Iván Illich

OBRAS REUNIDAS II

• El trabajo fantasma • El género vernáculo •

• H_2O y las aguas del olvido • En el espejo del pasado •

TEZONTLE

Iván Illich

OBRAS REUNIDAS II

• El trabajo fantasma • El género vernáculo •

• H_2O y las aguas del olvido • En el espejo del pasado •

TEZONTLE

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Obras reunidas

Volumen II

Iván Illich

Revisión de

VALENTINA BORREMANS

JAVIER SICILIA

2

Traducción de

El trabajo fantasma

JAVIER SICILIA

El género vernáculo

MARIANO XAVIER SÁNCHEZ VENTURA Y BLANCO

H20 y las aguas del olvido

JOSÉ MARÍA SBERT

En el espejo del pasado

JAVIER SICILIA

PATRICIA GUTIÉRREZ-OTERO

3

www.fondodeculturaeconomica.com

Primera edición, 2008

Primera edición electrónica, 2013

La historia editorial de los libros que se incluyen en estas *Obras reunidas II* se refiere en la “Nota bibliográfica”

D. R. © 2008, Valentina Borremans

D. R. © 2008, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-1353-0

Hecho en México - *Made in Mexico*

4

ÍNDICE

Prefacio, por Javier Sicilia

Nota bibliográfica

EL TRABAJO FANTASMA

Introducción

I. *La colonización del sector informal*

II. *Los valores vernáculos*

Cristóbal Colón encuentra al ruiseñor

Nebrija construye el instrumento: 18 de agosto de 1492

El imperio necesita del "lenguaje" como conjunto

El castellano sale de la infancia

Desde entonces la lengua necesita maestros

Una lengua vagabunda, indisciplinada

El habla libre, sin preceptos, encuentra un nuevo aliado en la imprenta

… y hay que ponerle a eso un alto

Lo vernáculo aliado con la imprenta pondrá en riesgo al Estado

En adelante los libros serán vistos y no entendidos

Al servicio de la reina, el castellano sintético remplazará las hablas populares

El habla desarrollada en común, sustituir la lengua dispensada por la Corona

El regazo del "Alma Mater"

El control burocrático como piedra de sabiduría

El experto que necesita la Corona

La lengua inculcada y ya no el nacimiento decide el estatus social

El experto defiende el interés de los súbditos

El proyecto de Nebrija escandaliza a Su Majestad

La guerra contra la subsistencia

El desarrollo de una sociedad de la necesidad normalizada

III. *La represión del dominio vernáculo*

El ocaso de los valores vernáculos

La primera necesidad universal de un servicio profesional

El control de los profesionales sobre la naturaleza de los servicios que responden a

"necesidades"

El origen de la "lengua materna"

La edad de las necesidades definidas por la mercancía

5

El costo de la lengua materna que se enseña

Destrucción de clase del habla vernácula

La "producción" de la lengua materna

El saber vernáculo como actividad de subsistencia

La lengua materna como mercancía

Falsificación de lo vernáculo

La innovación técnica y lo vernáculo

El monopolio radical sobre la lengua materna que se enseña

Tabúes

La expansión de la economía fantasma

Bibliografía

IV. *La investigación convivencial*

“Science by people”

Hugo de San Víctor

La ciencia como remedio

Las artes mecánicas como imitación de la naturaleza

Tecnología crítica

Nota

Bibliografía

V. *El trabajo fantasma*

Guía bibliográfica: La historia de la escasez

Sobre el “deseo mimético”: la modernización de la envidia

Economías hiper-productivas de mercancías por oposición a las economías de

subsistencia

Desempleo

El hogar, el “quehacer doméstico”

La génesis de este ensayo

La subsistencia

Semántica del “trabajo”

La colonización lingüística

Hannah Arendt y el trabajo servil

El trabajo y la Iglesia

Las actitudes medievales hacia la pobreza y el trabajo

La percepción no económica de la pobreza

La destrucción de la cultura europea tradicional

La alquimia moral

La economía moral

Cuatro tipos de la división del trabajo que no hay que confundir

División sexuada del trabajo

6

La pareja moderna y la familia nuclear

La familia como institución policiaca

El diagnóstico de la “mujer”

