



UTOPIÍA Y DESARRAIGO

Utopia and uprootedness

Alejandro Castillejo Cuellar *

* Universidad de los Andes
acastill@uniandes.edu.co

Palabras clave

Pedagogía
Utopías
Biografía
Desarraigo

Keywords

Pedagogy
Utopias
Biography
Uprootedness

Resumen

Esta serie de fragmentos realiza, a través de un ejercicio biográfico, una reflexión en torno a la condición de lo extraño producto de múltiples los exilios y el impacto que tiene en la labor académica. La pregunta que enfrenta es más bien simple: ante el fracaso de grandes utopías, donde el trabajo intelectual tenía un contenido emancipador, ¿cuál es el papel de los académicos en el actual contexto de trabajo, donde la mercantilización de la universidad está a la orden del día? ¿Qué tipo de espacio moral se habita actualmente?

Abstract

These fragments, by way of a biographical exploration, deals with the condition of estrangement that comes as a product of multiple forms of exile and the impact its on an academic itinerary. The question that addresses is simple: in the face of socialist utopias' failures, where intellectual works used to have an emancipatory nature, what is the role of academics in today's universities where marketization of knowledge is at the order of the day?

Castillejo, A., 2015, "Utopía y desarraigo", en *Papeles del CEIC*, vol. 2015/1, nº 121, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.13036>

Recibido: 6/2013; Aceptado: 12/2014



*Es preciso haber navegado mucho,
haberse adentrado por muchos
caminos para, al fin, darse cuenta de
que en ningún momento hemos
abandonado el nuestro*

Edmond Jabès

1. PRELUDIO: PEDAGOGÍA, ITINERANCIA Y LA MIRADA LEJANA

Este ensayo puede ser “leído”, simultáneamente, no solo como un relato de viajes sino también como un álbum fotográfico. Reúne una serie de textos escritos en torno al oficio de la enseñanza sobre los temas de la violencia y la subjetividad. Constituye —en cierto sentido— una especie de punto final, de *phármakon* (en toda su etimología) contra la medusa de la repetición que con tanta frecuencia congela y osifica la vida universitaria. En lo esencial, se alimenta de mi trabajo como profesor en el contexto de diversos escenarios pedagógicos en diferentes lugares del mundo, enlazándose estrechamente con mi investigación antropológica en estos temas y, para usar la delicada metáfora musical de Edward Said, con sus “modulaciones personales”. Parte de una convicción: que existe un diálogo profundo, subterráneo —si se quiere— entre el mundo del intelecto y la vida, sólo que esta relación se percibe desde la distancia, en una escala diferente, en sentido cartográfico, de la existencia. Con frecuencia, temas y perspectivas que han definido el derrotero del trabajo con las ideas a lo largo del tiempo son inquietudes que tienen un valor más hondo y personal que se articulan en un lenguaje particular que emana de una teoría concreta o de un momento histórico político. Lo ideal, a mi modo de ver, es que exista un diálogo entre estos dos registros de lo humano. Queda aún abierta, sin embargo, la pregunta por lo que, en este contexto, significa la noción misma de “diálogo”.

Me interesa indagar tanto las posibilidades como las limitaciones de una pedagogía itinerante, en las vicisitudes de seminarios peripatéticos, y en el lugar que habita la labor intelectual (y en especial la de aquellos que habitan diferentes modalidades de destierro) en el mundo de la globalización contemporánea, como se sabe, un capítulo reciente en la expansión casi delirante de cierto tipo de monologismo. Como se verá, el hecho de conectar *pedagogía* e *itinerancia* plantea por supuesto la pregunta por el origen, por el conocimiento que se construye en el



movimiento, por la teoría que se edifica en la frontera y por la manera como, en este mismo límite, *mora* una relación con el pasado.

Durante estos periplos, al acercarme y convivir con tradiciones de pensamiento en Sudáfrica, Colombia o Dubái (por no mencionar el Norte Global, en Londres, Berlín y New York), aprendí a “relativizar”, en el buen sentido que aún se pudiera dar a este término tan trivializado, no sólo la idea misma de conocimiento sino también a ver la multiplicidad de maneras de entender su “transmisión”, su “contenido”, su “constitución”, su “relevancia” y por supuesto, la naturaleza del *magisterium* que lo alimenta. La palabra latina condensa todos estos niveles semánticos. Paradójicamente, de esos encuentros y coyunturas aprendí lo que no se aprende en la petrificada educación formal-universitaria que atraviesa estas páginas, últimamente menos preocupada por las ideas, y más por las auditorias, la segmentación fordista del “saber” y sus así denominados índices de producción —estoy de hecho convencido que a las universidades, hace mucho tiempo, dejaron de interesarles las preguntas por aquello que constituye lo esencialmente humano. Como decía, ante la pregunta sobre la naturaleza de la violencia como fenómeno social, la respuesta parece poseer un cierto carácter fantasmal, o al menos implicar una profunda paradoja: no obstante su inmediatez, pues la “reconocemos” cuando la “vemos” en su auto-evidencia sensorial, al final, conceptualmente, se nos escapa de las manos.

Hay algo particularmente inusual en el deseo de algunos seres humanos hacia el hecho de viajar, incluso —o quizás especialmente— si este desplazamiento geográfico, cognitivo o imaginario es fortuito, forzado, violento y hasta inevitable. Es un doble movimiento, simultáneo y paradójico: implica, por una parte, un *extrañamiento de sí*, cuando el mundo en su orden cotidiano —en los minúsculos rituales que hacen la vida, en las relaciones de cercanía y distancia espacial y psicológica que definen las relaciones con otros seres humanos, y en la complejidad de las experiencias sensoriales con las que pensamos y vivimos la realidad— se hace casi ininteligible. Podría decirse que el mundo, tal y como nos hemos acostumbrado a leerlo a fuerza de habitarlo, pierde sus contornos, sus fronteras, como sucede con las formas y las fisionomías en el universo que Nietzsche llamó con júbilo melancólico “crepuscular”. La distancia —la dislocación del terruño, del hogar y de aquello que



acoge— produce un efecto perturbador aunque, en algunos casos, no menos rico para la experiencia humana.

Sin embargo, al mismo tiempo —en el instante cuando todo parece momentáneamente irrecuperable, cuando las expresiones aparentemente pierden sus formas más íntimas, y se desdibujan las arrugas y rastros que narran la vida como una especie de biografía escrita sobre la piel— emerge la posibilidad del *reconocimiento*: una memoria personal sedimentada a través de múltiples encuentros y desencuentros, un cúmulo de deseos y de posibilidades que emergen producto de una historia peculiar donde se entretajan itinerarios biográficos y procesos sociales de mayor escala. En el viaje, por definición, se hace más evidente la contingencia y nuestra transitoriedad como seres humanos. Por supuesto, cuando este viaje es obligado, cuando es uno más de múltiples exilios, de múltiples ausencias, esta dialéctica del reconocimiento y la extrañeza se torna aún más compleja.

En estas páginas me quiero concentrar en esta paradoja propia del *movimiento* a la luz de cierta actualidad, del hecho filosófico y moral que llamo *las pedagogías de lo irreparable*, la didáctica de aquello que no se recupera: ¿Cómo es posible enseñar acerca de la violencia, desde una perspectiva que valora la experiencia y la subjetividad, en sentido estrictamente fenomenológico, y el mundo-de-la-vida, a través de una palabra que deambula, literalmente, por diversos idiomas y geografías culturales? ¿Cómo se puede hablar de lo que aparentemente es inasible desde esta dialéctica de la desaparición y la presencia? ¿Qué quiere decir pensar los lugares que acogen como si fueran el hogar que alguna vez se abandonó?

En este sentido, escribo *sobre* y *desde* una fisura existencial, si así se puede llamar, desde *allá*, desde el lugar donde la vida se convierte en literatura, para usar una paráfrasis nietzscheana, desde donde lo “real está hecho de gestos [artificiales] pacientemente repetidos” (Jabès). Si con el término violencia se hace referencia a los diversos dispositivos mediante los cuales el *otro* es negado en su integridad humana al punto de desplazarlo hacia la alteridad radical ¿es posible dar sentido a lo que por principio lo fragmenta? ¿Qué quiere decir entonces, si esto es posible, hablar de aquello que es, de alguna manera, innombrable? ¿Es este lenguaje de la fragmentación, lo que yo denominaría el *lenguaje de la elusión*, el único camino viable en el ejercicio del *magisterium*? ¿Qué



significa habitar mundos donde pululan los fantasmas —de los muertos, de los desaparecidos y masacrados— cuyos únicos rastros, a los que se les ha permitido deambular, son una serie de voces a veces sin cuerpo que provienen del *lugar sin nombre*? Y de cara a todo esto, ¿cuál es la labor del profesor, de la palabra o de su silencio definitivo?

