

# cuadernos del inadi 11

[www.cuadernos.inadi.gob.ar](http://www.cuadernos.inadi.gob.ar)

marzo 2015

## Ernesto Laclau

Entrevista

---

## Eduardo Jozami

Memoria, verdad y justicia. La singularidad del caso argentino.

---

## Roger Chartier

Del código a la pantalla: trayectoria de lo escrito

---

## poesía boliviana

Bedregal / Saenz / Borda Leaño / Zamudio

# Ernesto Laclau

## Entrevista

Pregunta: Al concepto de populismo, a menudo, le acompaña una carga peyorativa. A veces, incluso, es una idea temida. ¿Por qué cree que se ha denigrado al populismo?

Respuesta: Porque los sistemas políticos han tendido a valorar solamente aquello que se puede vehicular dentro de los canales establecidos. Aquello que crea una frontera externa con respecto al sistema del poder es sistemáticamente denigrado.

P: Generalmente la idea de populismo se asocia al pueblo y a una aversión a las élites económicas.

R: Sí, económicas o de otro tipo. Lo que el populismo trata de constituir es un esquema en el que los de abajo se enfrentan al sistema del poder. Y esto implica siempre que los de abajo son constreñidos por un sujeto antagónico. Si se piensa en regímenes potencialmente totalitarios, no hay que hacerlo en el populismo sino en el neoliberalismo. El poder (que pueden ser élites económicas o de otra clase) implica un punto de referencia de adversario respecto a la constitución de los sujetos populares.

P: Sin embargo, también hay populismos en el poder. Y existen populismos de izquierda, como el de Hugo Chávez en Venezuela, o de derecha, como el de Silvio Berlusconi en Italia. ¿Qué lugar ocupa la ideología en los movimientos populistas?

R: Yo no creo que el populismo pueda asociarse a una ideología política determinada. El populismo es una forma de construir lo político. Siempre que los de abajo se consideran como exteriores al sistema y se oponen al sistema como forma establecida, existe el populismo. Pero la forma en que esa oposición se construye puede ser de izquierda o de derecha. Por ejemplo, el maoísmo era una forma de constituir al pueblo frente al poder tradicional. Pero, por otro lado, el fascismo también lo era. El populismo es un estilo de la política más que algo que se asocie a contenidos determinados.

P: Entonces ¿la existencia del populismo depende de un contexto, un tiempo y un lugar determinado?

R: Sí, desde luego que tienen que darse ciertas condiciones para que una ruptura populista tenga lugar. En mi libro he especificado estas condiciones, que se resumen en un hecho capital: una crisis del sistema institucional que conduce a una reconstrucción de las identidades políticas fuera de los aparatos políticos tradicionales. Populismo, en tal sentido, significa nuevas formas de identificación y la concentración de una pluralidad de demandas en esos puntos identificatorios. Una sociedad altamente institucionalizada se caracteriza, por el contrario, por una dispersión de demandas que no tienden a confluir en un punto único de ruptura.

P: Uno de los calificativos peyorativos que se le han asignado al populismo es que es vago e indeterminado con respecto a su discurso y a los postulados políticos que sostiene. ¿Cuál es su opinión al respecto? R: Precisamente porque los símbolos populistas tienen que representar una multitud de demandas heterogéneas, tienen que ser vagos e indeterminados. Pero esa no es una debilidad sino la raíz de su eficacia política. Los símbolos de Solidarnosc (fundación sindical polaca fundada en 1980) en Polonia, por ejemplo, perdieron precisión cuando dejaron de estar exclusivamente ligados a

las reivindicaciones de los obreros de los astilleros Lenin en la ciudad de Gdansk y pasaron a expresar las demandas de cambio de todo un pueblo.

R: La retórica no significa simplemente los adornos del discurso. En mi opinión, la retórica es un tipo de discurso en el cual la literalidad del sentido es puesta en cuestión. Un discurso es retórico cuando dice algo que no podría haber sido dicho literalmente. Mi argumento en el libro es que la retórica se refiere a la constitución primaria del sentido. No es simplemente un segundo sentido derivado. De esta manera, la retórica populista es constitutiva de lo político, no se trata solamente de algo que se añade a lo político desde afuera.

P: En su libro decide partir de las demandas, y no del grupo, como unidad mínima de análisis, lo que implica concebir al populismo como forma de constituir la unidad del grupo y no como la ideología o el tipo de movilización de un grupo ya constituido.

R: Pienso que ni en Europa, ni en América Latina, ni en ninguna otra sociedad actual, el grupo es un punto de referencia autoconstituido. En el siglo XIX la clase obrera era un grupo autorreferencial porque tenía una cierta unidad con unas características específicas: la gente pasaba muchas horas en la fábrica, tenía un cierto acceso a los medios de consumo, una participación en la sociabilidad general y vivía en ciertos barrios específicos. Después esta unidad inicial se empieza a dividir en un montón de demandas. Empieza a haber demandas de consumo que se disocian del lugar donde vive la gente, demandas culturales de distinto tipo y demandas salariales que empiezan a diferenciar distintos sectores. Cuando se pasa a una sociedad post-industrial, las demandas sociales se refieren menos a una unidad apriorística que sería el grupo. Cuando eso ocurre la lógica social es distinta. Todas esas demandas hay que agruparlas en unidades de tipo diferente. Yo sostengo que existe la constitución de unidades populares a partir de una pluralización de demandas. Lo que yo llamo el pueblo, Hardt y Negri lo llaman la multitud. De alguna manera hay diferencias en las dos aproximaciones, pero las dos tratan de pensar en una heterogeneidad de demandas y en una unidad grupal que es el resultado de esa misma heterogeneidad.

P: Usted sostiene que hay algunas alternativas u objetivos políticos que solo ha sido posible expresar a través de medidas populistas, y que el populismo es un elemento central de la democracia. Algunos autores, sin embargo, alertan sobre el peligro que supone el radicalismo de los movimientos populistas. ¿Cree que el populismo puede tener una evolución que derive en posturas totalitaristas?

R: Para pensar en totalitarismo hay que pensar en regímenes que no construyan a un pueblo sino que pongan límites absolutos a la construcción de ese pueblo. Si se piensa en regímenes autoritarios, potencialmente totalitarios, en América Latina no hay que pensar en el populismo sino, por ejemplo, en el neoliberalismo. Para imponer esas medidas drásticas y antipopulares radicales se necesitaron dictaduras como la de Pinochet en Chile o Videla en Argentina. Ahí sí hay medidas de coartación radical de la libertad, pero no por los movimientos populistas.

P: En la actualidad, en América Latina, donde la democracia goza de escasa legitimidad por parte de la ciudadanía, se habla del resurgir del populismo. Especialmente en regiones como la andina, donde existe una gran inestabilidad política, fuertes crisis económicas e importantes movilizaciones sociales.

R: Por democracia se pueden entender dos cosas. Por un lado, está la forma liberal democrática en el sentido tradicional. Por otro, se entiende por democracia la expresión de la voluntad popular. A veces, la expresión de la voluntad popular se tiene que manifestar a través de formas que formalmente no son liberales. En Europa, a comienzos del siglo XIX,

liberalismo y democracia eran términos opuestos. El liberalismo era una forma parlamentaria de organización del poder completamente aceptada. Desde finales del siglo XVII en Inglaterra y de las monarquías en Francia, los regímenes liberales eran perfectamente aceptables. Por otro lado, democracia era un término peyorativo porque significaba el gobierno de la turba, es decir, el odiado jacobinismo. Fue necesario un largo periodo de revoluciones y reacciones para integrar en Europa estas dos dimensiones —lo liberal y lo democrático— en un discurso unificado. En mi opinión, en América Latina esa integración nunca se dio. Por un lado estaban los regímenes liberales, que eran regímenes oligárquicos, fraudulentos, que desconocían la voluntad popular. Por otro, estaban las demandas democráticas de las masas. Pero dichas demandas no se podían canalizar a través de las formas políticas liberales. Entonces, en los años 20 y 30, se empezaron a conducir a través de las dictaduras militares radicales, y así surgió el “peronismo”, el “varguismo”, el MNR en Bolivia, entre otros. Ahí hay toda una expresión democrática popular que se sitúa fuera de las formas democrático-liberales. En los últimos veinte años en América Latina, las dos tradiciones han confluído tras las dictaduras militares violentas, que golpearon tanto a la tradición democrática popular como a la tradición liberal democrática. Hoy en día, los regímenes políticos latinoamericanos de una u otra manera tienden a integrar estas dos dimensiones por primera vez en la historia latinoamericana.

P: ¿Piensa que el cuestionamiento de la democracia por parte de sectores tradicionalmente marginados que exigen reconocimiento y participación, como el movimiento indígena en Bolivia, Ecuador o México, tiene algo que ver con una “importación” de esquemas democráticos liberales externos que no han tenido en cuenta o no se han adaptado a la heterogeneidad social latinoamericana?

R: Hay que distinguir entre liberalismo (respeto de las formas parlamentarias) y democracia (respeto de la voluntad popular). Hay sociedades en las cuales la voluntad popular se expresa a través de formas indigenistas. Esta expresión a través de formas indigenistas no necesariamente tiene que coincidir con el marco liberal. Puede darse a través de formas complejas. O puede darse una confluencia entre las dos formas. Lo que está pasando en Bolivia actualmente es una confluencia entre el modelo liberal y el modelo democrático.