De ama de casa a doméstica

Los travestismos del trabajo fantasma

EL GÉNERO VERNÁCULO

Introducción

I. *Sexismo y crecimiento económico*

II. *El sexo económico*

La economía aparente

La economía inaparente

El trabajo fantasma

La feminización de la pobreza

III. *El género vernáculo*

Una complementariedad ambigua

El sexismo sociobiológico

La trampa del rol de los sexos

IV. *El género y la cultura*

El género y las herramientas

El género en los tributos feudales, en el comercio y en los oficios artesanales

El género y el parentesco

El género y la unión conyugal

V. *Los dominios del género y el medio vernáculo*

Espacio, tiempo y género

El cuerpo y el género

La procreación y el género

La influencia del género

El género y el universo conceptual

El género y el habla

VI. *El género a través del tiempo*

El género y la transgresión

La exaltación de lo heterosexual

La iconografía del sexo

VII. *Del género dislocado al sexo económico*

H2O Y LAS AGUAS DEL OLVIDO

7

Reflexiones sobre la historicidad de la materia, aquello de lo que las cosas están

hechas

Agradecimientos

Un lago en Dallas

El desnudo en la bañera

La historicidad de la "materia"

El agua como "materia"

El espacio de la morada: ni nido ni garaje

La creación ritual del espacio

El espacio "maternal" de Platón

El espacio motonivelado

El espacio in-discreto y la pesadilla

El espacio interior y el "afuera"

Aguas elusivas

La división de las aguas

La naturaleza dual del agua: pureza y limpieza

Las aguas del Leteo

El estanque de reflexión de Mnemosina

El acueducto y el alfabeto secan a Mnemosina

Las in-discretas obras hidráulicas de Roma

Harvey inventa la circulación

La suciedad de las ciudades

El aura de las ciudades

El olor de los muertos

La utopía de una ciudad inodora

El miasma como exhalación de gas

Defecación e intimidad

Los osmólogos descubren el olor de raza y clase

La nariz educada: vergüenza y turbación

El perfume y la domesticación del aura

Se adopta el agua para el toilette

El fértil abono nocturno de París

Las contaminantes alcantarillas de Londres

Las obras hidráulicas inundan los hogares norteamericanos

El WC integra la cultura de los Estados Unidos

La pérdida del agua de los sueños

EN EL ESPEJO DEL PASADO

8

Conferencias y discursos, 1978-1990

Introducción

PRIMERA PARTE

Por un desacoplamiento de la paz y el desarrollo

El derecho a la dignidad del silencio

Yo también decidí observar el silencio

Opciones fuera de la economía: para una historia del desecho

El silencio forma parte de los ámbitos de comunidad

El arte de habitar

El mensaje de la choza de Gandhi

Desvalor

El foro del profesor Tamanoi

Designar un mal

La entropía como metáfora en oposición a la entropía como análogo reductor

El desvalor por oposición a la entropía

La parábola de los “desechos” de México

El terremoto de la ciudad de México

La historia del desecho

El desvalor en oposición al desecho

Las tres dimensiones de la decisión pública

La némesis del desarrollo

Tres juegos de opciones

El nacimiento y el declinar del trabajo asalariado

Esclavitud de los productos estandarizados

Encadenados a las “necesidades”

Misioneros y consortes

El trabajo fantasma

La colonización del sector informal

Opciones realistas

SEGUNDA PARTE

La esfera educativa

La historia del homo educandus

La lengua materna enseñada

9

TERCERA PARTE

H2O y las aguas del olvido

Por un estudio de la mentalidad alfabética

La mentalidad alfabética en el iletrado

La institución escolar

Constitución y evolución de una esfera mental

La revolución del alfabeto

Otra revolución: el texto

La individualidad, la conciencia y la memoria laicas

Exilio de la mentalidad alfabética

Mnemosina: la huella de la memoria

Pasados diferentes

La cultura-Mnemosina

La escritura como un puente

El final del antiguo pasado en el siglo XII

Al igual que los bosques, la memoria se muere

Comparación entre tres tipos de páginas

El final del texto libresco

El cangrejo de Ludolf Kuchenbuch

El alfabetismo informático y el sueño cibernético

CUARTA PARTE

Doce años después de Némesis médica. *Por una historia del cuerpo*

La construcción institucional de un nuevo fetiche: la vida humana

Parálisis del lenguaje en un mundo bajo gestión

Sentimentalismo epistémico

El Evangelio de la Vida

Cinco observaciones sobre la historia de la vida

Ética médica: un llamado a desmontar la bioética

10

PREFACIO

JAVIER SICILIA

Para Valentina

Conocí personalmente a Iván Illich en la década de los noventa. Hasta entonces su presencia había pasado por mi vida a través de la fama de lo que primero fue el Centro de Investigaciones Culturales (CIC)1 y, más tarde, el Centro Intercultural de Documentación (Cidoc), y de sus obras que me deslumbraban y me permitían dar forma a muchas de las intuiciones que Gandhi y su discípulo católico Lanza del Vasto me habían despertado.