Estos interrogantes los exploro a través de una serie de viñetas y fragmentos de lugares y de personas. En general, este texto gira alrededor de una práctica cultural realizada durante la antigüedad clásica y asociada al movimiento, a la búsqueda de saberes, y al viaje. En la antigüedad griega, como lo ha descrito Wilson-Nightingale con solidez histórica, existió una institución social y cultural de gran valor, la *theoria*, que consistía en enviar, a manera de embajador o representante, a un prestante miembro de la clase política ateniense a otros lugares en el mundo helénico. Esto con el objeto de observar de “primera mano” —o realizar una *autopsia*, en un sentido casi etnográfico— la vida y las costumbres cívicas y religiosas para luego extraer un *conocimiento* útil para la política y la ciudad-Estado. Realizar una teoría, entonces, implicaba realizar un viaje que tenía por objeto la recolección de información, la observación y la participación en los eventos a los que hubiere lugar en este nuevo contexto: festivales panhelénicos y órficos donde el contacto intercultural escenifica el poder y la identidad tanto cultural como política. El *theoros* (como se le designaba originalmente a este viajero en busca de conocimientos) emerge como la persona que lleva a cabo la *theoria*. El proceso guarda relación con los rituales de la investigación antropológica, en la medida que la persona (en Grecia, normalmente un hombre) tiene un momento de separación a través de una serie de rituales de desagregación, un segundo momento de observación y participación directa para luego terminar, a su retorno, con una serie de rituales de re-agregación. El conocimiento se asocia entonces a la búsqueda de una verdad instrumental producto de la vivencia. Esta verdad era producto del viaje, de la dislocación del *theoros* en el marco de una *theoria tradicional*. Algunas dimensiones culturales de esta *theoria tradicional* y su naturaleza performática, presencial, se traduciría en la *theoria filosófica*, cuando el término adquiere un significado distinto.

Al retornar, el enviado tenía que realizar un reporte de lo observado y explicar la manera como las costumbres de otros lugares podrían ser



apropiadas en beneficio de la polis, de su expansión, y de su hegemonía cultural y militar. En otros momentos históricos, será el conocimiento más claramente puesto al servicio del imperialismo y del colonialismo lo que se encuentra en el fundamento de la ciencia y la teoría antropológicas. Como todo viajero, la semilla de lo otro cohabitando con lo mismo definiría su retorno. Por una parte, el *theoros* podría ser reabsorbido de manera orgánica, en la acepción de Gramsci, a la sociedad y clase de donde provino. Por otra, el *theoros* encarna la posibilidad de rechazar su propio origen, él mismo será la semilla de su propia destrucción. De alguna forma, ese “conocimiento” —como se ha visto a lo largo de la historia alrededor de los viajeros y buscadores de saberes en instituciones de diversa índole, en diferentes culturas, como el *rilha* en el Islam o las tradiciones trashumantes del budismo tailandés— puede implicar una radical relectura de sí mismo.

En este punto, el *theoros* retornado encarnaría la posibilidad de la contaminación y de un conocimiento esotérico e iniciático. Desde la muerte social, como llamaría Orlando Patterson a la experiencia del esclavo, hasta el exilio y la desaparición física harían parte de una terapéutica de lo otro, expulsándolo. Así mismo, el conocimiento, lo sagrado, la verdad y su develación también se pagan con la muerte. La ritualidad del encuentro con la verdad, o con el conocimiento, la íntima conexión que hay entre la *theoria* y la distancia (como sabemos, indexada culturalmente en la concepciones del territorio, del espacio social y del paisaje), y el problema filosófico de la “mirada” constituyen no sólo el zumo sobre el que se erigió la antropología profesional sino que, adicionalmente y mucho más interesante, es constitutivo de muchas experiencias históricas. En este orden de ideas, podría escribirse, a manera de proyecto, una historia de las ciencias sociales (y en particular de aquellas disciplinas donde la observación y la participación configuran una suerte de institucionalización) no desde el punto de vista de un pretendido desarrollo conceptual, en una especie de evolución y refinamiento del mismo, sino desde la perspectiva que entreteje los viajeros, los teóricos y los saberes en donde los conceptos nacen como parte de una conversación alrededor de los problemas políticos de una época. Se conoce por ejemplo, la manera como el concepto de tribu desarrollado en las primeras décadas del siglo XX fue instrumental para idear las políticas de gobierno indirecto utilizadas por los colonizadores británicos para administrar sociedades africanas. O la



manera como Al-Tahtawi, el padre de las escuelas de traducción al árabe más notables en Egipto a finales del siglo XIX, fue instrumental en la arabización del concepto de "nación" (en el sentido de un Estado-nación) en un momento en que Egipto, librada del Imperio Otomano, anuncia sus intereses coloniales en el Sudán, literalmente la "tierra de los negros".

Con estas cuestiones lo que quisiera expresar es que mi perspectiva sobre el tema de la pedagogía y la violencia asume en este texto una mirada "teórica", en el sentido que aquí le adjudico al término. Esto implica pensar la permanente pendulación entre la "intimidad" y la "extrañeza", además de entender la relación entre la "distancia", la "cercanía" y la "mirada" (es decir, el "área" donde el lenguaje y la percepción se entrelazan), y comprender el modo en que, en un momento dado, los objetos dejan de ser familiares, *Zuhanden (sein)* llamaría Martin Heidegger a esta modalidad del "ser", para luego ser irreconocibles, inaccesibles, localizados por fuera de los órdenes clasificatorios, fuera del alcance, *Vorhanden*. Cuando digo viaje hago referencia sobre todo a una disposición cognitiva a fracturar lo propio en los tiempos y los ritmos de otros y a habitar en toda su complejidad e intensidad sus mundos. El viaje permite resistir la comodidad tanto conceptual como personal desde donde se erigen los presupuestos sobre el mundo: habla de los momentos de des-agregación, de los rituales de re-agregación, de la traducibilidad de la experiencia y de las relaciones entre teoría y conocimiento. Desde esta perspectiva, uno teoriza en la frontera (y esto no es un gesto "de-colonial" sino literal), en la fractura del mundo, en las escisiones de lo ordinario, y en la distancia del desprendimiento. No en el "centro", donde mora la comodidad, la somnolencia. Y es en esta pendulación permanente, entre la experiencia *theorica* y la teoría (ahora sí, en su acepción epistemológica), entre el destierro dentro del terruño y el acogimiento dentro de lo extraño que las siguientes páginas introductorias se sitúan.

En este orden de ideas, la primera viñeta, *La biblioteca familiar*, tiene una estructura retrospectiva y busca, a través de un entramado narrativo, plantear la pregunta por lo "utópico" en un sentido histórico-existencial: es en el fondo un reclamo, quizás un acto vedado de insurrección en la medida que establece simultáneamente tanto el evasivo "prospecto" de su realización como su imposibilidad. La segunda viñeta, *La pregunta por el sentido*, trata de responder a esta pregunta desde una perspectiva



que, como dije anteriormente, privilegia una manera de acercarse al tema de la "violencia" donde se privilegian aquellos aspectos que evaden lo visible. Producto de esto, emerge, en *De Asepsias, amnesias y anestésias*, la posibilidad del "desconcierto", de hablar desde la frontera y los "lugares" desde donde, en una lógica más cercana al nomadismo, se afina la posibilidad de la crítica, y del disenso "no aceptable". Sabemos que hay disensos que las instituciones (como las universidades) y las personas no están dispuestos a admitir. Con este apartado le doy cuerpo a esta insurrección, a este descalabro general que quiere decir hacer academia en el mundo del conocimiento como mercancía. Finalmente, a manera de complemento, continúo con dos relatos cortos: la cuarta viñeta, *Desde el lugar sin rostro*, es un reconocimiento a la relación entre el intelecto y el desarraigo vivido en el cuerpo de seres humanos concretos obligados a habitar esa margen. La última, *Epifanías*, en cierta forma, relata lo que queda luego de pasar por el tapiz de lo histórico, después del derrumbe.

¿Qué rezagos quedan de lo utópico, del hogar, luego de la itinerancia histórica, familiar y geográfica? ¿Qué quiere decir, desde los dos registros esbozados anteriormente, "teorizar" desde la frontera? En este sentido, este texto es, quizás más que nada, un artefacto testimonial, una narrativa en el que articula una serie de relaciones (una historia, referiría Gregory Bateson en *Mind and Nature*) con el objeto de interpelar el oficio del académico. Habla de una "época", de las imágenes que circulan luego de un siglo de grandes catástrofes y de la apertura de una nueva, del derrumbe de las llamadas "utopías" y del desencantamiento del mundo producto de estas fracturas. Es un texto que conversa con las condiciones de nuestra actualidad más actual. Se fundamenta en un hecho de orden visceral, ya lo he dicho: la convicción de que la vida y el intelecto se funden en fragmentos cuyos destellos trazan derroteros e itinerarios intelectuales.