P: Pareciera que la crisis de representatividad y el fracaso de los partidos políticos tradicionales han favorecido el populismo ¿cómo resuelve el populismo el tema de la representación?

R: Todo depende de cómo se conciba al proceso representativo. Cuando se trata de representar a intereses corporativos muy claramente definidos, la función del representante se reduce a transmitir una voluntad ya formada. Pero cuando se trata de masas poco estructuradas, que comienzan a participar en la esfera política, la función del representante es enteramente distinta: se trata, en primer término, de dotar a esas masas de una identidad de la que carecen, y para eso la palabra del líder es fundamental. Los movimientos populistas se inclinan por este segundo tipo de mecanismo representativo, que sin embargo no es menos democrático que el primero, ya que sin populismo no habría acción de masas.

P: Usted hace referencia a las dicotomías resultantes de la “simplificación” del espacio político por parte del populismo y, en concreto, a la manipulación de conceptos. Esto me hace pensar en la división del mundo que hace George W. Bush entre “buenos” y “malos”, y en su manipulación de la idea de democracia y terrorismo para justificar determinadas acciones.

R: Sí, Bush responde exactamente a la lógica populista. En los años treinta y cuarenta, los símbolos populistas en la tradición política estadounidense eran siempre de izquierdas. Todo el New Deal estuvo adaptado a eso. Y era el discurso del hombre de abajo frente al poder. En los años cincuenta y sesenta, ese discurso continuó siendo del hombre de abajo frente al poder, pero empieza a cambiar de signo. Los enemigos ya no son los monopolios, los ferrocarriles o el sistema bancario,

como en el viejo populismo, sino que empieza a ser la elite liberal del este. Se mantiene toda la retórica populista pero el discurso empieza a ser un discurso claramente de derecha. Por ejemplo, en el discurso de George Wallace, o antes también en el de McCarthy, frente al hombre de abajo explotado lo que se opone son las élites liberales del este que establecen una alianza con todas las minorías raciales, sexuales y demás frente al estadounidense medio. Entonces se mantiene toda la retórica del estadounidense medio como el hombre de abajo, pero el discurso cambia de una ideología de izquierdas a una ideología de derechas. Y Bush viene claramente de esa matriz ideológica.

Entrevista de Nieves ZúnigaGarcía-Falces

Publicado originalmente en Papeles nº 97/rebelión.org

**Ernesto Laclau** nació en Buenos Aires en 1935 y murió en Sevilla en 2014.

Fue uno de los intelectuales argentinos con mayor reconocimiento internacional. Entre libros, escribió *La razón populista*, y *Hegemonía y estrategia socialista*, en colaboración con Chantal Mouffe

# Memoria, verdad y justicia. La singularidad del caso argentino.

**Eduardo Jozami**

Voy a dar por conocido, en términos generales, el proceso político seguido en Argentina desde el año 2003 en relación con las políticas de memoria y el tratamiento del pasado reciente. Ese proceso que tiene que ver con la derogación de las leyes de impunidad, con la reanudación de los juicios contra los responsables del terrorismo de Estado, la recuperación de los niños apropiados, el dictado de diversas leyes reparatorias y las políticas referidas a los sitios de memoria. Podríamos enumerar otras medidas importantes, como las dirigidas hacia las fuerzas armadas, tratando de modificar los planes de estudio e instalar el tema de los derechos humanos. Para sintetizar, digamos que esta política tiene tres ejes, que son Verdad, Justicia y Memoria. Y esto no es tan simple, necesariamente, como parece.

¿Qué quiero decir con esto? ¿Cómo explicar la singularidad del caso argentino? ¿Qué significa, por ejemplo, decir que trabajamos por la verdad? Porque hoy en el mundo es muy difícil encontrar un consenso acerca de una definición de la verdad. Si hay algo que caracteriza a la filosofía y a las ciencias sociales en el siglo XX es que la idea tradicional de la verdad, la que impuso la filosofía clásica griega hace 2.500 años ha entrado en crisis. Se entendía, desde entonces la verdad como la correspondencia entre el pensamiento y la cosa. Yo digo "esto es blanco" porque efectivamente la cosa es blanca, entonces estoy diciendo la verdad. El idealismo kantiano complicó algo las cosas porque estableció que era el sujeto quien ponía las condiciones del conocimiento, pero, de todos modos, se mantuvo la idea de una correspondencia entre el sujeto y el objeto. Pero, más tarde, aparecieron otras concepciones sobre la verdad. Por ejemplo, hay quienes plantean la cuestión como una lucha entre diferentes discursos, por imponer su verdad. Entonces ya la verdad no es una sola, y además la verdad tendría que ver con el poder.

Por otro lado, si pensamos la verdad en relación con la historia, el consenso es mucho menor todavía. Ustedes saben que también se enfatiza mucho últimamente que la historia es necesariamente una narración. Entonces, aunque no podamos caer en el negacionismo de los hechos, si es una narración tiene también necesariamente mucho de ficción. En segundo lugar, me pregunto: ¿estamos seguros de que queremos establecer una verdad única sobre lo ocurrido en los años 70, el terrorismo de Estado, la dictadura? Yo no estoy tan seguro, porque me parece que lo importante de este proceso que estamos viviendo en Argentina hoy es que sigue dejando lugar para un pluralismo político muy notable entre quienes apoyan la política de derechos humanos y las políticas de memoria, que hay mucho campo para los debates, y que además hay temas que no hemos analizado demasiado todavía. Por ejemplo, los hijos dicen, y los apoyamos: queremos seguir el camino de nuestros padres. Pero no discutimos tanto acerca de cuál fue el camino de nuestros padres. En general, partimos –obviamente es lo que yo pienso– de una recuperación, de una valoración positiva de lo que significó en Argentina la gran movilización popular, la gran lucha de los años 70. Pero es posible tener diferentes miradas acerca de eso.

Entonces, ¿por qué a pesar de todo esto que estoy diciendo seguimos diciendo nosotros “luchamos por la verdad”? Bueno, porque en Argentina hemos vivido una operación criminal de una magnitud inimaginable, y un operativo de ocultamiento de una significación tal vez similar. Entonces, aclarar lo que pasó, ver cuántos fueron los desaparecidos, los presos, los niños apropiados, cuáles fueron las políticas, quiénes fueron los cómplices, quiénes fueron los ejecutores, tiene necesariamente una importancia central. Sin hacerse cargo de esa verdad de lo ocurrido es muy difícil pensar en la construcción de un país democrático y más justo.

Pero a pesar de todo esto, se discute si la búsqueda de la verdad debe ser una tarea del Estado. ¿Es tarea de la política buscar la verdad? Esto nos lleva necesariamente a una discusión que conocemos todos, pero es inevitable recordar. Si uno piensa la política en función de valores, en función por ejemplo del valor de la justicia, está claro que hay que avanzar en el camino de la verdad. Pero es distinto si uno piensa como pensaba Max Weber, que, a pesar de que consideraba bueno que hubiera un poco de ética de las convicciones en la política, en última instancia había que hacerse cargo -y eso era lo que definía al político- de las consecuencias de los actos que uno llevaba adelante, por eso se hablaba de la ética de la responsabilidad. Entonces ahí ya otra vez vuelve la duda. Porque, ¿cuál es el precio que hay que pagar por defender a ultranza la verdad? Que, hoy en la Argentina, quiere decir también cuál es el precio que hay que pagar por llevar adelante la tarea de la justicia sin condicionamientos ni limitaciones.

Esta fue una discusión que tuvimos inmediatamente después del restablecimiento de la democracia. Después de que el presidente Alfonsín impulsó el juicio a las juntas, acontecimiento importantísimo como iniciador de todo un proceso posterior, poco tiempo después vinieron los reclamos de los militares, la expectativa que suscitó la reacción del gobierno enfrentando ese levantamiento, el apoyo que le dio toda la sociedad y recordamos lo que significó la tremenda decepción ese mismo día, cuando salimos de la Plaza de Mayo mirando para abajo. Y de alguna manera, esa opción por la impunidad fue un precio muy alto que tuvo que pagar ese presidente, que se vio en buena medida deslegitimado a partir de allí, y que fue arrojado del gobierno casi un año antes de que venciera su mandato a pesar de esta concesión que había hecho al poder militar. Sin embargo, quienes todavía hoy defienden esa política dicen “se actuó responsablemente”. A partir de 2003, en una sociedad donde la deslegitimación de la política había avanzado de manera notable en los episodios de 2001, el gobierno de Néstor Kirchner manifestó, ya en un inicio, su vocación por desandar este camino e impulsar la nulidad de las leyes y el inicio de los juicios.

