdez. Nuestro texto sagrado nos había resultado una parca estafa que nos infligía la negligencia de la editorial Losada. Aquí esta forma de horror argentino nos apresó –e infectó– sin que fuéramos conscientes de ello.

Lecturas tronchadas, malentendidas, embaucadoras, ideas apenas sospechadas, alusiones y referencias incomprensibles por falta de contexto, intuiciones aproximativas y sin interés, iluminaciones anticuadas o caducas... no sólo provocaban las consabidas insolvencia o impostura; nos daban también, para satisfacer nuestras pulsiones belicosas, consignas puramente episódicas.²⁶

De manera despiadada Correas habla sobre la formación con malas traducciones de los intelectuales latinoamericanos (los títulos de Losada estaban en todas las bibliotecas del subcontinente por entonces) y la ilusión de saber y erudición que tenían que crear para considerarse tales. No es difícil recordar la polémica más o menos reciente de Alan Sokal y *Social Text* sobre, precisamente, la legitimidad del saber.²⁷ El argumento de Correas tiene que ver con la pobre y autodidacta formación de los hijos de la inmigración en la Argentina, de clase media baja, que aspiraban a brillar en la escena intelectual. Para Correas, este sustrato deficiente necesita crear la ilusión de un saber que se tomará como ejemplo.

La parábola que la vida intelectual de Masotta muestra es, precisamente, cómo producir saber desde las malformaciones o, si se quiere,

²⁶ Carlos Correas, *La operación Masotta (cuando la muerte también fracasa)*, Buenos Aires, Catálogos, 1991, pp. 24-25.

²⁷ Un libro reciente amplía la cuestión; Alan Sokal y Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense. Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*, New York, Picador, 1998.

desde el error, o –para ser más suaves– desde un saber meramente aproximativo y completamente inexacto. La parábola de Masotta enseña también que en los años 60 ese saber aproximativo floreció en las instituciones culturales que se consideraban la vanguardia intelectual. Masotta, autor de, entre otros textos, “Roberto Arlt yo mismo”, es un nuevo Roberto Arlt en los 60, autodidacta, pero que, esta vez, se inserta en las instituciones de más prestigio del campo intelectual, no meramente en sus márgenes, y es reconocido como una suerte de maestro; primero con la difusión de Sartre y Merleau-Ponty en los núcleos de estudiantes de Buenos Aires, luego con la difusión de Lacan en la Argentina y posteriormente, cuando tiene que dejar el país, en España. La imagen de un advenedizo de la cultura, de un farsante, se le atribuía ya en los años 60, pero Masotta siguió cultivando ese aura de “pensador” de lo nuevo (Sartre, Merleau-Ponty, la lingüística, el pop, Lacan) y articuló esa imagen a través del gran espejismo: el de la complejidad del saber que manejaba (a través, como en muchos casos se hace hoy, de un uso indiscriminado de las categorías teóricas a medias comprendidas; cfr. el debate contemporáneo en las ciencias sociales sobre el “abuso” de la teoría). Cito:

El 6 de abril de 1960 se termina de imprimir en Francia la *Critique de la raison dialectique* de Sartre; 757 páginas; 390.000 palabras; básicamente infinito, amazacotado texto; hibridación del suicidio por agotamiento, del frenesí ideatorio y de la anfetamina masiva. *Había que leerlo, que estudiarlo*. Llegaron ejemplares a la Argentina; Masotta y yo hojeamos uno; empezamos a leerlo; nunca lo terminamos; nunca lo trabajamos hasta la mitad; nunca lo trabajamos hasta la primera cuarta parte (67).

Aquel revoltijo con cierto nomenclador [en los artículos de Masotta de esa época], la torpeza en el manejo de las abstracciones filosóficas y la belicosidad vacía se dan por una apoteosis de la apariencia de saber (68).