2. LA BIBLIOTECA FAMILIAR

Uno sólo necesita observar a un coleccionista manejar objetos tomados de su gabinete. Tan pronto tiene uno entre sus manos, parece inspirado. Sus ojos adquieren una mirada remota

Walter Benjamin

Aún campea en mi cabeza con claridad casi pasmosa. Sucedió cuando era apenas un niño, en los años 70 en Colombia, el lugar que terminó por ser, no sin pocas contradicciones, mi hogar. Mi casa fue allanada, en varias ocasiones, por la policía militar. No recuerdo tantos detalles como quisiera pues se esconden tras el vaho del tiempo. Sin embargo, unas imágenes sí me quedaron impresas: soldados de la Policía Militar estrujaban cajones y closets, moviéndose ansiosamente de un rincón al otro en el pequeño apartamento, localizado en las postrimerías de la Universidad Nacional, un verdadero caldero de protesta e insatisfacción en aquella época. Recuerdo las pedreas, los estudiantes corriendo por las calles huyendo del gas lacrimógeno y los bolillos, escondidos tras las jardineras o metiéndose a los garajes de los vecinos que les abrían las puertas, como nosotros. Recuerdo la cancha de baseball de la Universidad, el inclinado edificio de la rectoría a donde me trepaba sin vergüenza, el pasto recién cortado, la iglesia con sus *Cristus* sicodélicos y toda una vida merodeando alrededor de esos edificios.

El Ejército buscaba propaganda "subversiva", "panfletos", o cualquier cosa que pudiera probar las relaciones entre mis padres, ambos colombianos, y los movimientos guerrilleros del momento en el país. Había motivos históricos para sospecharlo: mi padre, casi una década antes, estudió historia en la Universidad de la Habana (y filosofía, hasta que se aburría de los manuales soviéticos que despedazaron doctrinalmente el pensamiento de Marx), dirigió el periódico *Colombia Rebelde* (indudablemente un órgano escrito que estimulaba lo que denominaban estratégicamente "todas las formas de lucha"), y publicó en la aún existente revista cubana el *Caimán Barbudo*. En algún momento incluso fue "comandante político" del Partido Comunista de Colombia en Cuba (PCC) hasta el día que lo abandonó, irremediabilmente, antes de volver al país. La literatura y la historia



terminarían por inclinar la balanza indefectiblemente hacia la docencia en la Universidad Nacional. Mi madre, por otro lado, vivió varios años en el exilio político (junto con mi hermana, entonces apenas una niña y quien terminaría residiendo en el país por varias décadas más) luego del asesinato, junto con varios miembros del efímero *Movimiento Obrero Estudiantil Campesino 7 de Enero* (MOEC), de su primer esposo durante una emboscada a manos de las fuerzas militares en 1963. Unos pocos años después, uno de los brazos del MOEC bautizaría su actividad militar y política (antes de desaparecer en 1969 producto no solo de la arremetida estatal sino de la arrogancia, del canibalismo interno y la antropofagia metodológica) con el nombre del ultimado: *Colectivo Ricardo Otero*. Al volver a Colombia, ella abandona toda actividad política definitivamente, aunque nunca fracturó su íntima relación con el proceso cubano y con una concepción algo idealizada del internacionalismo revolucionario.

De aquella tarde aún tengo una imagen algo nebulosa, como perdida, pero presente: mi madre lanzando por la terraza —que quedaba en la parte trasera del apartamento de la Ciudad Universitaria —atados de papeles, enjambres de hojas sueltas y lo que parecían revistas y periódicos mimeografiados, justo antes de que el ejército llegara hasta el tercer piso donde vivíamos. Con el tiempo entendería que, entre otras cosas, eran ejemplares, algo así como mojones temporales en la biografía de las personas, de la revista *Bohemia* con todo y las canciones y poemas para niños bellamente ilustrados impresos en su contraportada. Siempre llamaron mi atención los colores intensos de aquellas historias. Atados de las revistas colombianas *Alternativa* y *Alternativa del Pueblo* en esas ediciones en papel ordinario, y copias de los semanarios cubanos *Granma*, *Trabajadores*, *Ediciones COR* (Comisión de Orientación Revolucionaria), y la revista *PEL* (Panorama Económico Latinoamericano). Hoy aún conservo un archivo con lo que quedó de este material, acaso de ese momento histórico.

Las historias de aquella época hacían gala de toda una serie de personajes y eventos centrales en el último medio siglo en América Latina. La Habana, así no se quiera admitir, estuvo en el centro de muchas cosas. Circulaban en mi casa como cuentos de niños y hacían parte de la historia familiar: el Hotel Nacional en la Habana, Maternidad Obrera, el trabajo en la caña, las Declaraciones de la Habana, la carta de despedida del Che al viajar a Bolivia (donde moriría traicionado por el



Partido Boliviano) leída a viva voz por Fidel —entonces apenas con 32 años de edad— en la abarrotada Plaza de la Revolución por los días del asesinato del Comandante Guevara, así como el proceso de Playa Girón y la preparación militar contra la invasión y la Crisis de los Misiles. Tengo también en mis manos no sólo los documentos sonoros, grabaciones que atestiguan esos años y que se escuchan como manifestaciones telúricas de una época liderada por unos jóvenes, sino una pequeña colección de fotos, un álbum familiar.

Hay una particular: en blancos y negros turbios y pálidos, retrata un encuentro con el Che en la Habana, posiblemente hacia el año 1963. Mi madre, junto a otros personajes, dándole la espalda a la cámara, se encuentra frente a él, conversando. Con un aspecto algo descomplicado y tabaco en boca, el Che se ve relajado en la cabecera de la mesa de reuniones. En un instante parece que jugara ajedrez, pero en realidad se dirige a los otros “camaradas”. De pronto, justo en el instante en que el fotógrafo presiona el obturador, un segundo donde se da una especie de mezcla de postura y espontaneidad, mi hermana voltea la cara hacia la cámara. La luz del flash ilumina su cara, su tez blanca, sus ojos expresivos e inquietos, y el moño que sostiene su pelo. Este encuentro, junto con otros que se darían con los años, entraría a la historia y al álbum familiar, y a la biblioteca, como una forma de testificación llena de complejidades, de ausencias, de horizontes sin terminar. Podría decir que de los muchos nombres que se escuchaban formar parte de esta historia (y con cuyos fantasmas me he cruzado irremediablemente a lo largo de los años), muchos han muerto, otros tantos asesinados, no pocos totalmente anónimos, y varios transitando por caminos incluso insospechados y contradictorios. No solo los nombres de los más importantes, sino de aquellos que también terminarían en Colombia viviendo vidas comunes y corrientes. El álbum familiar, si hubiera sobrevivido a la itinerancia de la época, estaría impregnado de personas que ya no están. En verdad, en estos cincuenta años de guerra, mucha, mucha gente valiosa ha quedado en el camino.

Sin embargo, durante la intromisión del ejercito varios años después, lo que encontraron fue una biblioteca familiar donde mis padres habían depositado, archivado, el relato de sus propios intereses. La de ellos no era una biblioteca de trabajo, sino de pasiones, de lo que alguna vez denominé *itinerarios de sentidos*, es decir, las modalidades mediante las cuales las personas construyen recorridos geográficos y sensoriales de la



existencia. En aquella biblioteca se encontraban José Martí y Simón Bolívar, titanes de las luchas anticoloniales en América Latina, Karl Marx y *El Capital* (en la icónica traducción de Wenceslao Roces) incrustado en paredes llenas de libros de historia latinoamericana desde México hasta Chile. Anaqueles con los pensadores de la *Ilustración*, con la Viena de *fin-de-siècle*, con volúmenes la *Historia General de las Civilizaciones* a cargo de Maurice Crouzet, al igual que múltiples colecciones de historia de la humanidad en editoriales que, francamente, no sé si aún existen en Buenos Aires o Barcelona. Librerías de segunda mano, ventas callejeras y mercados de las pulgas —a veces atendidos por desheredados a lo largo del continente latinoamericano— apilan montañas de estos libros y ediciones, parte de bibliotecas familiares que fungen como testigos de épocas aparentemente ya pasadas. Pero ¿qué quiere decir olvidar un libro, abandonarlo al castigo del tiempo? ¿Qué quiere decir cuando una idea —un argumento o un concepto— ya no tiene el poder interpretativo que tenía, que ha “pasado de moda”?