Pero la acción de la justicia también fue y sigue siendo problemática. Hemos cambiado la Corte Suprema de Justicia, lo cual fue un paso importantísimo, pero no hemos cambiado el resto del Poder Judicial: las causas se demoran, un juez se escapó a Chile el otro día para no ser procesado por su complicidad con la represión de la dictadura. Y entonces aparece gente que dice “¿Y hasta cuándo van a seguir los juicios? Porque está bien que haya juicios, cómo no va a estar bien que vaya preso Videla, pero, ¿vamos a seguir durante años, y entonces vamos a vivir permanentemente sobre ascuas?”. Yo creo que los que pueden vivir sobre ascuas son aquellos que todavía no han sido procesados y podrían razonablemente esperar que les tocara. Pero no creo que hoy la sociedad argentina, por el hecho de que tengamos casi dos mil personas procesadas por su responsabilidad con el terrorismo de Estado esté viviendo sobre ascuas. Por otro lado, hay países europeos en los que 60 años después del término de la guerra seguía habiendo juicios.

Y ya que hablamos de la verdad antes, y de la justicia ahora, el caso argentino tuvo una singularidad, los juicios de la verdad, que fue una estrategia, como lo fueron también los juicios en el exterior, de reemplazo frente a la imposibilidad de llevar adelante los juicios en el país por la vigencia de las leyes de impunidad. Estos juicios tuvieron un efecto muy importante, asociaron la lucha del movimiento de los derechos humanos con el valor de la verdad. Además, la revelación de los crímenes en los juicios de la verdad fue también otro elemento que hizo más difícil el sostenimiento de las leyes de impunidad.

El tercero de los pilares de esta política es la memoria. Y si los otros dos eran problemáticos, la discusión sobre la memoria es más complicada todavía. En primer lugar, porque a lo largo de la historia, ha habido más propagandistas del olvido que de la memoria. Si uno piensa en quiénes se identificaron a rajatabla con la memoria, la verdad es que sólo aparece nítidamente la historia del pueblo judío, el pueblo del Libro. Entre los judíos se ponían sanciones que establecía el Talmud a quienes no recordaran. Porque en realidad ese pueblo –no olvidemos que no tenía un estado todavía- ese pueblo subsistía, afirmaba cotidianamente su identidad en esa recordación permanente de la Biblia, del Talmud, de su historia, que era una historia de vejaciones, de dolores, como la de casi todos los pueblos. La tradición de Atenas es absolutamente distinta, a tal punto se consideraba necesario el olvido –la amnistía se asociaba con la idea misma de la política- que una ley del siglo V antes de Cristo prohibía recordar las desgracias.[1]

Muchos pensadores a lo largo de la historia han predicado las virtudes del olvido. Hay un famoso escrito de Nietzsche, un autor cuyo pensamiento tiene cada vez más vigencia en los últimos tiempos, que habla de la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Y en realidad, enfatiza más el perjuicio que la utilidad. La cultura histórica de la que se enorgullecía el siglo XIX, aparece como “defecto y carencia de esta época” para Nietzsche, quien identificaba, en buena medida, la felicidad con la capacidad de olvidar.[2]

Otro filósofo –éste francés, un poco anterior- Ernest Renan, decía que sobre el olvido se construyen las naciones. Porque si no olvidamos no habría posibilidad de construir una nación que necesariamente albergaba gente que había tenido antes conflictos entre sí, que tenían distintos orígenes y creencias religiosas. Y decía más todavía: bienvenido sea el error histórico porque los errores históricos no responden a la casualidad. Si se han afirmado es porque esos errores han permitido este acuerdo que sostiene la nación. En consecuencia, sostenía Renan, el progreso de los estudios históricos se constituye a menudo en un peligro para la nacionalidad. [3]

Y por si esto fuera poco, ya sabemos que en el mundo contemporáneo son más los ejemplos nacionales en los que se predicán las virtudes del olvido, o por lo menos no se enfatiza la necesidad de la memoria. Esto puede resultar paradójico, porque desde hace tres décadas, se asiste en todo el mundo a un importante esfuerzo de memoria que marca también un giro significativo en el mundo de la cultura. La necesidad de recuperar huellas y trazos del pasado llevó a que los museos recobraran el lugar privilegiado que ocupaban hasta que fueron condenados por las vanguardias de los años 60 y que se expandieran hacia un público más amplio. Los monumentos conmemorativos proliferan por doquier dando lugar a un muy rico debate sobre las coordenadas de Arte y Memoria en el que no faltan los reparos de quienes temen el predominio del espíritu de lucro o mero entretenimiento. Por otra parte, los relatos de las víctimas y sobrevivientes del genocidio nazi y otros crímenes de lesa humanidad alcanzan tanta importancia como para que una autora haya podido calificar a nuestro tiempo como la era del testigo. Estos trabajos de rememoración, ubican naturalmente, al Holocausto como tema central.

No siempre está claro, sin embargo, el sentido que tiene para todos este trabajo de memoria. Se ha dicho que las

iniciativas de memoria proliferan como compensación, en la medida que se ha perdido un proceso espontáneo de transmisión entre generaciones y se debilitan las ideas que sustentaron durante mucho tiempo la cultura y la política de la Modernidad: cuando el presente se estrecha ante las vertiginosas transformaciones técnicas, científicas y culturales, este retorno hacia el pasado tendría que ver con la pérdida de expectativas sobre el futuro. En ese contexto, muchos entienden que se recupera un pasado que se considera muerto, en la medida que las opciones políticas y culturales de ese mundo ya no son las nuestras. Criticando esta mirada, Enzo Traverso ha señalado las muy negativas consecuencias que para una más profunda comprensión de la historia del siglo XX plantea la negación de tradiciones como la del antifascismo europeo que sustentaron la lucha de millones de personas contra el horror del nazismo.

Sin embargo, este esfuerzo de Memoria no ha impedido que en la mayoría de los países latinoamericanos que padecieron dictaduras se haya limitado mucho el juzgamiento de los responsables, que en Sudáfrica se haya ofrecido el perdón a todos aquellos que declararan la verdad o que la tímida ley de Memoria Histórica española no haya logrado avances significativos. ¿En que se sustenta esta peculiaridad del caso argentino? Es necesario encontrar la explicación en las condiciones en que se dio la transición a la democracia y en los procesos políticos de cada país, porque no creemos que existan, en principio, pueblos virtuosos y otros que lo sean menos.

La Comisión de la Verdad que impulsó el gobierno sudafricano se apoyó en la conclusión de que era imposible para las víctimas del apartheid no gobernar junto con los blancos que controlaban la administración, la economía, el ejército y la policía. Y a partir de allí casi necesariamente se pensó que condenar era difícil, porque había que condenar a casi todos, porque no se encontraba muchos sudafricanos blancos que no hubieran sido racistas. Otro ejemplo que siempre se trae, la reconciliación entre Francia y Alemania después de dos guerras, se explica porque necesitaban juntarse para construir la Unión Europea y desde esta perspectiva los enemigos eran otros. La política de reconciliación apareció con un paso necesario para la nueva etapa que se abría.

No creo que razonamientos de este tipo, si bien algunos los hacen, tengan vigencia en el caso argentino. No porque la dictadura no tenga sus sostenes, sino porque me parece que los grupos realmente responsables de la dictadura militar, por ejemplo, los grandes sectores económicos identificados con el ministro Martínez de Hoz, que hoy ya está preso, afortunadamente, representan un grupo social muy poderoso, por supuesto, pero que no forma parte de un proyecto político popular para la Argentina de hoy, aunque ese proyecto tenga que incluir a la amplia mayoría de la sociedad. Por otro lado, el caso argentino tiene también dos particularidades muy notables. La primera es que acá no hubo una transición pactada. Ustedes recuerden que el mismo general que era presidente durante la guerra de Malvinas, menos de un año antes dijo "las urnas están bien guardadas", y después de la guerra se convocó casi inmediatamente a elecciones.

Muy distinta fue la situación en Brasil y Chile, con dictaduras que se prolongaron mucho en el tiempo y que pudieron pactar ciertos elementos que garantizaban su situación durante la transición.

El segundo elemento notable –y esto no es novedoso decirlo– es que aquí en Argentina se dieron situaciones, no sólo tan traumáticas, sino de vigencia tan continuada, que hacían mucho más difícil el olvido y la aceptación de la impunidad. Todos sabemos lo que implica la figura del desaparecido, la imposibilidad del duelo, y ni hablemos de lo que significa la figura de los niños apropiados, porque tenemos el ejemplo extraordinario de las Abuelas, que desde hace 35 años, siguen buscando a esos niños y los van a seguir buscando siempre. Porque es muy difícil imaginar que pueda aceptarse

esa apropiación como una cosa que pasó. Por supuesto que lo que está ocurriendo hoy no se explica simplemente como consecuencia natural de estas situaciones. Tuvo que ver con una lucha del movimiento de derechos humanos, que es el dato más importante de toda una época argentina, y con una decisión política notable del presidente que asumió en 2003. Estas políticas de memoria y las miradas sobre el pasado reciente, han pasado por dos etapas. A comienzos de la recuperación de la democracia, el relato dominante sobre el período dictatorial enfatizaba la responsabilidad de dos sectores que se habían enfrentado con las armas, equiparando, de algún modo, a la dictadura y a quienes la habían enfrentado. Esta versión, –conocida como la teoría de los dos demonios– permitió acusar a los jefes militares como ejecutores del terrorismo de estado, en un juicio que contribuyó significativamente en la toma de conciencia pública sobre los crímenes de la dictadura.