Espejismos. Correas le otorga al desposeído Masotta, al “farsante”, la necesidad de crearse un halo de saber a través de textos complejos, ininteligibles sin una previa formación filosófica. Esa formación no existe, pero no se la suplanta sino con la constitución de un sujeto intelectual capaz de colocarse, por sí mismo, en el lugar del saber, lo que él llama “esa maldita mezcla de ignorancia y de saber misceláneo y flotante convertida en indomeñable hacia 1960 y, en ilación, el designio de actuar ya mismo en ‘los problemas actuales del pensamiento’ y la incapacidad menos de hecho que de derecho para hacerlo...” (74). Ya Sigal había señalado la preeminencia

del saber al construir esta identidad: “Un rasgo singulariza las actividades que aquí interesan: *son discursos y prácticas que se apoyan en la posesión de un saber para legitimar pretensiones de intervención en la esfera social –ideológica o política*” (19). Para Correas, en los años 60, con la modernización del campo cultural este tipo de figuras son funcionales al modelo modernizador, se alían con los otros sectores modernizadores aún cuando pretendan recusarlos. Pero la cuestión va tomando dimensiones cada vez mayores. Con la expansión de los gustos modernos, la práctica del saber aproximativo se institucionaliza en grupos de estudio, en la Universidad, en la Asociación Psicoanalítica. Lo que esta nueva legitimidad de la práctica aproximativa del saber llevada a sus límites revela, para Correas, es *el provincianismo* (argentino-latinoamericano):

Como juzgo racional y aplicable a Masotta la categoría de provincianismo, trabajo este tema. Si empezamos a penetrarlo y abarcarlo, se nos hace enseguida evidente que tiene que haber un ámbito central con referencia al cual el provincianismo se determina como una relación. (...) Pero en la literatura y en el arte hay provincianismo cuando ambas se subordinan a la esencia del provincianismo: la exclusiva repetición del trabajo bruto, de la borrachera y los mitos locales (162).

No hay, entonces, ningún tipo de pensamiento local sino meramente provinciano, es decir, un pensamiento que no puede salir de su enajenación en el pensamiento del otro (en este caso, además, solo francés). Para Correas hay aquí un abandono trágico; quizás lo aproximativo del primer Masotta lo hubiese llevado a perder el provincianismo, es decir, a crear una voz independiente de las modas intelectuales de los 60. Pero al querer ser un intelectual “internacional” (y no poder serlo), al considerar que los problemas locales le son insuficientes para pensar y que el contexto local lo cerca y le impide ser reconocido (“le queda chico”), se vuelve un provinciano del saber: “Sin devenir indispensablemente maestros de la sospecha, intuimos que el autor ignora el tema [Masotta hablando de Lacan]. Una constricción, histórica y local, lleva a Masotta a decir, por desgracia, *lo que tiene que decir* y no lo que puede decir: esta incordiante *necesidad externa* nos falsea su voz” (139, el subrayado me pertenece). Necesidad externa, perder la voz. Ser o dejar de ser argentino/a es casi una obsesión de los intelectuales argentinos desde la Independencia y Correas la formula aquí como una suerte de imperativo ético. Ya Sigal había señalado esta formación de los argentinos:

Otra vez más los intelectuales de izquierda son devueltos a su papel histórico y a su pecado original: analizar la Argentina siguiendo esquemas importados, con la voluntad de imponer políticas a una realidad nacional cuya naturaleza se les escaparía (206).

Decir lo que “hay que decir” frente a lo que se debe (o se puede) decir. Creo que esta crítica es valiosa no sólo para Masotta sino para los intelectuales en general: la capacidad de generar un pensamiento frente a la repetición se formula en la espera de reconocimiento. Así, una vez más, parece, habría que redefinir ese adjetivo —argentino— referido al saber. Correas exagera la falta de saber y formación, pero también la pone sobre la mesa como problema. Desde Sarmiento, que citaba a Shakespeare en francés y atribuía equivocadamente las citas, esa desviación de fuentes y esa ilusión de saber ha sido atribuida a los intelectuales argentinos como categoría. Basta ver solo algunos nombres: Martínez Estrada, Viñas, Gombrowicz, Piglia. Las ideas de falsa erudición, de cultura a medias, de simulacro del saber, forma parte de sus versiones de la identidad argentina. Será una vez más Borges, el dueño de todas las citas, quien trabaja, precisamente, con la ilusión del saber, quien sea nuestro escritor internacional; aquel que hace de Pierre Menard una caricatura pero también un héroe o, mejor, la única posibilidad del saber original: el ridículo; aquel que declara no escribir nada sino reescribir los textos ajenos como programa literario. Y será el intelectual argentino que proporcionará motivos (de Michel Foucault a Umberto Eco) para otras escrituras. Una vez más, el modelo del escritor argentino se cumple en Borges, que abandona la pretensión de saber por la completa desobediencia a él, y aunque es local no es provinciano.