Sin embargo, esto no fue todo lo que había en aquellas estanterías. Por supuesto, y con igual importancia, había ediciones de Santiago Rueda de *A la Recherche du Temps Perdu* de Marcel Proust en la traducción de Pedro Salinas, el *Ulises* de James Joyce, los *Diálogos* de Platón, *Leaves of Grass* del viejo Walt Whitman, y obras de Fiódor Dostoievski y Lev Tolstoi, los esotéricos *Sonnets* de William Shakespeare, las ambiciosas novelas de Thomas Mann, Robert Musil, y por supuesto, los acetatos hoy rayados de Otto Klemperer, Bruno Walter o von Karajan interpretando a Beethoven, a Mahler o a Brahms. Al ver esto retrospectivamente, me hago consciente de que leer y escuchar con curiosidad (incluso si es desordenada) es una curiosidad hoy día, particularmente (o quizás paradójicamente) para académicos que son presa de un aterrador monologismo y de la división social del trabajo universitario. Pero esta amplitud más bien destaca a una serie de personas que persiguen sus intuiciones, buscando conexiones escondidas, subterráneas, entre preguntas y cuestiones aparentemente separadas por el tiempo y por el espacio.

En un bello y sobrecogedor pasaje de *Desempacando mi biblioteca: una conversación sobre el coleccionar*, Walter Benjamin hace referencia a la “biblioteca” como algo más que un estante: un repositorio histórico, un encuentro de múltiples instantes. Si se pudiera leer la historia escondida y cifrada de una persona a través de los lomos de sus libros, se podrían



explorar diversas dimensiones de su vida. Dependiendo de su posición o su localización en el estante y en la distribución general, dependiendo del tipo de libros que se dejen a la vista o "a la mano" (para volver a usar el término de Heidegger), o de los que se "esconden", se podría quizás identificar la existencia de transformaciones telúricas individuales, e indagar por las formas cómo llegaron hasta sus manos, por los recorridos, por los azares, por los préstamos. ¿Qué dejamos a la vista de los extraños, cómo recorreremos la biblioteca, cómo se la enseñamos a alguien (si lo hacemos) y en qué orden temporal o espacial? ¿Qué escondemos de la mirada inquisitiva de los conocidos, de los buscadores de defectos, y de los acumuladores? Sabemos de la íntima relación entre la memoria y el espacio a través de sus poéticas, entre la identidad y el lugar: en estos estantes, esa relación se hace más peculiar, más evocativa.

Esta biblioteca en particular representaba una especie de bifurcación, de sisma intelectual: expresaba una tensión entre el interés por América Latina (alrededor de lo que se llamaba "la auto-determinación de los pueblos" o "la revolución"), por una parte, y la atracción por Europa, por otra, por su "gran cultura". En otras palabras, instaura una tensión entre la teoría que hablaba (no sin grandilocuencia pero con sentido histórico real) del destino y el papel del hombre y la mujer en este cambio tectónico y la literatura, la subjetividad, lo pulsional, y lo poético proveniente del mismo mundo que había colonizado y exterminado en función de la Fe, la Razón o la Civilización a millones de congéneres. Sabemos que la "Civilización" está construida con montañas de cadáveres, que ni la razón ni la racionalidad técnica son un antídoto contra la insania, por el contrario nos lleva a ella. Al final, eugenésias, eutanásias y biopolíticas de todas las perspectivas políticas, "tecnificadas" o no, "comunitaristas" e "individualistas", seculares y hasta religiosas fueron influidas por los "universales" del siglo XIX y por la "certidumbre" aplicada de la ciencia y la técnica. La auscultación escópica de la biblioteca, la imagen del desprendimiento del papel, es el instante originario que puso en peligro el *archivo* en tanto *arkhé*, en tanto *origen*: una penetración del poder arcóntico de la ciudad-estado, como propondría Derrida para leer la signatura de ese lugar imaginario de autoridad y de autoría que llamamos el archivo. La violencia fue una violencia sobre el origen, epistemológica.



Los años del allanamiento seguían siendo los años de la Revolución Cubana, donde nací, y donde retorno, imaginariamente, cada vez que puedo. Creo que mi cuerpo aún recuerda el viaje de “retorno” (en realidad fue de destierro) a Colombia desde la Habana, tras trasegar, de manera macondiana, un mes entre Praga y París evadiendo bloqueos políticos. Aquellos eran los años en que la idea de un “futuro utópico” para la Humanidad era reclamada por movimientos sociales y políticos, incluso armados, que emergieron a lo largo y ancho de lo que hoy llamamos el Sur Global: la historia de América, y del África, es también la historia de expoliaciones sistemáticas y sistémicas desde la llegada de los conquistadores y los colonizadores en sus diferentes oleadas. Era la época descollante y llena de expectativa (más insatisfecha y secuestrada por la mediocridad que realizada), de hombres como Steve Biko y el movimiento de liberación contra el apartheid, Agostinho Neto en Angola, Aimé Césaire, los debates entre Franz Fanon, Jean Paul Sartre, George Balandier, Albert Memmi, Jomo Kenyatta, Kwame Nkrumah y Léopold Sédar Senghor, entre muchos otros, en torno a la *question coloniale*. Robert Mugabe era, en aquel momento, un horizonte de posibilidades. Era la época cuando los ecos del asesinato de Patrice Lumumba, primer ministro del Congo, en 1961 a manos de la CIA, la Inteligencia Belga y los secesionistas de la provincia de Katanga (por no mencionar la indiferencia de los Soviéticos y la politización de las Naciones Unidas), aún se oían. Su potente voz, durante el discurso el día de la ceremonia de independencia, retumbaba como uno de los momentos más dignos de aquella generación. Casi nueve millones de africanos murieron para satisfacer las ínfulas coloniales y el emporio cauchero de Leopoldo II en el Congo Belga a comienzos del siglo XX.

Las décadas de los 70s y 80s eran, al mismo tiempo, las décadas de geopolíticas globales y democracias a medias, de dictaduras militares en Chile, Argentina y Sudáfrica (en su vertiente más consolidada y legalista). Regímenes y pecados que por la magia que imponen los dobles estándares, fueron totalmente instrumentales dentro de la guerra fría. Asimismo, las manchas atroces de las purgas de Stalin, los efectos de las colectivizaciones de Mao, la renovación de guerras neo-coloniales en Vietnam —donde los Norteamericanos liquidaron cuatro millones de civiles a punta de bombardeos indiscriminados y napalm— y el desenfreno étnico colectivista en Camboya plantearon una serie de preguntas complejas a las organizaciones de base y a sus líderes: ¿es



posible realmente pensar en un “hombre nuevo”, una sociedad radicalmente diferente? Para muchos intelectuales de izquierda latinoamericanos era sólo una cuestión de tiempo. Pero ese momento nunca llegó, la revolución no estaba, en realidad, “a la vuelta de la esquina”. Todo lo contrario: la llamada “utopía real” se convirtió en una pesadilla. El recuerdo del allanamiento a mi casa, la imagen del ejército inspeccionando la intimidad de mi espacio viviente, me lleva al tiempo cuando utopías sociales (más allá de los fracasos o errores históricos) buscaban cambios dramáticos y radicales, cuando el destino parecía ineludible.

Pero el tiempo ha pasado, y las circunstancias cambian. Los allanamientos pararon un día, y ya casi nadie habla de “utopías”, por más irreales, traicionadas (como escribiera Trotsky), imposibles o reevaluadas que puedan ser. La así llamada crítica posmoderna (en realidad profundamente des-historizada y parroquial), al igual que la resonancia de eventos políticos internacionales, la han convertido, por lo menos en el sentido que se aludía anteriormente, acaso en una idea casi totalmente desacreditada, una caricatura histórica. Al caer *Die Berliner Mauer* (el Muro de Berlín), al desvanecerse el *imperium* Soviético, de la noche a la mañana, tras las imágenes de Nicolae Ceausescu, se dio sepultura a la “utopía” como posibilidad, desplazada, vaciada de cualquier contenido positivo.