Pero esa política presentaba carencias muy serias además y ubicaba al resto de la sociedad como mera espectadora del conflicto, desconociendo tanto el apoyo que en un primer momento un amplio sector dio a las organizaciones armadas como el rol activo de muchos sectores de la sociedad civil en la preparación y el apoyo al golpe militar. Esta lectura del proceso dictatorial, que no profundizaba los conflictos sociales y políticos que la antecedieron, debía necesariamente jerarquizar la figura de la víctima, acompañando una tendencia que se ha vuelto dominante en muchos países que sufrieron masivas violaciones a los derechos humanos. La reacción de horror frente a la monstruosidad del proceder de la dictadura se acompañaba así del homenaje a quienes habían sido sus víctimas, pero este reconocimiento era parcial, puesto que se trataba de ciudadanos cuyo compromiso social y político no era conocido o se evitaba difundir. Esto también produjo como efecto un gran desatención acerca de lo que había significado el proceso previo a la dictadura en la política argentina, sobre todo en los años 73 y 74, que fueron de una riqueza tremenda en cuanto al debate político, la movilización y el surgimiento de un proyecto emancipatorio.

A medida que se comprendió que el mejor conocimiento de los aciertos y errores de las organizaciones populares no podía ser utilizado para justificar el golpe militar ni para evitar la condena de sus responsables, comenzó a desarrollarse gradualmente una visión más rica de lo ocurrido en los años de plomo y al mismo tiempo se enriquecieron los trabajos de memoria. Los desaparecidos comenzaron a ser reivindicados en su individualidad, en su actuación en los distintos territorios y lugares de trabajo, reconociendo su actividad política, social y cultural.

La creación del Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, por parte de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, significó una toma de partido en torno a la cuestión sobre la posibilidad de representar el Genocidio en las artes plásticas, el cine, el teatro, la narrativa, y hasta la historieta, que ha generado grandes polémicas en todo el mundo. Es cierto que desde los años '80 –como señala Andreas Huyssen– ya no se debate si representar el Holocausto sino como hacerlo. Pero la enfática afirmación de Adorno acerca de la imposibilidad de hacer poesía después de Auschwitz se repitió demasiadas veces, sin que se hiciera un esfuerzo similar por comprender más globalmente el pensamiento del autor.

Como el mismo Adorno admitió, más tarde, las negativas implicancias de su afirmación, es bueno citarlo: “la perpetuación del sufrimiento tiene tanto derecho a expresarse como el torturado a gritar; de ahí que –escribió en su Dialéctica Negativa– quizás haya sido falso decir que después de Auschwitz no se puede escribir poemas”. Adorno agregaba que la verdadera cuestión era otra: saber si después de Auschwitz era posible seguir viviendo. Y aunque en el párrafo que citamos la pregunta se refiere al sobreviviente –“que escapó de la muerte teniendo de suyo que haber sido asesinado”– del conjunto de su escritos se desprenden responsabilidades más globales. Aunque la mera consideración de El Holocausto como corolario necesario de la modernidad y de la lógica de la sociedad industrial, lleva a simplificar un debate más complejo, es

cierto que Auschwitz nos sigue interpelando como integrantes de una época que mostró una inédita capacidad para dañar al semejante y la casi ilimitada tolerancia del género humano para convivir con tantas aberraciones.

Para contestar estos interrogantes, el arte y la cultura tienen un rol central. No se trata sólo –como planteaba Adorno– de permitirse escuchar el grito de los torturados, tampoco de que la evidente excepcionalidad de Auschwitz nos impida ubicarlo en un contexto histórico y entender que esa disposición genocida aún no ha cesado. Para alumbrar la tragedia desde las más diversas perspectivas, para un diálogo fecundo entre las artes, las letras, el pensamiento y la investigación, para encontrar los modos de interpelar al pasado que permitan a nuestro tiempo recuperar una expectativa de futuro, la tarea es apasionante y el desafío no es menor.

En esta perspectiva la tarea de memoria, tal como intentamos con criterio plural practicarla en nuestro Centro Cultural, no es sólo la recordación del horror de los crímenes ni el merecido homenaje a las víctimas. Hacemos memoria del genocidio porque queremos que el recuerdo de esas prácticas aberrantes quede grabado en la conciencia de la sociedad argentina, impulsando la condena de éste y todos los genocidios –como el que se practicó con los pueblos originarios– pero hacemos también memoria de las luchas populares por otras buenas razones. Porque permite comprender mejor la naturaleza del conflicto sobre el que se instaló la dictadura y advertir, además, cuánto tienen de actual los ideales y aspiraciones de esos militantes que los golpistas desaparecieron y asesinaron.

[1] Naturalmente, la cuestión es más compleja porque no faltan en la Grecia clásica reclamos por la memoria, como el de Electra en el drama de Sófocles. Pero el borramiento de los litigios del pasado aparece como la norma predominante. Ver “De la amnistía y su contrario”, en Y. Yerushalmi y otros, Usos del Olvido, Buenos Aires, Nueva Visión 1989.

[2] Friedrich Nietzsche, *El Intempestivo*. Madrid, Biblioteca Nueva 2003. págs. 37-39.

[3] Ernest Renan, *¿Qué es una nación?*, Madrid, Sequitur 2006, pág. 34.

Intervención de Eduardo Jozami en el panel sobre Políticas de la Memoria en el Cono Sur, el 1° de octubre del 2011, en el IV Seminario Internacional de Políticas de la Memoria organizado por el Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti

www.eduardojozami.com.ar

Eduardo Jozami nació en Buenos Aires en 1939. Dirige el Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti. se presume, pero sí consolida la idea de que la inseguridad es un problema público de importancia y, como tal, merece atención central por parte del Estado. A la expansión de la inquietud a diferentes sectores y grupos se agrega que deja de ser sólo una preocupación de las grandes urbes, puesto que alcanza también a pequeñas y medianas ciudades. En efecto, más allá de las particularidades locales, detectamos en muchas de ellas la sensación de que la situación había cambiado, pero –salvo cuando se sentía la amenaza de la violencia– el cambio no conllevaba el aumento del temor presente, sino más bien una nostalgia por un tiempo pretérito más tranquilo.

Se advierte que ningún lugar, grande o pequeño, permanece al margen de las influencias externas. El incremento de la movilidad de las personas y, sobre todo, la televisión intensifican la percepción de otras realidades, y en cada lugar la preocupación individual se nutre de hechos tanto locales como nacionales. En particular, el espacio mediático común contribuye a instalar un problema público a escala nacional. La transmisión de noticieros desde Buenos Aires, que bajo la rúbrica cotidiana de “Inseguridad” presentan el “saldo de la jornada”, colabora en crear la idea de una ciudad capital donde

“la gente ya no puede salir a la calle”. Para muchos entrevistados, la imagen de metrópoli amenazada refuerza la sensación de seguridad local por comparación, mientras que para otros es el augurio de los males venideros. La recurrente imagen mediática de la “ola de inseguridad” causa inquietud; se teme que dicha ola se desplace desde los centros urbanos mayores hacia los más pequeños, que “la policía los corra (a los delincuentes)”, que se irían a ciudades más chicas buscando “nuevos lugares donde la gente no esté tan precavida”; o bien prima la idea atávica de “contagio”. El temor a la eventual llegada de “gente extraña” proveniente de los grandes centros urbanos podría ocasionar un aumento de la “alterofobia”, que el otro se vuelva amenazador sólo por ser desconocido.

En síntesis, el sentimiento de inseguridad es un fenómeno complejo, presente en nuestro país, en toda América Latina y en otras regiones del mundo. Aquí dimos cuenta sólo de algunos de sus rasgos generales. No hemos planteado la idea de una sociedad atemorizada en su conjunto, pero sí subrayamos que existe una extendida preocupación social por el tema. Sin duda se trata de uno de los problemas centrales que el Estado debe resolver. Las políticas para disminuir el sentimiento de inseguridad deben ser específicas, orientadas a restablecer la confianza en la capacidad del Estado de garantizar protección e inclusión simbólica y real a todos los ciudadanos. Y aquí reside uno de los desafíos más importantes de la Argentina y de América Latina hoy.

Gabriel Kessler es investigador del Conicet. Publicó entre otros libros, Sociología del delito amateur.

# Del código a la pantalla: trayectoria de lo escrito

**Roger Chartier**

“El libro ya no ejerce el poder que ha sido suyo, ya no es el amo de nuestros razonamientos o de nuestros sentimientos frente a los nuevos medios de información y comunicación de que a partir de ahora disponemos”: esta observación de Henri Jean Martin constituirá el punto de partida de mi reflexión. En ella quisiera señalar y nombrar los efectos de una revolución temida por unos y aplaudida por otros, dada como ineluctable o simplemente designada como posible: a saber, la transformación radical de las modalidades de producción, de transmisión y de recepción de lo escrito. Disociados de los soportes en los que tenemos la costumbre de encontrarnos (el libro, el periódico), los textos estarían de ahora en adelante consagrados a una existencia electrónica: compuestos en el ordenador o digitalizados, escoltados por procedimientos telemáticos, llegan a un lector que los aprehende en una pantalla.