La identidad

Si el conjunto de versiones sobre la cultura argentina en los ensayistas preocupados por la identidad muestra algo, es precisamente la voluntad de imponer un saber como legítimo pero también la necesaria filiación externa de ese saber. Si el populismo tuvo que generar una política vista como autoritaria por los sectores que no querían ingresar voluntariamente a su nuevo proyecto homogeneizador de la ciudadanía, podríamos decir que este proyecto intelectual de legitimación desde afuera también implicó el ejercicio de algo impuesto. Ciertos rasgos autoritarios terminaron colándose en el discurso de los intelectuales desde esta concepción, pues no había naturalidad alguna en la adquisición y validez de ese saber. La legitimidad que no se tenía [Sigal recuerda: “La débil capacidad interna de producción de legitimidad tuvo una equivalencia simétrica: la actividad intelectual se

encontró sometida, sin mediaciones, tanto a los acontecimientos políticos como a los cambios de humor ideológico de las capas cultas” p. 35-36], en muchos casos, trató de imponerse a través de un discurso donde los “presupuestos teóricos”, las “categorías”, creaban lugares de fuerte discriminación (una vez más, polarizando la cultura argentina entre los “cancheros” y “los que no entienden” –categorías que Correas desarrolla–. Y, conjuntamente, la profunda marca patriarcal de la cultura argentina y la demora excesiva en el ingreso de cualquier pensamiento corrosivo de ese patriarcalismo (de lo que la debilidad del feminismo es sólo un ejemplo).²⁸

Quizás en otros países de América Latina este autoritarismo tomó otros caminos; en la Argentina se combinó con un programa liberal de efectivas políticas públicas de educación obligatoria, lo que generó una rápida homogeneización. La imposición casi doctrinaria de una ideología del saber fue visible en los años 60 pero también es visible hoy, en la poca voluntad de diálogo en los territorios inabordables de las diferentes “tribus” culturales, cada una de las cuales tiene su “segmento” particular. Del mismo modo, podríamos decir que el actual ímpetu hacia la teoría y la teorización en muchos trabajos de y sobre América Latina tiene que ver con esa necesidad de instaurar nuevamente un autoritarismo del saber en la esfera de la cultura crítica.²⁹

Respecto de la segmentación en tribus culturales que poco discuten y que más bien imponen, si, como dice Halperín Donghi en el contexto de la Argentina de los 90, “La decadencia de los servicios brindados por el Estado, desde los de salud hasta los educativos, aceleró aún más la transferencia de un conjunto más amplio de actividades de una esfera pública, abierta en teoría a todos y en los hechos a sectores sociales muy amplios, a otra privada que valora en primer término la exclusividad, es decir, la exclusión de contactos indeseables” (137), entonces, en el nuevo contexto de las exclusiones, las tribus determinan sus territorios que cada vez tienen menos posibilidad de interlocución crítica. El modelo de la exclusión y de las tribus poco tiene que ver con políticas abiertas y debates culturales.

Judith Podlubne ha trabajado sobre las últimas polémicas intelectuales en la Argentina, encontrando un campo desierto de nuevas propuestas y una

²⁸ Creo que gran parte de las mujeres intelectuales que intervienen en el debate están también marcadas por este estigma patriarcal. No hablan desde una diferencia sino que usan todos los emblemas de esa cultura masculina, desde Victoria Ocampo hasta Beatriz Sarlo, en la medida que consolidan el paradigma sin cuestionar ninguno de sus atributos. Eva Perón es el modelo.

²⁹ No voy a desarrollar este tema aquí pero gran parte del rebote de la polémica sobre los *Cultural Studies* en América Latina también tiene que ver con la hiper-teorización.

sobreabundancia de viejas posiciones intelectuales que son, tal como ella las trabaja, viejas posiciones de poder.³⁰ Si los nichos intelectuales se están intensificando, creo que se están estrechando correlativamente los límites del debate intelectual. Esto no es una novedad a pesar de los escándalos que día a día salen a la escena pública.³¹ Lo que parece haber cambiado radicalmente es, sin embargo, el conjunto de las identidades intelectuales, aunque no siempre sus métodos. Porque —creo— sería necesario que tener en cuenta que el espejismo de aparecer en televisión, el espejismo de los cargos públicos y de la farándula cultural ya ha comenzado a mostrar sus fronteras: la zona débil del campo de las industrias culturales son, precisamente, los intelectuales.