Aun así, irónicamente, el mundo es hoy día tanto o más pobre que hace veinte años, no obstante hayan más tecnologías de gobierno y más “transiciones políticas” hacia democracias enclavadas en el capitalismo global que prometen imposibles mundos en nombre de un futuro donde reina el consumo masivo: en América Latina y África más de la mitad de la población vive en una profunda destitución histórica, en una miseria abyecta e inimaginable para gente en otras latitudes donde la prosperidad parece ser (ingenuamente) un derecho natural. Aunque eventos recientes, en España y en Grecia, demuestran lo ficticio que es ese “derecho”. Es como si, por fuerza de alguna clase de prestidigitación conceptual, al desaparecer la legitimidad de una “teoría” sobre la “pobreza” o la “dominación” del debate público desaparecieran las realidades sociales a las que hacían referencia. La pobreza y el conflicto social hoy en día no se resuelven, se administran. De ahí quizás la expectativa real (y la suspicacia) que hay en torno a los giros políticos de izquierdas populistas relativamente recientes en América Latina. Sin



embargo, en el Norte Global (incluso dentro del mismo Estado-Nación), esta masa de humanidad en guerra con la vida es experimentada solo a través de los medios visuales y escritos, si acaso. Incluso, me atrevería decir que investigadores que se abrogan la propiedad de una experticia profesional (para usar un aterrador eufemismo) sobre los problemas que emergen en medio de esta situación no tienen un sentido real de las guerras sobre las que a veces hablan tan técnica, y rara vez, elocuentemente, en “simposios internacionales” y en el circuito académico.

Cuando mis padres estaban en la política, ellos recibieron un mundo con el prospecto de un “futuro” por realizar, cristalizado en el término mismo “utopía”, y en sus contenidos históricos específicos. Hoy, con un pie mal situado allá, en ese “proyecto”, y otro en el presente, una generación entera ha heredado sus retazos, sus girones, y su aparente imposibilidad. Y este es un lugar muy difícil de habitar, intelectual y moralmente, particularmente de cara, o mejor, ante el rostro del otro. Surge entonces la pregunta central: ¿en qué consiste la labor intelectual, la labor del maestro de cara a estas rupturas? ¿qué es, si lo es, una “utopía” en el mundo de hoy?

3. LA PREGUNTA POR EL SENTIDO

Toda claridad nos vino del desierto

Edmond Jabès

Ante el advenimiento y la rutinaria normalización del terror, cuando el mundo y las categorías que lo organizan se disuelven, cuando el vecino encarna simultáneamente identidad y diferencia, familiaridad y alteridad, ¿de qué manera seres humanos y sociedades específicas hacen inteligible aquello que de otra forma podría parecer ininteligible? ¿Cuáles son los rastros que esta violencia deja sobre los *paisajes existenciales* de la gente, sobre su cuerpo, sobre sus lugares y sobre sus lenguajes?

De aquí emanan dos cuestiones íntimamente relacionados con algunos de los fragmentos anteriores: por un lado, se plantea el problema de la violencia como inscripción en el cuerpo, en la comunidad, y en el espacio social en tanto tal. Por otro lado, se relaciona con la pregunta por la memoria, por el recuerdo. ¿Cómo pueden estos rastros o marcas



hacerse inteligibles, incluso legibles? ¿Qué quiere decir que el mundo-de-la-vida se disuelve y en qué sentido puede afirmarse que cierto tipo de acciones destruyen el ámbito de los significados? Y ¿cómo sociedades específicas, en condiciones históricas particulares, definen ciertos grupos sociales como *otros* radicales, peligrosos al punto de requerir no solo control cotidiano y vigilancia sino la aniquilación y exterminio definitivos. ¿Qué tipo de tecnologías de percepción y de destrucción se movilizaron para llevar a cabo tales actos de negación? Quiero insistir, como lo hice en el apartado anterior, que la pregunta por la violencia, por la enseñanza, está relacionada moralmente con el rostro de ese otro ser humano no solo en tanto problema filosófico y antropológico, en tanto aporía, sino con su experiencia inmediata.

La primera vez que me encontré existencialmente con la cuestión del sentido y la alteridad y su relación con el terror, fue durante una intensa estancia en Europa entre 1995 y 1996. Era parte de un contingente transnacional de estudiantes de posgrado interesando en los Estudios de la Paz y la Guerra. De aquellos años turbulentos, recuerdo particularmente las historias de genocidio que Martin había sobrevivido en Ruanda¹. Tenía una esposa y un hijo que lo esperaban en algún campo de refugiados en Tanzania. Su frente amplia, su cara, su angustia, reflejaban un hombre (de "origen hutu" según él mismo decía) tratando de hacerse a un futuro convenciendo al gobierno austriaco que le asignara el status de refugiado. Era periodista, y por supuesto perseguido por las milicias *Interahamwe* que realizaron y organizaron una buena parte del genocidio. Hoy en día sé que los términos "tutsi" y "hutu" (y las supuestas diferencias que estos términos representan) están, al contrario del sentido común recibido, inevitablemente atados en su origen al sistema administrativo colonial belga. Martin finalmente logró quedarse, luego de aprenderse de memoria el glorioso himno austriaco. Janek y su incontrolable terror a los fuegos artificiales también se encontraba allá, *entre nosotros*. Le recordaban a Sarajevo, los francotiradores, los campos de violación. Solía esconderse bajo la cama, durante horas, como cualquier niña escondiéndose de esa pesadilla infantil que se repite una y otra vez hasta que un día, insospechadamente, desaparece. Tengo aún su silencio grabado en mi cuerpo. También recuerdo el testimonio de Albert quien me hablaba de cómo los escuadrones de la muerte aterrorizaban su familia en Uganda.

¹ Todos los nombres han sido cambiados.



De él, recuerdo su enorme timidez y sus ojos brillantes, muy grandes. Se sentía particularmente perdido lingüística y racialmente en Viena, donde pasábamos una parte del tiempo cuando huíamos del tedio germánico del Burgenland, la provincia donde estaba situada la Universidad. Joyce, por otro lado, fue testigo de la violación de su familia completa en Sierra Leona. Un día ella me confesó, a través de una especie de ritual personal, en una suerte de *communitas*, los latigazos de esa noche horrorosa. No puedo hablar mucho más de ella, y prefiero, a manera de despedida, respetar su silencio inmutable y voluntario: irremediablemente perdí su rastro un atardecer de invierno.

De estas conversaciones aprendí sobre lo que quiere decir sobrevivir, sobre la experiencia de presenciar y testificar, sobre las texturas de la experiencia y el silencio, sobre la fortaleza y la debilidad humana. En estas miradas se cruzaban miles de caminos y decisiones, historias que se entretrejan con cada pliegue del cuerpo. Era cuestión de saber acercarse, de aprender a leerlos, a entender sus continuidades y discontinuidades como una especie de código secreto. La violencia había dejado rastros en todos estos cuerpos. En este contexto, fue determinante reflexionar sobre lo que significa ser un “académico” *de cara* al sufrimiento de otros, al hambre histórica y crónica. No sé si aprendí mucho de los libros por aquellos años. Sin embargo, entendí que incluso en un mundo que, al parecer, carece de “utopías”, quienes vivimos de las ideas tenemos una responsabilidad no solo con la seriedad y el rigor (que se puede expresar creativamente) sino política, en un sentido amplio de la palabra. Me cuesta mucho trabajo pensar que la causa final de la universidad en tanto institución sea ese circuito social de prebendas en el que se ha convertido a través de su latente mercantilización. Desde una perspectiva histórica, el intelectual vigilante —en una especie de integración desde la literatura, la ciencias sociales y la filosofía— debe identificar las maneras como el “poder”, en sus múltiples manifestaciones, se entreteje con la vida diaria, señalando sus continuidades, incluso, si eso lo sitúa en la periferia, en el destierro técnico. Y esto, no solo desde la palabra del otro, desde el encuentro cotidiano, sino desde el propio “activismo teórico”, desde una crítica que nace con el nomadismo y que de alguna manera se rehúsa a ser absorbido por la “vanguardia”.

Desde mi punto de vista, tengo la sensación que reducir el papel del académico a productores de “conocimiento”, para usar este cliché tan



común, un proceso frecuentemente desarrollado dentro de los cómodos confines de las instituciones de investigación y las universidades (sin mencionar, por supuesto, la economía política y la arrogancia que emerge de este proceso), parece representar una cierta fractura moral. Nunca hemos tenido tantas herramientas para recolectar y archivar información, nunca hemos tenidos tal diversidad de conceptos a la mano para comprender la complejidad del mundo, y, aun así, somos incapaces de entender y a veces reconocer el predicamento de quienes viven otras vidas.