Para abordar ese futuro (tal vez es un presente) en el que los textos serán separados de la forma del libro que se impuso en Occidente hace dieciséis siglos, mi punto de vista será doble. Será el de un historiador de la cultura escrita, particularmente atento al unir en una misma historia el estudio de los textos (canónicos u ordinarios, literarios o sin calidad), el de los soportes de su transmisión y diseminación, el de sus lecturas, sus usos, sus interpretaciones. Será, igualmente, el resultado de una participación (en un nivel modesto) en el proyecto de la Biblioteca nacional de Francia. Uno de los ejes esenciales de este proyecto es, efectivamente, la constitución de un importante fondo de textos electrónicos que la biblioteca podrá transmitir a distancia y que podrán ser objeto de un nuevo tipo de lectura, posibilitado por el correo de lectura computarizado.

Mi primera pregunta será esta: ¿cómo situar en la historia larga del libro, de la lectura y de las relaciones con lo escrito la revolución anunciada, de hecho ya empezada, que nos hace pasar del libro (o del objeto escrito) tal como nosotros lo conocemos, con sus cuadernos, sus hojas, sus páginas, al texto electrónico y a la lectura sobre la pantalla? Para responder a esta pregunta hay que distinguir muy bien tres registros de mutación cuyas relaciones quedan aún por establecer. La primera revolución es técnica: ella transformó a mediados del siglo XV los modos de reproducción de los textos y de la producción del libro. Con los caracteres móviles y la prensa para imprimir, la copia manuscrita dejó de ser el único recurso disponible para asegurar la multiplicación y la circulación de textos. De ahí la importancia otorgada a ese momento esencial de la historia de Occidente, considerado como el que marca la Aparición del libro (ese es el título del libro pionero de LucienFebvre y Henri-Jean Martin publicado en 19568). O caracterizado como una Printingrevolution (así se llama la obra de Elizabeth Eiseinstein aparecida en 1983).

Hoy en día, la atención se ha desplazado un poco, insistiendo en los límites de esta primera revolución. En principio queda claro que, en sus estructuras esenciales, el libro no se modificó por la invención de Gutenberg. Por otra parte, por lo menos hasta cerca de 1500, el libro impreso sigue dependiendo en gran medida del manuscrito: imita de él su compaginación, su escritura, su apariencia y, sobre todo, se considera algo que debe terminarse a mano: la mano del iluminador

que pinta iniciales adornadas o historiadas y miniaturas, la mano del corrector, o enmendador, que añade signos de puntuación, rúbricas y títulos; la mano del lector que inscribe sobre la página notas e indicaciones marginales. Por otra parte, y de modo más fundamental, tanto antes como después de Gutenberg el libro es un objeto compuesto de hojas dobladas y reunidas en cuadernos que se amarran unos con otros. En ese sentido, la revolución de la imprenta no es en absoluto una “aparición del libro”. En efecto, doce o trece siglos antes de la aparición de la nueva técnica, el libro occidental encontró la forma que seguiría siendo la suya en la cultura de lo impreso.

Mirar hacia el Oriente, del lado de China, de Corea, de Japón, nos proporciona una segunda razón para evaluar la revolución de la imprenta. Efectivamente, ésta nos muestra que la utilización de la técnica propia de Occidente no es una condición necesaria para que exista, no solamente una cultura escrita, sino todavía más, una cultura impresa de profundos cimientos. Ciertamente, en Oriente son conocidos los caracteres móviles: ahí fueron incluso inventados y utilizados antes de Gutenberg: en el siglo XI son utilizados caracteres de tierra cocida en China y en el siglo XIII se imprimieron textos con caracteres metálicos en Corea. Pero, a diferencia de Occidente después de Gutenberg, el recurso de los caracteres móviles en Oriente permanece limitado, discontinuado, confiscado por el emperador o por los monasterios. Eso no significa la ausencia de una cultura de lo impreso de gran envergadura, hecha posible gracias a otra técnica: la xilografía, es decir, el grabado en planchas de madera de textos impresos mediante frotamiento. Con presencia desde mediados del siglo VIII en Corea, y a finales de siglo IX en China, la xilografía lleva en la China de los Ming y de los Quing, así como en el Japón de los Tukogawa, a una muy amplia circulación de lo escrito impreso, con empresas de edición comerciales independientes de los poderes, una densa red de librerías y de gabinetes de lectura, y géneros populares ampliamente difundidos.

No hay entonces que medir la cultura impresa de las civilizaciones orientales con el único rasero de la técnica occidental, como si aquélla fuera imperfecta o inferior. La xilografía tiene sus propias ventajas: se adapta mejor que los caracteres móviles a las lenguas que se caracterizan por tener un gran número de caracteres o, como en el Japón, por la pluralidad de escrituras; mantiene notablemente vinculadas a la escritura manuscrita y a la impresión, ya que las planchas se graban a partir de modelos caligrafiados; permite, gracias a la resistencia de las maderas que se conservan mucho tiempo, el ajuste del tiraje a la demanda. Esta constatación debe conducir a una apreciación

*La revolución actual es mayor que la de Gutenberg. No sólo modifica a la técnica de reproducción del texto, sino también las estructuras y las formas mismas del soporte que transmite a sus lectores.*

Más justa del invento de Gutenberg. Ciertamente éste es fundamental, pero no es la única técnica capaz de asegurar una muy amplia diseminación del libro impreso.

La revolución de nuestro presente es, evidentemente, mayor que la de Gutenberg. No sólo modifica la técnica de reproducción del texto, sino también las estructuras y las formas mismas del soporte que transmite a sus lectores. EL libro impreso, hasta nuestros días, ha sido el heredero directo del manuscrito por la organización en cuadernos, por la jerarquía de los formatos —del folio al libellus—, por las ayudas a la lectura: concordancias, índice, cuadros, etc. Con la pantalla como sustituto del código, la revolución es mucho más radical, ya que son los modos de organización, estructuración, consulta de lo escrito los que se hallan modificados. Una revolución así requiere entonces de otros términos de comparación.

La larga historia de la lectura nos proporciona los esenciales. Su cronología se organiza a partir del señalamiento de las dos mutaciones fundamentales. La primera pone el acento en una transformación de la modalidad física, corporal,

del acto de la lectura, e insiste en la importancia decisiva del paso de una lectura necesariamente oralizada, indispensable al lector para la comprensión del sentido, a una lectura posiblemente silenciosa y visual. Esta revolución atañe a una larga edad media, ya que la lectura silenciosa, al principio restringida a los sriptoria monásticos entre los siglos VII y XI, ganaría el mundo de las escuelas y de las universidades en el XII, después el de los aristócratas laicos dos siglos más tarde. Su condición de posibilidad es la introducción de la separación entre las palabras por parte de los escribas irlandeses y anglosajones de la alta edad media, y sus efectos son totalmente considerables al abrir la posibilidad de leer más rápidamente y por tanto de leer más textos, y textos más complejos.

Una perspectiva así sugiere dos señalamientos. En principio el hecho de que el Occidente medieval haya debido conquistar la habilidad de la lectura en silencio con los ojos no debe hacernos concluir su inexistencia en la antigüedad griega y romana. En las civilizaciones antiguas, en poblaciones para las cuales la lengua escrita es la misma que la lengua vernácula, la ausencia de separación entre las palabras no impide de ninguna manera la lectura silenciosa. La práctica común en la antigüedad de la lectura en voz alta, para los otros o para sí, no debe atribuirse a la ausencia de dominio de la lectura sólo con los ojos (ésta fue sin duda practicada en el mundo griego desde el siglo VI a.C). Más bien hay que atribuirla a una convención cultural que asocia vigorosamente el texto y la voz, la lectura, la declamación y la escucha. Este rasgo subsiste además en la época moderna, entre los siglos XVI y XVIII, cuando leer en silencio se convirtió en una práctica ordinaria de los lectores letrados. La lectura en voz alta siguió siendo entonces la base fundamental de las diversas formas de sociabilidad, familiares, cultas, mundanas o públicas, y el lector que busca muchos géneros literarios es un lector que lee par los otros o un "lector" que escucha leer. En la Castilla del Siglo de Oro, leer y oír, ver y escuchar son así casi sinónimos, y la lectura en voz alta es la lectura implícita de géneros muy diversos: todos los géneros poéticos, la comedia humanista (pensemos en La Celestina), la novela en todas sus formas, hasta el Quijote, la historia en sí.

Segunda observación en forma de pregunta: ¿no habrá que otorgar mayor importancia a las funciones de lo escrito que a su modo de lectura? Si tal es el caso, hay que colocar una cesura esencial en el siglo XII, cuando lo escrito no está ya sólo investido de una función de conservación y de memorización, sino que se compone y copia con fines de lectura, entendida como un trabajo intelectual. A un modelo monástico de la escritura sucede, en las escuelas y universidades, el modelo escolástico de la lectura. En el monasterio, el libro no se copia para ser leído, compendia el saber como un bien patrimonial de la comunidad y comporta usos ante todo religiosos: la ruminatio del texto, verdaderamente incorporada por el fiel, la meditación, el rezo. Con las escuelas urbanas todo cambia: el lugar de la producción del libro, que pasa del scriptorium a la tienda del librero estacionario; las formas del libro, con la multiplicación de abreviaturas, señales, glosas y comentarios, y el método mismo de lectura, ya que no es la participación en el misterio de la palabra sagrada, sino un desciframiento regulado y jerarquizado por la letra (littera), del sentido (sensus) y de la doctrina (sententia). Las conquistas de la lectura silenciosa no pueden pues separarse de la mutación principal que transforma la función misma de la escritura.