No es indiferente que un nuevo gobierno peronista sea quien intensifique —sólo intensifique, no provoque— esta situación. Una vez más, todo discurso modernizador y conciliador viene del Estado, mientras que los sectores de oposición (los intelectuales estaban, en el comienzo del menemismo, en la oposición) se retraen a viejas posiciones sin posibilidad de dar batallas por las nuevas ideas y prácticas. Este movimiento es visible en varios sectores del campo intelectual, desde la Universidad a los intelectuales independientes: se oponen a todo lo nuevo, casi enunciando desde una edad de oro completamente acrítica. Este problema de descolocación los transmuta —creo— de críticos a voces silenciosas, que nadie escucha. Así como la oposición política quedó desde 1989 descolocada por el poder aplanador del discurso menemista, del mismo modo los intelectuales no encuentran espacio desde el cual argumentar. El repliegue es evidente en los medios de comunicación pero también en las instituciones oficiales. Excepto la universidad, permanentemente desprestigiada por el gobierno nacional y por la prensa cultural que sostiene un anti-intelectualismo militante, pocos espacios quedan para enunciar una crítica que tenga capacidad de interpelar. Pero aún en la Universidad, la oposición a cualquier tipo de cambio los obliga, muchas veces, a terminar aceptando las decisiones gubernamentales.

Surgen, entonces, las preguntas que tienen que ver con la posibilidad de seguir escribiendo una historia cultural que descubra su lugar en la

³⁰ Judith Podlubne, "El pensamiento de la crítica (Beatriz Sarlo y Horacio González)", *Boletín 6* (octubre 1998).

³¹ El Premio Planeta de 1997 otorgado a Ricardo Piglia por *Plata quemada*, denunciado como fraude; el premio de cuento *La Nación* del mismo año, comprobado plagio de un cuento de G. Papini, son sólo algunos ejemplos.

historia de los discursos. No tanto como recuperación o mantenimiento de un lugar sino como respuesta nueva al reacomodo de los nuevos desafíos culturales. Si se trata de libros, quizás habría que pensar en qué tipo de libros pueden no vender más sino verdaderamente interpelar a algún tipo de sujeto cultural (probablemente vendiendo más); si se trata de prácticas, quizás habría que pensar en qué tipo de prácticas pueden no tener más público sino generar nuevas posiciones culturales. En este sentido, creo que sólo cambiando la dirección de las viejas categorías se podrá pensar en participar activamente en la esfera de la cultura.

Inteligibilidad

Quisiera introducir ahora otra voz, la de Horacio González, sociólogo, filósofo e intelectual crítico que cuestiona lo que él llama la progresiva conversión del intelectual crítico en intelectual progresista. González plantea, en el contexto de la crítica al discurso intelectual de Beatriz Sarlo (paradigma de esa conversión), un tema central en todo el debate: la capacidad y el papel de la interpelación y la legibilidad de los discursos intelectuales. Señala:

¿Cómo se construye la intelección, cómo se elabora la comprensión social de los textos y situaciones, cómo se lucha con lucidez dentro y fuera de lo que en cada momento histórico se considera la frontera colectiva de inteligibilidad pública? La tentación del justo medio está ahora en juego, entre el comprensible reclamo de que *se entienda* y la necesidad de mantener el sino intelectual, aunque sea figuradamente, como la justificación de una cierta ruptura con la comprensión social estandarizada.³²

El “justo medio” no debiera ser, para González, una opción intelectual; como tal, es pobre, empobrecedora. Los intelectuales en los medios, para González, corren el riesgo de, precisamente a causa de su pretensión de inteligibilidad, perder su identidad intelectual, basada en una tensión entre el decir y lo que aún no puede ser articulado, por un lado; y por la necesidad de expresar una crítica que a veces no puede hacerse en los términos de la transparencia comunicativa. Es decir, se trataría de buscar cómo ser comprensibles no sólo aludiendo a los sentidos comunes y estandarizados del consenso cultural. Este sería el gran desafío de nuestro fin de siglo, pues si no lo fuera, se caería en una mera *mediación*, en una forma de crear un justo

³² Horacio González, “Nuevos relativismos culturales”, *El ojo mocho* 9-10 (1997), p. 136.

medio, que no resulta interesante para el debate: “Como en el desarrollismo, se busca en los pensamientos terceristas, mediaciones que vayan construyendo enemigos a derecha e izquierda, que demuestran por descarte de las alienadas orillas, la verdad residual” (138).