4. DE ASEPSIAS, AMNESIA Y ANESTESIAS

Hoy los intelectuales están amenazados por la extensión en todos los terrenos del profesionalismo, la tecnificación, y la especialización. En efecto, la cultura científica y la cultura técnica, la primera cada vez más compartimentada y esotérica, la segunda cada vez más entregada a los funcionamientos y la funcionalidad, eliminan de sí mismas grandes problemas humanos, morales, filosóficos, que son incapaces de plantear y pensar, y los remiten a la vida privada de cada cual

Edgar Morin

Hace treinta años, en su prefacio al libro *After Babel: Aspects of Language and Translation* [*Después de Babel: aspectos del lenguaje y la traducción*], el crítico y estudioso de la literatura George Steiner nos ofrecía una mirada cruda del trabajo académico. Lo extraigo brevemente de su contexto por su beligerancia, y con la intención de resaltar algunos puntos que creo aún tienen vigencia:

“Los estudios académicos autorizados se han fragmentado de tal suerte que su especialización minúscula casi desafía el sentido común (...). El punto de vista experto es microscópico. Cada vez se publica más, en revistas eruditas de editoriales académicas, acerca de cada vez menos. El tono general es el de minucias bizantinas, comentarios sobre comentarios sobre



comentarios que se yerguen como pirámides invertidas en un solo punto con frecuencia efímero. El especialista enjuicia al “generalizador” o “erudito” con un desdén resentido. Y su autoridad y pericia técnica acerca de un centímetro de terreno puede, en efecto, revelar una confianza, una humildad inmaculada que se le niega a quien compara, a quien se salta (torpemente o con una restricción perentoria) las vallas de los cotos”.

El texto nos habla, entre otras cosas, de lo que entonces se vislumbraba como una versión minimalista del trabajo académico, una concepción que con el tiempo, a través de un sistema de beneficios y recompensas, se ha convertido en norma: una conversación casi privada entre especialistas que hablan, local y transnacionalmente, en una cierta lógica apologética y con frecuencia auto-referente, cuando no destructiva con el otro, en un lenguaje apenas inteligible entre ellos. En este punto, Steiner contrasta la idea de un académico centrado en el ascenso social y su auto-legitimación, con frecuencia al margen o bajo la efígie de una *œuvre* inexistente o imaginaria, con la de aquel que se concentra en el escribir, en solitario y tomando prestado de otros acervos de saber, en las márgenes de las modas y las hegemonías académicas. Una visión nostálgica, si se quiere, pero no por eso menos actual. En su comentario sobre lo que hoy podríamos llamar, a manera de ejercicio imaginario, el académico-mercancía, concluye Steiner lapidariamente:

“En las humanidades (...) los comités, los coloquios, el circuito de conferencias son la pérdida. Nada más risible que la lista de colegas académicos y de los patrocinadores exhibida en notas de agradecimiento al pie de trivialidades”.

Su crítica está encaminada más hacia aquellos que parece se preocupan más por la forma como se presenta el “saber” y por las dimensiones sociales que determinan su legitimación en tanto tal y su carácter fugaz, alrededor de una serie de cultos a la acumulación, que por los contenidos mismos, por su posible aunque imaginaria trascendencia.

Al menos dos preguntas resurgen: más allá de lo que podrían considerarse “trivialidades” o no y sin duda habría todo un debate sobre esto (pues, al fin de cuentas, hoy en día todo es o una “construcción social” o un “saber localizado”), lo cierto es que en el contexto de una asociación cada vez más común entre la idea de “trabajo académico” (y los diferentes circuitos de reconocimiento que lo constituyen) y su



articulación a través del discurso de la productividad y la auditoría (y la autoridad académica que emana de esta asociación), ¿cuál es la relevancia del académico y de lo que escribe, cuando escribe? ¿Qué tipo de relación establece con los problemas del mundo contemporáneo, con las profundas contradicciones sociales (¿acaso las podemos negar?), con los dilemas éticos, estéticos y políticos que emergen del cohabitar, en registros de experiencia personales distintos, con esas contradicciones? Permítaseme una breve digresión para ampliar esta idea.

Durante las últimas dos décadas, el término "crisis de sentido" (aunque originalmente esbozado por Husserl con otro objetivo) ha hecho referencia, a veces con cierta vaguedad, no solamente a una serie de fenómenos emergentes determinados por las condiciones históricas específicas de la contemporaneidad, sino también, y quizás especialmente, a los discursos que buscan describir o explicar dichas transformaciones. En este sentido, "crisis" no se ha relacionado sólo con el mal llamado "fin de la historia", sino particularmente con el "descrédito" de los "grandes relatos" sobre el destino de la humanidad y las utopías de "emancipación", "libertad" y "revolución" que algunos encarnaban. En algunos casos, tanto detractores como apologistas, leen en esta crisis las huellas de una ruptura "posmoderna". Más allá de la escisión de lo temporal que implica el término y su indexación en tanto fractura histórica, lo cierto es que el simple prospecto en el que las nociones de "utopía" y "emancipación" han sido vaciadas de contenido social debe, al menos, incitar a pensar las conexiones entre el trabajo académico y la propia naturaleza de su labor.

En este punto, el rol de los "intelectuales" (o, en su ausencia, el de los "académicos") quienes en parte encarnaban el deseo de lo utópico al hablar contra el "poder" y la "dominación" en función de la "justicia social" se ha vuelto más ambiguo y más difícil de asir. ¿Qué papel tienen ellos en un mundo donde su relación con los "proyectos emancipatorios" y los lenguajes que los articulaban han perdido legitimidad, bien sea por el desgaste del discurso (una forma de nombrar la realidad y actuar sobre ella) y la creciente hegemonía de otros, o sencillamente por las "nuevas" formas, aparentemente difusas, que toma el poder en el mundo contemporáneo? Como lo mencioné, es palpable la paulatina desaparición o redefinición (me siento tentado a llamarle "despolitización", "profilaxis" o, mejor, "asepsia") de nociones como



“explotación”, “dominación”, “pobreza”, “miseria” y toda la economía política que las reproduce, del acervo crítico que ha caracterizado las disciplinas sociales en general durante mucho tiempo. Para las nuevas y diversas generaciones de estudiantes a quienes, en todo caso, una especie de sopor conformista parece haberlos adormilado mientras realizan un paneo a “otros estilos de vida” estos términos son, con frecuencia, casi completamente ininteligibles. Esta pregunta contiene una serie de implicaciones cuando es planteada desde América Latina donde la experiencia de las violencias se multiplica diariamente y en donde la miseria literal no tiene nada que ver con las modas académicas sino con los aspectos más básicos de lo que significa ser un ser humano. Millones de sin-tierra darían testimonio de eso, de la consubstancialidad de lo literal y lo metafórico, en donde el hambre convive, paradójicamente, con una crítica casi irrelevante del mundo. Al parecer, estos temas son cada vez menos “relevantes”, ya que cada vez menos hacen parte de conversaciones académicas y, si lo son, se reducen fácilmente a rótulos simplistas.

Ante la fractura de esta “utopía” y quizás con esto lo único que hago es dar testimonio de un pequeño grupo de escépticos viscerales que buscan articular un proyecto intelectual mientras habitan dicha fractura, ¿cuál es el horizonte de acción sobre el que se desarrolla el trabajo, la política y la práctica en las ciencias sociales? ¿Cuál es esa *ética del hacer*? En este sentido, ¿se ha convertido el antropólogo, el sociólogo o bien en un especialista en un centímetro de realidad desconectada del resto del mundo y en donde las revistas académicas y los coloquios no son más que teatros de operaciones tanto en el sentido militar como médico alrededor de pequeños nichos territoriales, o bien en quien ostenta una serie de “aptitudes”, “habilidades” y “saberes” fácilmente instrumentalizables para un mercado profesional, quizás más amplio que hace unos años, y además ávido de menos “crítica” y más “pragmatismo”, llámese este mercado el de las transnacionales de lo humanitario y sus enclaves locales, tanto “públicos” como “privados”, o el del capital propiamente hablando? Para repetir, ¿cuál es el papel del académico, del investigador social, en el mundo contemporáneo? ¿Cuáles son los lugares del disenso, el topos de una actitud crítica de cara al mundo? ¿Acaso ha desaparecido del todo o la hemos desplazado hacia lugares teóricos donde ha perdido su capacidad para descentrar y conectarse con los predicamentos cotidianos del ser humano? O, por el



contrario, ¿se ha transformado esa interpelación al poder en minúsculos y con frecuencia improvisados chapuzones mediáticos, en una ficción emitida desde la cómoda anestesia institucional, desde la familiaridad teórica?