Otra "revolución de la lectura" se refiere, por su parte, al estilo de lectura. En la segunda mitad del siglo XVIII, a la lectura "intensiva" sucedería otra, calificada como "extensiva". El lector "intensivo" es confrontado con un corpus limitado y cerrado de textos, leídos y releídos, memorizados y recitados, escuchados y conocidos de memoria, transmitidos de generación en generación. Los textos religiosos, y en primer lugar la Biblia en los países de la reforma, con los alimentos privilegiados de esta lectura notablemente marcada por la sacralidad y la autoridad. El lector "extensivo", el de la Leseant, de la rabia por leer que surge en Alemania en tiempos de Goethe, es un lector totalmente diferente: consume impresos numerosos y diversos, los lee con rapidez y avidez, ejerce a su respecto una actividad crítica que ya no sustrae ningún dominio a la duda metódica.

Un diagnóstico parecido ha podido ser discutido. En efecto, son numerosos los lectores “extensivos” en la época de la lectura “intensiva”: pensemos en los letrados humanistas que acumulan lecturas para componer sus cuadernos de lugares comunes. Y el caso contrario es aún más cierto: es efectivamente en el momento mismo de la “revolución de la lectura” cuando, con Rousseau, Goethe o Richardson se despliega la más “intensiva” de las lecturas, por medio de la cual la novela se apodera de su lector, lo ata y gobierna como antes hizo el texto religioso. Además, para los lectores más numerosos y más humildes —los de los chapbooks, de la Biblioteca azul, o de la literatura de cordel—, la lectura conserva durante mucho tiempo los rasgos de una rara, difícil práctica que supone memorizar y recitar textos que se vuelven familiares porque son pocos y, de hecho, son reconocidos más que descubiertos.

Estas precauciones necesarias que conducen a abandonar una oposición demasiado contrastante entre los dos estilos de lectura, no invalida sin embargo la constatación que sitúa en la segunda mitad del siglo XVIII una “revolución de la lectura”. Sus bases están bien señaladas en Inglaterra, en Alemania y en Francia: el crecimiento de la producción del libro, la multiplicación y la transformación de los periódicos, el éxito de los formatos pequeños, el descenso del precio del libro gracias a las ediciones piratas, la multiplicación de las sociedades de lectura (Book-clubs, Lesegesellschaften, cámaras de lectura). Descrito como un peligro para el orden público, como un narcótico (según palabras de Fichte), o como un desarreglo de la imaginación y de los sentidos, este “furor por leer” golpea a los observadores contemporáneos. Jugó indudablemente un papel esencial en desprendimientos críticos que, por toda Europa y particularmente en Francia, alejaron a los súbditos de su príncipe y a los cristianos de sus iglesias.

La revolución del texto electrónico es y será también una revolución de la lectura. Leer sobre una pantalla no es leer en un código. La representación electrónica de los textos modifica totalmente su condición: sustituye la materialidad del libro con la inmaterialidad de textos sin lugar propio; opone a las relaciones de contigüidad, establecidas en el objeto impreso, la libre composición de fragmentos manipulables indefinidamente; a la aprehensión inmediata de la totalidad de la obra, hecha visible por el objeto que la contiene, hace que le suceda la navegación en el largo curso de archipiélagos textuales en ríos movientes. Estas mutaciones ordenan, inevitablemente, imperativamente, nuevas maneras de leer, nuevas relaciones con lo escrito, nuevas técnicas intelectuales. Sin las revoluciones precedentes de la lectura sobrevinieron cuando no cambiaban las estructuras fundamentales del libro, no sucede lo mismo en nuestro mundo contemporáneo. La revolución iniciada es, ante todo, una revolución de los soportes y las formas que transmiten lo escrito. En esto el mundo occidental no tiene más que un solo precedente: la sustitución del volumen por el código, por el libro compuesto de cuadernos reunidos en lugar del libro en forma de rollo, ocurrida en los primeros siglos de la era cristiana.

A propósito de esta primera revolución, que inventa el libro que es aún el nuestro, deben ser planteadas tres preguntas. En principio, la de su fecha. Los hechos arqueológicos disponibles proporcionados por las excavaciones llevadas a cabo en Egipto permiten sacar varias conclusiones. Por una parte, es en las comunidades cristianas donde el código reemplaza con mayor precocidad y más masivamente al rollo: desde el siglo II, todos los manuscritos hallados de la Biblia que datan del siglo II son de códigos escritos en papiro, y, entre los siglos II y IV, 90% de los textos bíblicos y 70% de los textos litúrgicos y hagiográficos que nos han llegado están en forma de código. Por otra parte, es con un notable desfase que los textos griegos, literarios o científicos adoptan la nueva forma del libro: es solamente en los siglos III y IV cuando el número de códigos iguala al siglo III, permanece notable el número de códigos iguales al de rollos. Incluso si el cálculo de la fecha de los textos bíblicos en papiro ha podido ser discutido, y a veces retrasado, hasta el siglo III, permanece notable el vínculo entre la preferencia otorgada al código y los cenáculos cristianos.

Una segunda pregunta se refiere a las razones de la adopción de esta nueva forma de libro. Los motivos clásicamente esgrimidos conservan su pertinencia, incluso si hay que matizarlos un poco. La utilización de los dos lados del soporte reduce sin duda el costo de fabricación del libro, pero este uso no ha venido acompañado de otras economías posibles: disminución del módulo de escritura, retraimiento de los márgenes, etc. Por lo demás, el código permite sin duda reunir una gran cantidad de texto en un volumen mínimo, aunque esta ventaja fue poco explotada de manera inmediata: en los primeros siglos de su existencia, los códigos siguieron siendo de talla modesta y contenían menos de ciento cincuenta pliegos (es decir, trescientas páginas). Es a partir del siglo IV, incluso del V, cuando engrosan los códigos y absorben el contenido de varios rollos. Finalmente, es innegable que el código permite una marcación más fácil y un manejo más sencillo del texto: hace posible la paginación, el establecimiento del índice y de las concordancias, la comparación de un pasaje con otro, o incluso el hecho de que el lector, al hojearlo, recorra todo el libro. De ahí la adaptación de la forma nueva del libro a las necesidades textuales propias del cristianismo, a saber: la confrontación de los Evangelios y la movilidad, con fines de predicación, del culto o del rezo, de las citas de la palabra sagrada. Pero fuera de los medios cristianos, el dominio y utilización de las posibilidades ofrecidas por el código se imponen sólo lentamente. Su adopción parece hecha por lectores que no pertenecen a la elite letrada —ésta permanece por mucho tiempo fiel a los modelos griegos, y por tanto al volumen—, y en principio abarca textos que se encuentran situados fuera del canon literario: textos escolares, obras técnicas, relatos, etc.

Entre los efectos del paso del rullo al código, dos de ellos merecen una atención particular. Por una parte, si el código imponen su materialidad, no borra las designaciones o representaciones antiguas del libro. En la ciudad de Dios de San Agustín, por ejemplo, si el término “código” nombra al libro en cuanto objeto físico, la palabra *liber* se emplea para marcar las divisiones de la obra, y esto guardando memoria de la forma antigua, ya que el “libro”, devenido aquí unidad del discurso (La ciudad de Dios abarca 22), corresponde a la cantidad de texto que podía contener un rullo. De igual manera, las representaciones del libro en las monedas y en los monumentos, en la pintura y en la escultura, permanecen por mucho tiempo ligadas al volumen, símbolo de saber y de autoridad, aun cuando el código ha impuesto ya su nueva materialidad y obligado a nuevas prácticas de lectura. Por otra parte, para ser leído, y por tanto desenrollado, un rullo debe ser sostenido con las dos manos: de ahí, como nos lo muestran los frescos y los bajorrelieves, la imposibilidad para el lector de escribir al mismo tiempo que lee y, de golpe, la importancia del dictado en voz alta. Con el código el lector conquista la libertad colocando sobre una mesa o un pupitre, el libro en cuadernos ya no exige un movimiento del cuerpo similar. En relación con él, el lector puede tomar sus distancias, leer y escribir al mismo tiempo, ir de una página a otra, a su gusto, o de un libro a otro. Con el código, igualmente, se inventa la tipología formal que asocia formatos y géneros, así como tipos de libros y categorías de discurso, y se establece por tanto el sistema de clasificación y de marcación de textos que la imprenta heredará y que es todavía el nuestro.