Esta reflexión de González olvida, sin embargo, un punto central, el de la representación. Las nuevas condiciones de los/as intelectuales en los 90 tienen una relación casi de olvido respecto de este rol —en su discurso— porque saben que, en efecto, ya no son capaces de representar nada; su discurso vale lo mismo que el de cualquier otro sujeto, su supuesto saber no les otorga mayor credibilidad, no son respetados por él. De allí esa supuesta transparencia comunicativa, la ilusión de que cualquier debate intelectual pueda transformarse en una suerte de diálogo “entre iguales”, perdiendo completamente la especificidad. Pero entonces, una vez perdida ésta, ¿en calidad de qué hablan? ¿en calidad de expertos/as? ¿en calidad de miembros de alguna sociedad profesional o académica? Aparece entonces el tema que hoy, en Argentina y muchos países de América Latina, ocupa parte del tiempo disponible de los intelectuales: el *profesionalismo*.

Nada tenemos contra *el profesionalismo* —subraya González—, si es que aceptamos considerarlo una ficción más cuya materia se nutre de una red burocrática que no necesariamente evita ser inocua.

Los nuevos profesionales universitarios “Sueñan, *après la déluge*, haber quedado seleccionados en el *after day* de la lucha desencadenada. Una lucha por la sobrevivencia, cuyos machucones no tienen onomatopeya, que se hace en el encantador lenguaje de los “créditos” y los “puntos”.³³

El modelo neoliberal impuso (en casi toda América Latina) en pocos años un régimen de profesionalización en todas sus instituciones que a la vez que corta subsidios y cargos públicos en el área de la investigación y la docencia, obliga a un rígido pero no siempre transparente modo de evaluar la práctica intelectual institucionalizada. Creo que González hace referencia aquí a la dificultad de responder de forma productiva a los bajos sueldos o subsidios, pero también al “olvido” (abandono) de la capacidad crítica cuando se está empeñado/a en esta carrera. Ahora habría algo nuevo: intelectuales de carrera o carrera de intelectual que la debilidad institucional de la Argentina había impedido décadas antes. Finalmente, González pasa a

³³ Horacio González, “Teorías con nombre propio. El pensamiento de la crítica y el lenguaje de los medios”, *El ojo mocho* 3 (1993), p. 34.

identificar el lenguaje de los nuevos intelectuales críticos-pero-no-mucho, con el del progresismo, viejo término que, cada vez más, se atribuye a quienes intentan una crítica débil dentro de los aparatos e instituciones:

También el progresismo está ensayando sus églogas didácticas para fusionar finalmente una idea de sociedad vivible y moderna con un conjunto de lenguajes standarizados en condiciones de crear por fin una *paideia* social unificada: una nueva frontera de sentido común en las sociedades de instantánea legibilidad y visibilidad.

Una característica del progresismo universal, es el talento para enviar todo significado o todo lenguaje a una prueba de inteligibilidad proporcionada por los medios de comunicación (35).

¿Cuál sería el problema de crear un nuevo sentido común cuando los intelectuales se han caracterizado por ingresar el sentido común de lo nuevo a la esfera pública? Precisamente, el problema sería que en la sociedad globalizada el sentido común sobre lo nuevo se está creando simultáneamente en varios nichos de sentido a la vez. Creo que la perspectiva de casi todos estos intelectuales, formados en los 50 y/o 60 olvida los cambios radicales de los 80 y 90 cuando piensa en su propia identidad y en los alcances de su práctica; pues no es sólo ella la que ha cambiado sino, más radicalmente, las condiciones de enunciación de todo discurso y los mecanismos de circulación (con las nuevas industrias culturales). Los críticos de la identidad intelectual no tienen en cuenta (y tampoco lo hacen los “reformistas”) que las condiciones de las industrias culturales son, hoy, otras y es otra la experiencia cultural. González mismo ha trabajado con Fito Páez y quizás el disco “Tercer Mundo” (que se editó con un texto de González) es el mejor resultado de esa colaboración. Pero hoy Fito Páez también posa entre sedas y terciopelos, también “traiciona” al intelectual tradicional que ni en sus versiones más laicas (Viñas, González) ha dejado de tener un sesgo moral en sus juicios. Por eso González dice:

... ahora, parece evidente, una nueva generación intelectual busca asociar la crítica a un modelo de consagración bajo los hábitos o las primacías sociales existentes y acepta que el lenguaje acuñado a la sombra de las teorías críticas se haya convertido en anacrónico o inservible para los medios de comunicación (37).