Estas son sin duda preguntas viejas, pero no por ello destinadas al olvido y a la amnesia selectiva. Ni tampoco son preguntas que aquejan, como una especie de enfermedad terminal, a una minoría que por razones específicas de trabajo tienen que enfrentarlas. Lo triste es que, en mi opinión, ante la mirada expectante del otro, ante el interminable memorial de agravios contra la academia venido de esos otros producto de una percepción en la que las ideas de “producir saber” y de “desarrollar políticas públicas” como justificaciones del trabajo académico en general han llegado a su límite posible, y como reacción al pequeño mundo de privilegios que habitamos y reproducimos con celo proteccionista, siempre emerge ese escepticismo profundo. En ese instante, mientras la mente merodea con lo imposible al “descubrir” ese rostro, como diría Levinas, en medio de la coyuntura intelectual y con el poder de una metáfora que se habita, me asaltan, como una aparición fantasmal, algunos fragmentos de *Los hombres huecos* [*The Hollow Men*], el poema sobrecogedor de T. S. Eliot:

Somos los hombres huecos
somos los hombres rellenos
apoyados uno en otro
la mollera llena de paja. ¡Ay!
Nuestras voces resacas, cuando
susurramos juntos
son tranquilas y sin significado
como viento en hierba seca
o patas de cristal roto
en la bodega seca de nuestras provisiones.

Figura sin sombra, sombra sin color,
fuerza paralizada, gesto sin movimiento;

Los que han cruzado
con los ojos derechos, al otro Reino de la muerte
nos recuerdan si es que nos recuerdan no como perdidas
almas violentas, sino sólo



como los hombres huecos
los hombres rellenos²

Y mientras los académicos nos enredamos en discusiones, a veces bizantinas, y reproducimos esa fenomenología de la enemistad y el desencuentro, donde el otro es fuente de error ontológico; mientras unos colonizan estratégicamente el lenguaje de la “vanguardia” y otros se repliegan luego de haber habitado ese territorio; mientras unos se dedican a acumular capital simbólico y otros a habitar el silencio, y en algunos casos hasta el cinismo, el mundo transcurre ante los ojos, indefectiblemente, como una película de cine mudo. A veces es necesario, como en este caso, la mirada sobrecogedora del fotógrafo, el artista o el poeta para que nos recuerde que, ante estas miradas de desierto y de cristal, aún hay preguntas vitales que hacerse.

5. DESDE EL LUGAR SIN ROSTRO

[El intelectual] no es ni un pacificador ni un fabricante de consenso, sino más bien alguien que ha apostado con todo su ser a favor del sentido crítico, y que por lo tanto se niega a aceptar fórmulas fáciles, o clichés estereotipados, o las confirmaciones tranquilizadoras o acomodaticias de lo que tiene que decir el poderoso o el convencional, así como lo que estos hacen

Edward Said

“La muerte”, dice Walter Benjamin en su ensayo sobre Nikolai Leskov, “es el sello de todo aquello que el narrador puede relatar. Su autoridad ha sido tomada en préstamo de la muerte.” Benjamin haría referencia no solo a la autoridad y la sabiduría que emergen de cara al abismo definitivo, como escribió el poeta Paul Celan antes de su suicidio en

² We are the hollow men/We are the stuffed/ men Leaning together/ Headpiece filled with straw. Alas! /Our dried voices, when /We whisper together/ Are quiet and meaningless/ As wind in dry grass/ Or rats' feet over broken glass/ In our dry cellar/ Shape without form, shade without colour/ Paralysed force, gesture without motion;/ Those who have crossed/ With direct eyes, to death's other Kingdom/ Remember us —if at all— not as lost Violent souls, but only/ As the hollow men The stuffed men.



Paris, sino la que, simultáneamente, se transmite a quien escucha, a quien —quizás forzosamente—, es habitado por la voz del otro.

Pero la pregunta es, ¿qué hacemos con su palabra, en ese instante denso y perturbador que es el último respiro antes del final de la vida?, ¿Qué hacemos con sus silencios, sobre todo cuando se nos son confiados en la intimidad de un encuentro? Quizás, uno de los dilemas humanos más profundos y enigmáticos tiene que ver con la posibilidad o el *derecho* que se aboga uno a hablar por los muertos —o incluso junto a ellos, a su lado— y el *derecho* a hacerlo cuando no se puede dar testimonio directo del universo que habitan indefectiblemente: ¿será posible entonces, me pregunto, dar testimonio de aquello que parece ininteligible? ¿Qué clase de lugar y de exilio es ese de hablar, de enseñar sobre esta experiencia? Este texto está escrito, por supuesto, *junto* a Benjamin, en un ejercicio de pendulación y calibración permanente con *su espectro*.

Quisiera continuar con un acto de dignidad personal. A algunos escritores —como a Freud, Marx y a Benjamin— los congrega, entre otras cosas, una tensión entre el libro, la voz y la muerte: Freud, quien huyendo del asedio del nazismo, logró escapar —junto con su biblioteca y con la ayuda de cercanos amigos— a la capital británica en 1938, un año antes de fallecer. Ahí estaba la casa museo en Londres, una mimesis de su estudio en Viena, para recordarlo. Y Karl Marx, quien murió en medio de la miseria, la persecución y el ostracismo el 14 de marzo de 1883. Allí está su enorme busto, hoy casi olvidado, en el lejano y legendario Cementerio Highgate para atestiguarlo. Finalmente, Benjamin cuyo suicidio, o “muerte voluntaria” (como lo susurraría Jean Amery) en Port Bou —pequeño pueblo en la frontera franco-española— trunca una vasta obra en crecimiento. Aunque inicialmente enterrado en una tumba prestada (una metástasis de su vida nomada), unos meses después de su muerte, sus restos son transferidos a la promiscuidad de una fosa común.

No sé si al autor de *El Origen de la tragedia Alemana* (obra rechazada en 1928 por la *nomenklatura* académica de su época) lo “asesinó” el franquismo, el nazismo, el estalinismo, el capitalismo, el colaboracionismo (francés), o incluso el academicismo (alemán). Se sabe de la falta de solidaridad de sus colegas en momentos difíciles. Es más, no sé si ese acento particular en las condiciones históricas y difusas de su muerte en este momento importa, no tanto en lo histórico-factual sino en lo existencial y filosófico. La tesis de su suicidio, por otro lado, y el



eventual *desvanecimiento* de sus restos —además de ser un hecho casi premonitorio del proyecto de olvido total que se desataría en la Europa de 1940— seguramente ha alimentado la manera cómo ha sido leído. En este sentido, me atrevería a decir que algunas de las interpretaciones de sus ensayos más famosos han encontrado una articulación en este registro casi fantasmal, a la vez biográfico y teórico.

Sin embargo, hay algo que encadena estas dos tesis, la del asesinato y la del suicidio, no obstante sus aparentes distancias: es la relación entre la “violencia” y la “ley”, entre la *negación del otro* y aquello que, paradójicamente, lo localiza (en su propia exclusión), en el orden del mundo. Este ha sido un tema que ha preocupado no solo a los interesados en la violencia a gran escala —en su sentido más lato— sino en la dominación a gran escala. En el caso de la primera tesis, según la cual Benjamin “murió” huyendo del Nazismo, las relaciones entre la ley y la violencia son casi autoevidentes: las *Leyes de Núremberg*, donde se despoja legalmente el cuerpo del judío de su investidura humana, son el escenario donde la imaginación legalista y expansionista del orden del mundo se tejió —como lo sugirió Zygmunt Bauman— con la imaginación cósmica y racionalista del espacio vital Nazi, el *lebensraum*. Auschwitz sería una especie de terapéutica de la *Nación*, del *Volk*. A Benjamin, esa imaginación expansionista lo atrapó huyendo, en la frontera. En este punto, la muerte es producto de *la Ley* que persigue, que abierta y radicalmente destierra. Una condición —la del despojo legalizado, limítrofe, de sujetos evanescentes y transitorios— que ha sido normalizada en el mundo de hoy bajo la forma de Abu Ghraib, Guantánamo, y otros estados de excepción permanente. Esta Ley se apropió del *cuerpo*, de lo que veía como una vida sin valor, que no merecía ser vivida, *Die lebensunwerten Lebens*.

En el caso de la segunda tesis, en esas circunstancias limítrofes, la “muerte voluntaria” es una posibilidad de re-apropiarse de sí mismo, del cuerpo apropiado por el Estado. Me explico con un ejemplo: en 1989 las cárceles sudafricanas estaban llenas de “terroristas”. Ellos, por supuesto, eran criminales a la luz del código penal: seres humanos cuyo cuerpo estaba tatuado, con la inscripción kafkiana de la Ley, con los signos del desorden. Muchos fueron arrestados durante las persecuciones masivas que comenzaron con la implantación del *estado de emergencia* en 1985. A los presos, como me lo relató Nkululeko Boysen —un antiguo reclutador del ala militar del *African National Congress*— durante una



entrevista en el 2004, se les aplicaba la sección 29 de *Internal Security Act* de 1982 que permitía retener hasta 9 meses en confinamiento solitario a los detenidos. Los derechos civiles eran suspendidos legalmente. Un concepto que hizo metástasis con la noción de “enemy combatant” implantado por Guantánamo.