¿Por qué estas miradas hacia atrás, por qué, en particular, llevar la atención hacia el nacimiento del código? Sin duda, porque la comprensión y el dominio de la revolución electrónica del mañana (o del hoy) dependen en gran medida de su correcta inscripción en una historia de larga duración. Ello permite tomar plena medida de las posibilidades inéditas abiertas por la digitalización de los textos, su transmisión electrónica y su recepción en ordenador. En el mundo de los textos, dos limitaciones, consideradas hasta ahora como imperativas, pueden señalarse. Primera limitación: la que reduce estrechamente las posibles intervenciones del lector en el libro impreso. Desde el siglo XVI, es decir, desde la época en que el impresor tomó a su cargo los signos, las marcas y los títulos, títulos de capítulos o títulos corrientes que, en tiempo de los incunables, se añadían a mano sobre la página impresa por el corrector o el poseedor del libro, el lector no puede insinuar su escritura sino en los espacios vírgenes del libro. El objeto impreso le impone su forma, su estructura, sus disposiciones,

y no supone de ninguna manera su participación. Si el lector pretende, de todos modos, inscribir su presencia en el objeto, sólo puede hacerlo ocupando subrepticia, clandestinamente, los lugares del libro que deja la escritura impresa: interiores de la encuadernación, folios dejados en blanco, márgenes del texto, etcétera.

Con el texto electrónico ya no pasa lo mismo. El lector no sólo puede someter los textos a múltiples operaciones (puede hacer su índice, anotarlo, copiarlo, desmembrarlo, recomponerlo, moverlo, etc.), sino, más aún, puede convertirse en su coautor. La distinción, muy visible en el libro impreso, entre la escritura y la lectura, entre el autor del texto y el lector del libro, se borra en provecho de una realidad distinta: el lector se convierte en uno de los actores de una escritura a varias manos o, al menos, se halla en posición de constituir un texto nuevo a partir de fragmentos libremente recortados y ensamblados. Como el lector del manuscrito que podía reunir en un solo libro, por su sola voluntad, obras de naturalezas muy diversas, unirlas en un mismo compendio, en un mimo libro-Zaldone, el lector de la era electrónica puede construir a su placer conjuntos textuales originales cuya existencia, organización e incluso apariencia sólo dependen de él. Pero, además, puede en todo momento intervenir en los textos, modificarlos, reescribirlos, hacerlos suyos. A partir de esta circunstancia se comprende que tal posibilidad pone en tela de juicio y en peligro nuestras categorías para describir las obras, referidas desde el siglo XVIII a un acto creador individual, singular y original, y que fundan el derecho en materia de propiedad de un autor sobre una obra original, producida por su genio creador (la primera vez que se usó el término fue en 1701) se ajusta muy mal al mundo de los textos electrónicos. Así, el Tribunal Supremo de Estados Unidos le ha negado toda pertinencia a esta noción en el caso de la publicación de la guía telefónica.

Por otra parte, el texto electrónico permite, por primera vez, remontar una contradicción que ha obsesionado a los occidentales: la que opone, de un lado, el sueño de una biblioteca universal que reúne todos los libros jamás publicados, todos los textos jamás escritos, incluso, como escribió Borges, todos los libros que es posible escribir agotando todas las combinaciones de las letras del alfabeto y, del otro, la realidad, forzosamente decepcionante, de las colecciones que, cualquiera que sea su tamaño, no pueden proporcionar más que una imagen parcial, con lagunas, mutilada, del saber universal. Occidente ha otorgado una figura ejemplar y mítica a esta nostalgia de la exhaustiva pérdida: la biblioteca de Alejandría. La comunicación de textos a distancia que anula la distinción, hasta ahora irremediable, entre el lugar del texto y el lugar del lector, vuelve concebible, accesible, este antiguo sueño. Desprendido de su materialidad y de sus antiguas localizaciones, el texto y su representación electrónica pueden ya alcanzar a cualquier lector dotado del material necesario para recibirlo. Suponiendo que todos los textos existentes, manuscritos o impresos, sean digitalizados o, dicho de otra manera, hayan sido convertidos en textos electrónicos, la universal disponibilidad del patrimonio escrito se vuelve posible. Todo lector, allí donde se encuentre, con la condición de que esté conectado frente a un puesto de lectura con la red informática que asegura la distribución de los documentos, podrá consultar, leer o estudiar cualquier texto, cualesquiera que hayan sido su forma y su localización originales. "Cuando se proclamó que la Biblioteca abarcaba todos los libros, la primera impresión fue de extravagante felicidad": esta felicidad "extravagante" de la que habla Borges no es prometida por las bibliotecas sin muros, e incluso carentes de lugar, que serán sin duda las del futuro.

Felicidad extravagante, pero tal vez no sin riesgo. En efecto, cada forma, cada soporte, cada estructura de la transmisión y de la recepción de lo escrito afecta profundamente sus posibles usos e interpretaciones. En estos últimos años, la historia del libro se ha interesado en señalar, en diversos niveles, estos efectos de sentido de las formas. Son numerosos los ejemplos que muestran transformaciones propiamente "tipográficas" (en un sentido amplio del término) que modifican profundamente los usos, las circulaciones, las comprensiones de un "mismo" texto. Así sucedió con las variaciones en las partes del texto bíblico, en particular a partir de las ediciones de Robert Estienne y sus versículos numerados. Así ocurrió

con la imposición de dispositivos propios del libro impreso (título y página del título, separación en capítulos, grabados en madera) a obras cuya forma original, unida a una circulación únicamente manuscrita, les era totalmente extraña: ahí está, por ejemplo la suerte del Lazarillo de Tormes, letra apócrifa, sin título, sin capítulos, sin ilustración destinado a un público letrado y transformado por sus primeros editores en un libro cercano, por su presentación, a las vidas de santos o a los occasionneis, en ese entonces los géneros de mayor circulación en la España del Siglo de Oro. Así, en Inglaterra, para las obras teatrales, el paso de las ediciones isabelinas, rudimentarias y compactas, a las ediciones que a comienzos del siglo XVIII, adoptando las convenciones clásicas francesas, vuelve visible el corte en actos y en escenas y restituye, mediante la indicación de los juegos de escena, algo de la acción teatral en el texto impreso. De manera que, más todavía, las formas nuevas que se aplican a todo un conjunto de textos ya publicados, más generalmente de origen culto, es con el fin de que puedan alcanzar a los lectores “populares” y constituir así el repertorio de las librerías ambulantes en Castilla, Inglaterra o Francia. Cada vez es idéntica la constatación: el significado, o más bien los significados, histórica y socialmente diferenciados de un texto, cualquiera que éste sea, no pueden separarse de las modalidades materiales en que se dan a leer a sus lectores.

De ahí viene, para nuestro presente, una gran lección: la posible transferencia del patrimonio escrito de un soporte a otro, del código a la pantalla, abre posibilidades inmensas pero también representará una violencia ejercida en los textos al separarlos de las formas que han contribuido a construir sus significaciones históricas. Suponiendo que, en un futuro más o menos cercano, las obras de nuestra tradición no se transmitan ni se descifren ya sino en una representación electrónica, sería grande el riesgo al ver perdida la inteligibilidad de una cultura textual en la que se llevó a cabo una unión antigua, esencial, entre el concepto mismo de texto y una forma particular del libro: el código. Nada muestra mejor la fuerza de esta unión que las metáforas que, en la tradición occidental, hacen del libro una figura posible del destino, del cosmos o del cuerpo humano. El libro que ellas manejan, de Dante a Shakespeare, de Ramón Llull a Galileo, no es cualquier libro: está compuesto de cuadernos, formado en folios y páginas, protegido por una encuadernación. La metáfora del libro del mundo, del libro de la naturaleza, tan poderosa en la edad moderna se encuentra como dispuesta en las representaciones inmediatas y arraigadas que asocian naturalmente el texto escrito al código. El universo de los textos electrónicos significará entonces necesariamente un alejamiento de las representaciones mentales y las operaciones intelectuales que están específicamente ligadas a las formas que ha tenido el libro en Occidente desde hace diecisiete o dieciocho siglos. Ningún orden de los discursos es, en efecto, separable del orden de los libros que le es contemporáneo.

Me parece entonces necesario, hoy en día, mantener juntas dos exigencias. Por un lado, necesitamos acompañar de una reflexión histórica, jurídica, filosófica, la mutación considerable que está revolucionando los modos de comunicación y de recepción de lo escrito. Una revolución técnica no se decreta. Tampoco se suprime. El código la llevó a cabo y suplantó al rollo, incluso si éste, con otra forma y para otros usos (en particular archivísticos) atravesó toda la edad media. Y la imprenta sustituyó al manuscrito como forma masiva de reproducción y de difusión de los textos —incluso si los escritos copiados a mano conservaron su papel en la era de la imprenta para la circulación de numerosos tipos de textos surgidos de la escritura del fuero privado, de las prácticas literarias aristocráticas dirigidas por la figura del gentleman writer, o de las necesidades de comunidades particulares consideradas heréticas, unidas por el secreto de los gremios de la francmasonería, o simplemente cimentadas en el intercambio de los textos manuscritos. Se puede entonces pensar que en el siglo XXV, en el año 2440 que Louis Sebastien Mercier ha imaginado en su utopía publicada en 1771, la Biblioteca del Rey (o de Francia) no será ese “pequeño gabinete” que sólo contiene pequeños libros en duodécimos que concentran únicamente el saber útil, sino un punto en una red, extendida a todo el planeta, que asegure la disponibilidad universal de su patrimonio textual accesible en todas partes gracias a su forma electrónica. Ha llegado el momento de observar mejor y de compren-

der mejor los efectos de esa mutación y, considerando que los textos no son necesariamente libros, ni siquiera periódicos o revistas (derivados ellos también del código), de redefinir todas las nociones jurídicas (propiedad literaria, derechos de autor, copyright) y reglamentarias (depósito legal, biblioteca nacional) y biblioteconómicas (catalogación, clasificación, descripción bibliográfica, etc) que han sido pensadas y construidas en relación con otra modalidad de la producción, la conservación y la comunicación de lo escrito.