Pero quizá viendo la parte más expuesta de estos jóvenes intelectuales, no atiende precisamente a las zonas resistentes de esa identidad. Ya no

quedan hoy espacios “por fuera” de las instituciones ni del mercado, pareciera. Sin embargo, la capacidad crítica no debiera hacernos perder de vista la emergencia de discursos nuevos, más híbridos de lo que estábamos acostumbrados a ver.

Final

Para terminar quisiera retomar algunos puntos. Luego del cambio del rol del Estado en la sociedad argentina, las colocaciones de sujetos e instituciones, comenzó un juego de cambios y alternancias que aún no ha terminado: los periodistas ocupan el lugar de los jueces (pero no ocupan “su” lugar sino el de la denuncia pública ante una justicia que no actúa), los funcionarios y políticos ocupan el lugar de los ídolos de la farándula (pero no ocupan “su” lugar en los medios sino para hacer olvidar sus deslices en la esfera pública), el público ocupa el lugar engañosamente protagónico en los medios a través de juegos millonarios o *reality shows* (pero no ocupa “su” lugar sino que presta su anonimato para enternecer o divertir a sus conciudadanos). En este contexto de roles cambiados, los intelectuales como tal parecen encontrar su tarea inoperante. En primer lugar porque parece difícil, si no imposible, en el actual contexto cultural, contrastar el discurso que desde el poder y los medios se lanza con persistencia; también parece evidente que no hay desde dónde ejercer hoy una crítica, pues los interlocutores sólo quieren oír acerca de problemas concretos y coyunturales con lo cual el lugar del debate cada vez se reduce más.

Creo que hay que tener muy en cuenta los nuevos contextos de circulación y consumo de lo cultural en la última década como forma de establecer este campo de lugares cambiados. Es posible notar cierta ansiedad en estos cambios; ansiedad que tiene por objeto un conjunto de pérdidas de la comunidad letrada: falta de especificidad de los objetos de estudio y, por tanto, de la propia práctica intelectual; pérdida del prestigio de la letra escrita frente a la cultura audiovisual; amenaza a la institución estética por la estética de los medios y de la industria cultural; globalización económica que reviste al mercado de una autoridad casi plena para legislar cualquier tipo de producción, incluso la literaria; reacomodamiento de identidades y fronteras entre los discursos y prácticas; profesionalización de los intelectuales, inserción cada vez mayor en las instituciones y lento abandono de su intervención crítica. Esta ansiedad implica —creo— un cierre; nuestra época asiste a la clausura, cierre y transformación de algunas prácticas.

Una clausura que, como todas, no puede ser instantánea sino que se compone de cantidad de cierres mínimos y cotidianos. Las hipótesis de

Arthur Danto sobre el “fin del arte” se refieren a la forma dramática de declarar que los grandes relatos maestros que definieron primero el arte tradicional y el arte modernista después, no sólo han llegado a su fin sino que el arte contemporáneo no permitirá ya ser representado por los relatos maestros.³⁴ Del mismo modo, la práctica intelectual no puede ya vivirse como una “naturalidad”, no puede no cuestionarse la idea misma de intelectual en la cultura contemporánea. Esta falta de naturalidad y la artificiosidad con que algunos/as mantienen sus atributos, genera tal vez, uno de los mayores conflictos en las últimas décadas en el interior de la esfera letrada.

Las declaraciones, testimonios y ensayos y consultados parecen hablar, en su conjunto, de una pérdida que tiene que ver con la falta de lugar, con el avance sin límite de la industria cultural y el mercado, con el abandono de una cultura crítica. Creo que por todos ellos habla la época: hablan los cambios sin vuelta atrás que estamos viviendo. El problema de para quién se habla y la inteligibilidad de nuestro discurso tiene que ser replanteado, pues es allí por donde las nuevas búsquedas culturales pueden ser productivas. Menos, creo, en la autolegitimación del propio lugar que en el avance por encontrar espacios nuevos en un medio ciertamente hostil para la reflexión y el debate.

³⁴ Arthur Danto, *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. xiii.

LATIN AMERICAN STUDIES CENTER

Working Papers

- No. 1* **Adolfo Gilly**
"Por una utopía cruel dejamos nuestras casas" (*Rue Descartes*)
- No. 2* **Raúl Vallejo**
"Crónica mestiza del nuevo Pachakutik"
(Ecuador: del levantamiento indígena de 1990 al
Ministerio Étnico de 1996)
- No. 3* **Jessica Chapin**
"Crossing Stories: Reflections from the U.S.-Mexico
Border Bridge"



Printed on Recycled Paper