Confinamiento solitario es un universo, un ámbito de la existencia humana definido, o suspendido (en su doble etimología) por la ley, o sobre la ley: oscuridad absoluta, soledad permanente, silencio sepulcral, a menos que los alaridos de otro recluso rompieran la monotonía eterna de la prisión-socavón, donde los días se confunden con las noches, las noches con los días, y los efluvios con la respiración. Narró compulsivamente su propia tortura —es más, creo que era el preso que un día gritaba y nadie oía. Me explicó, me describió, incluso con lujo de detalles, lo que le hicieron. Mientras contaba se quejaba del dolor de estómago que lo perseguía y luego lo mató con un cáncer. Creo que jamás podré entender, en mi honesta corporalidad, lo que me confió aquella tarde sobre la naturaleza humana.

Continúo: en 1989, reos distribuidos en las diferentes cárceles del país entraron en huelga de hambre. El estado sudafricano estaba bajo una terrible presión: ya nadie creía en las exitosas cifras de terroristas dados de baja ni en su régimen numérico. Decenas de hombres y mujeres dejaron literalmente de comer. A varios se les forzaron sueros o alimentos intravenosos. Algunos de los presos finalmente murieron, a manera de inmolación. La ley del apartheid se apropió del cuerpo de su enemigo: lo sustrajo del mundo, lo envió a ese fantasmal universo que es la soledad total. El suicidio puede ser una manera de sustraer al estado el poder sobre lo corpóreo. La Ley lo sustrajo del mundo, lo envió al fantasmal universo del confinamiento, una especie de ejercicio nemónico donde se re-instituye el poder y se sueña con la autoridad total sobre el cuerpo. ¿No está en este poder de apropiación, la verdadera soberanía del Estado? ¿Y no es posible que se haga conciencia de eso sólo en sus fronteras?

De todos modos, a mi modo de ver (y más allá de estas lecturas de su muerte), Benjamin comparte con otros escritores su condición de exiliado, de *extraterritorial* —como lo planteó George Steiner—, de apátrida, incluso —o quizás especialmente por eso— de apátrida en su propio terruño: aquí se pregunta uno si es posible volver a la intimidad de los lugares donde nunca se ha estado pero donde siempre se ha



vivido. Algunos de sus textos hacen parte de lo que yo llamaría *las literaturas del abismo*: un puñado de escritores, como Artaud Rimbaud, Jean Amery (nacido Hans Meier), Samuel Beckett y Paul Celan, quienes comparten, no obstante sus múltiples diferencias, una preocupación por los límites e incluso el fracaso del lenguaje para representar ciertas experiencias, por la *innombrabilidad* del sufrimiento, de lo sagrado o de Dios. Benjamin encontraría en la violencia tecnificada —particularmente la de la Primera Guerra Mundial— un momento fundacional del silencio, de la ausencia de una voz. Aquí hay, por cierto, una pequeña veta intelectual que conecta la poesía, el misticismo, y una preocupación por la violencia: el problema que Gerschom Scholem llamaría el *abismo*.

A mi modo de ver, dos cuestiones vinculan a estos cartógrafos de lo humano; cuestiones que los distancian abismos del resto de aquellos mortales que nos ganamos la vida con la “producción” y “circulación” de ideas: ellos escribieron obras que impactaron el mundo intelectual y político de forma determinante, en medio de las condiciones existenciales y personales más adversas. La de ellos, más allá de cualquier evaluación retrospectiva, fue una labor de perseverancia titánica. En el caso de Freud, como lo ha relatado su biógrafo Peter Gay, el intenso dolor crónico, producto —irónicamente— de un cáncer en la garganta, lo acompañó durante los últimos veinte años de su vida. No creo que se pueda concebir buena parte de su obra sin pensar en su relación con el dolor. Y Marx, quien, al decir del célebre ensayista norteamericano Edmundo Wilson, escribió *Das Kapital* en el piso, a luz de una vela y acosado por la muerte, el hambre endémica y la soledad total. Una lección de talento inmenso y convicción férrea.

De alguna manera, al notar estos espíritus convulsionar con su época y consigo mismos, con frecuencia es inevitable asociar el conformismo y la comodidad —tanto teórica como existencial— con la muerte indefectible de la creatividad. He conocido pontífices adscritos a la magnánima institución universitaria que, aunque habiendo tenido toda la comodidad del dinero y los privilegios, han sido la encarnación del olvido y la improductividad absolutas. Quizás, intuyo, este es el precio que se paga luego de décadas de menosprecio estéril hacia el trabajo y el esfuerzo de otros que han surcado, como escribió bellamente Edmond Jabès, “el umbral de la página abierta”.



6. EPÍLOGO: EPIFANÍAS

Durante el desarrollo de un proyecto de investigación sobre los orígenes intelectuales del Holocausto, tuve la oportunidad de realizar un viaje al complejo Auschwitz-Birkenau, uno de los campos de exterminio nazi más renombrados, localizado en la vecindad de la ciudad de Cracovia, Polonia. Este clase de peregrinaje, por así decirlo, me había llevado a otros lugares alrededor del mundo, lugares que invariablemente me recordaban lo que seres humanos específicos tendrían que soportar producto de la voluntad de otros: *Île de Gore* y *La Maison d'Esclaves* en Dakar, *Robben Island* en Ciudad del Cabo, *Mapiripán* o los recintos de desplazados forzados en Colombia, *Toul Sleng* en Camboya, las *Topographie des Terror* en la antigua e imperial Prinz-Albrecht-Straße en Berlín, así como tantos otros lugares, esquinas invisibles y callejones, no citados en los libros de historia pero inscritos en el cuerpo de las personas. Este peregrinaje podría ciertamente no tener fin, así como la capacidad de los seres humanos para infligir dolor.

De Auschwitz (el nombre germanizado del original en polaco *Oświęcim*) traje a New York (donde vivía en aquella época) una fotografía que mi esposa había tomado de una de las barracas donde los prisioneros, antes de ser enviados a las cámaras de gas y luego a los crematorios, eran obligados a hacinarse unos encima de otros. La imagen muestra, fulgurante, los últimos rayos de luz crepuscular tocando, casi acariciando, el interior oscuro del enorme salón. Aquella tarde escribía en mi cuaderno de apuntes y esbozos de poesía: "en este universo, en sus letrinas y emanaciones, las deyecciones se confunden con las ingestiones, como el espectro se funde con el cuerpo".

La foto fue tomada dentro de este desolado lugar, justo en el instante en que un haz de luz atraviesa una ventana que daba contra la inmensa y racional monotonía del *lager*, del campo. Tan intensa era la luz reflejada sobre el piso y sobre los camarotes donde los prisioneros se atestaban unos sobre otros que los objetos parecían irradiar una luz propia, como si la fuente de tal energía no proviniera del sol sino de los objetos mismos. Era como si hubieran adquirido una vida propia, una vida que se resistía a cualquier tipo de olvido. Un pensamiento atravesó mi cabeza en ese instante. Resultaba radicalmente extraño (en el sentido en que Freud denominaría el doble registro de lo extraño y lo familiar que cohabitan en el término *unheimliche*) reconocer que incluso en las circunstancias más terribles, de cara a la más abyecta degradación



humana, algo florece —una mirada empática, el eco de otro ser humano gimiendo a lo lejos, un instante de suerte en la oscuridad de la muerte, la mirada inconclusa de un niño al regazo de su madre. Estas son las que yo llamo “epifanías”, en un sentido teológico. He leído sobre estos instantes invisibles en el trabajo de escritores y en las voces y los silencios de sobrevivientes. De todos ellos, al final del día, he aprendido que sólo hay dos temas sobre los que vale la pena escribir y enseñar: uno es la muerte, el otro el amor, el que irrumpe desde adentro, desde el abismo. El resto son palabras inútiles.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W., 2009, “Unpacking my library”, en *One-Way Street and other writings*, Pinguin, London
- Eliot, Th. S., 1984, *Poesías escogidas 1909/1962*, Alianza, Madrid.
- Jabès, E., 2000, *Del desierto al libro, entrevista con Marcel Cohen*, Trotta, Madrid.
- Morin, E., 1995, *Mis demonios*, Kairos, Barcelona.
- Said, E., 2000, *Reflections on Exile*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Steiner, G., 2005, *Después de Babel: aspectos del lenguaje y la traducción*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.