Pero existe para nosotros una segunda exigencia, indisociable de la precedente. La biblioteca del futuro debe ser también el lugar en que se pueda mantener el conocimiento y la comprensión de la cultura escrita en las formas que han sido y son todavía mayoritariamente las suyas hoy en día. La representación electrónica de todos los textos cuya existencia no comienza con la informática no debe significar de ninguna manera la relegación, el olvido, o peor, la destrucción de los objetos que los han portado. Más que nunca, tal vez, una de las tareas esenciales de las grandes bibliotecas es recolectar, proteger, censar (por ejemplo bajo la forma de catálogos colectivos nacionales, los primeros pasos hacia las bibliografías nacionales retrospectivas), los objetos escritos del pasado y, así, hacer accesible el orden de los libros que todavía es el nuestro y que fue el de los hombres y las mujeres que leyeron desde los primeros libros de nuestra era cristiana. Solamente si es preservada la inteligencia de la cultura del código podrá existir, sin matices, la "extravagante felicidad" que promete la pantalla.

**Roger Chartier** nació en Lyon, Francia, en 1945.

Es uno de los más destacados historiadores de la actualidad, especializado en historia de la escritura y el libro. Entre otros publicó *Historia de la lectura en el mundo occidental* y *Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*.

# Yolanda Bedregal

## Elegía Humilde

Un auto ha arrollado a la vieja sirvienta  
¡La pisó como una hoja!  
Era una flor del campo, toronjil, yerbabuena.  
En la casa hubo duelo  
por su muerte de plata.  
Esta mujer oscura de noble cepa aymara  
endulzaba la vida de seres y de cosas.  
Llena está nuestra infancia de su imagen  
de Mamita Copacabana;  
debajo de su manta de castilla  
siempre traía la sorpresa  
de frutas, empanadas o juguetes.  
¡Ay dulce abuela nuestra  
de las macetas y del canario!  
Tendida en su mortaja,  
con unción le besamos las santas manos toscas  
quietas por fin del cotidiano afán.  
Parecían avergonzadas del reposo;  
dos angelitos blancos bajaron a cubrirlas.  
Su nombre era Mama-Usta, y nada más.  
Las hadas humildes sólo tienen un nombre  
pero es varita mágica de gracia y bendición.  
De la mano llevaba a mi padre a la misa;  
la conocieron los abuelos y bisabuelos.  
Era lazo entre el ahora y lo perdido.  
Todo lo daba, todo, su bondad y su alegría,  
el cobre de la dádiva, el óleo del consuelo.  
Cual sombra milagrosa  
colmaba de manjares la olla de cada día,  
y con agua y con sol daba celajes  
a los visillos y manteles.  
Ella prendía el fuego del hogar.  
Un auto la ha matado. ¡Ay, Dios mío!

Su frente estaba herida  
y su cuerpo, nunca tocado,  
salpicado de barro.  
Cuando llegaba al cielo,  
con un solo zapato, la falda desgarrada  
un coro de jilgueros le cantaba aleluyas.  
Con humilde inocencia, debió de imaginar  
que era fiesta pascual para nosotros.  
-¿Como para ella el aleluya?  
¿Como para ella nuestro llanto?-  
Sencilla y limpia entró en la gloria  
cuidando todavía la canasta  
para la cena de hoy.  
Nuestra Mama Usta ha muerto.  
¡Ay canario, ay macetas, patio y agua!

**Yolanda Bedregal** (1916 - 1999)

Nació en La Paz en 1916. Maestra, poetisa y narradora es una de las grandes figuras de la literatura boliviana, proclamada por el grupo Gesta Bárbara en 1948 como "Yolanda de Bolivia".

# Jaime Saenz

## Como una luz

Llegada la hora en que el astro se apague,  
quedarán mis ojos en los aires que contigo fulguraban  
Silenciosamente y como una luz  
reposa en mi camino  
la transparencia del olvido.  
Tu aliento me devuelve a la espera y a la tristeza de la tierra,  
no te apartes del caer de la tarde  
-no me dejes descubrir sino detrás de ti  
lo que tengo todavía que morir.

### Jaime Saenz (1921 - 1986)

Nació en 1921 en La Paz y falleció en 1986 en la misma ciudad. Es uno de los poetas más destacados de Bolivia, y uno de los más profundos. Su vida y su poesía van a la par en la exploración del espíritu humano.

# Héctor Borda Leño

## Mineros Uno

Caminas todavía entre sílice y cal,  
entre martillos  
con lacerado pulmón que te acompaña  
en la tos terminal de tu apellido.  
¿Subes acaso, desgastando sueños  
que en cachorro de ruido y polvareda  
encoraginan puños y adjetivos?  
Atento ante la muerte,  
drásticamente amortajado un hueso  
reseco en sus raíces  
enumeras tu pan y las heridas  
de tu famoso grito,  
de tu rabia inconclusa  
y la prédica inmemorial de tu andadura.  
Subes o bajas desbastando sombras  
con la luz consecuente de lentos lamparines,  
te lleva de la mano un salario agostado  
y te llevas tú mismo y sin pretextos  
como tapa de tumbas desmedidas.  
Está tu grito tenso,  
tu joroba ancestral,  
la tenaz ilusión de hollar la roca  
sin macular sus sacras desnudeces,  
está el trajín de tus zapatos  
cloqueando en los charcos de tus charcos.  
Sin embargo prosigues,  
martillo de ocho libras, barreta, dinamita,  
como puñal sangrante en medio de la veta  
vistiendo de crepúsculos  
el tendón magistral de tu estatura.

Sin embargo prosigues,  
yugulada tu voz entre las sombras,  
tributario de orígenes, nictálope veraz,  
locura sin retorno entre cristales  
de venenosos filos trasnochados.  
¡Cuánto más! Un salario de alcoholes edifica  
catástrofes de coca,  
secretos rituales, donde la muerte misma  
empieza a retejer sus misereres.  
Sin embargo prosigues,  
cerrado a cal y canto en tus angustias,  
debajo de tu piel un puño alzado,  
debajo de tu piel el hambre y los fusiles.

### **Héctor Borda Leñaño (1927 - )**

Nació en Oruro en 1927 y desde muy joven se vinculó con el proletariado minero de Bolivia y con la actividad política, lo cual lo llevó al exilio en varias ocasiones; a la Argentina en 1954 y a Brasil en 1957.

# Adela Zamudio

## ¿Quo Vadis?

Sola, en el ancho páramo del mundo,  
Sola con mi dolor,  
En su confín, con estupor profundo  
Miro alzarse un celeste resplandor:

Es El! Aparición deslumbradora  
De blanca y dulce faz,  
Que avanza, con la diestra protectora  
En actitud de bendición y paz.

Inclino ante El mi rostro dolorido  
Temblando de ternura y de temor,  
Y exclamo con acento conmovido:  
- A donde vas, Señor?

- La Roma en que tus mártires supieron  
En horribles suplicios perecer  
Es hoy lo que Los césares quisieron:  
Emporio de elegancia y de placer.

Allí está Pedro. El pescador que un día  
Predicó la pobreza y la humildad,  
Cubierto de lujosa pedrería  
Ostenta su poder y majestad.

Feroz imitador de Los paganos,  
El Santo Inquisidor

Ha quemado en tu nombre a sus hermanos...  
Adónde vas, Señor?

Allá en tus templos donde el culto impera  
Qué hay en el fondo? O lucro o vanidad.  
Cuán pocos son los que con fe sincera  
Te adoran en espíritu y verdad!

El mundo con tu sangre redimido,  
Veinte siglos después de tu pasión,  
Es hay más infeliz, más pervertido,  
Más pagano que en el tiempo de Nerón.

Ante el altar de la Deidad impura,  
Huérfana de ideal, la juventud  
Contra el amor del alma se conjure  
Proclamando el placer como virtud.

Las antiguas barbaries que subsisten,  
Sólo cambian de nombre con la edad;  
La esclavitud y aun el tormento existen  
Y es mentira grosera la igualdad.

Siempre en la lucha oprimidos y opresores!  
De un lado, la fortuna y el poder,  
Del otro, la miseria y sus horrores;  
Y todo iniquidad... Hoy como ayer.

Hoy como ayer, Los pueblos de la tierra  
Se arman para el asalto y la traición,  
Y alza triunfante el monstruo de la guerra  
Su bandera de espanto y confusión.

Ciega, fatal, la humanidad se abisma  
En Los antros del vicio y del error.  
Y duda, horrorizada de sí misma...  
Adónde vas, Señor?

**Adela Zamudio Rivero** (Cochabamba, Bolivia; 11 de octubre de 1854 -Cochabamba, Bolivia; 2 de junio de 1928)  
Fue una escritora, pionera del feminismo en Bolivia, que cultivó tanto la poesía como la narrativa.