Aquel día, una mañana de verano, me encontraba con Valentina Borre-mans —su gran colaboradora y cofundadora con él del Cidoc2— tomando café en ese hermoso jardín pueblerino de su casa de Ocotepec, cuando desde el fondo, donde se encuentra la biblioteca, lo vi salir gesticulando como

alguien que leyera y dialogara con el mundo con todo su cuerpo. Se dirigió a donde Valentina y yo nos encontrábamos y abriendo los brazos me estrechó como si nos conociéramos desde siempre, como si con ese gesto confirmara no sólo una elección, sino su profundo diálogo con todo lo viviente.

Me emocionó abrazar a ese hombre que de manera fugaz había visto en fotos y cuyo pensamiento me fascinaba. Había en esa calidez, en esa vivacidad de sus movimientos

—el de su cabeza y el de sus ojos eran semejantes a los de un pájaro cuya rapidez capturaba cada parte de lo que lo rodeaba y tenía enfrente— una íntima correspondencia con su escritura: en la vivacidad de su cuerpo podía contemplar y sentir lo que su estilo me había revelado ya: el movimiento rápido y profundo que aparta las evidencias primeras de las percepciones para llegar a lo esencial, a lo sorprendente, a lo que estaba allí pero nadie había visto, "al ángulo ciego de la visión del otro".

Se sentó frente a mí e inmediatamente tomó mi mirada. Ese hombre que me veía del otro lado de la mesa ya no era el famoso Illich que, durante el periodo del Cidoc (1961-1976), observado por las mejores mentes de su época y seguido por la prensa mundial, había animado, a través de su conversación, de sus seminarios y de lo que él llamaba sus panfletos (*Alternativas*, *La sociedad desescolarizada*, *Energía y equidad*, *La convivencialidad* y *Némesis médica*)3, los grandes debates sobre lo que hoy es uno de nuestros más grandes flagelos: la contraproductividad de las instituciones modernas, sino, como lo refieren Jean Robert y Valentina Borremans, Iván —que después del cierre del Cidoc4 se alejó de las candilejas para volverse una especie de filósofo itinerante—, "el amigo hospitalario, el colega cuya intuición abría nuevas pistas y alentaba por su ejemplo, sus consejos y sus correcciones, la prolongación de conversaciones en indagaciones disciplinadas", 5 y cuyas luces sus amigos y colegas continúan profundizando; el hombre que había escrito y continuaba escribiendo los libros que forman parte de este segundo 11

volumen.

No me asombraba la vivacidad con la que me interrogaba sobre el misticismo que, so pretexto del libro que entonces yo escribía sobre Concepción Cabrera de Armida, [6] había surgido como tema de nuestra conversación, ni la manera en que se apasionaba por una idea o abría un boquete allí donde yo sólo veía una evidencia incuestionable, y que no hacía más que confirmar la fascinación de mis primeras impresiones. Me asombraba, en cambio, la enorme bola que había crecido en el lado derecho de su mejilla —un cáncer, según la ciencia médica—, una bola para ese hombre que había hecho la crítica más lúcida a la iatrogénesis de las instituciones médicas[7] y que, desconfiando de la tiranía médica —que, al concentrar el diagnóstico y la prescripción en el poder de su gremio, usurpaba el sentido común y la autonomía de la persona para enfrentar la enfermedad—, había decidido asumir la gran ascética del "arte de sufrir" y combatir el dolor de otras maneras. Me asombraba también y me conmovía la forma en que a fuerza de dolor la vivacidad de ese hombre decaía lentamente en la conversación.

En un momento en que el dolor se hizo insoportable, se levantó y diciendo, "me permite unos minutos", se alejó rumbo a la biblioteca para volver media hora después con una atenta vivacidad recobrada.

Sabiendo de su buen humor, la segunda vez que volvió a levantarse me atreví a decirle: "Mire, Iván, no soy agente de la DEA ni hombre de prejuicios. Conozco su pensamiento y…" No me dejó continuar. Sonrió y me invitó a acompañarlo a la biblioteca: una larga construcción de adobe y piedra donde los estantes y los corredores, sabiamente ordenados por la mano de Valentina, me recordaban una biblioteca monástica. En el extremo derecho, donde la biblioteca se interrumpe, sobre un pequeño claro de grandes ventanales acompañados por el rumor de una fuente de piedra, estaba el estudio: un camastro, un escritorio de madera de pino, libros, un par de teléfonos, una *lap top*—únicos objetos extraños en aquella estética de la pobreza— y una mesita aderezada con miel, frutas secas, un cabo de vela, popotes, un pequeño papel de aluminio y una extraña resina.

Se sentó en flor de loto sobre su camastro y me invitó a sentarme en un pequeño sillón del otro lado de la mesita. El dolor se había intensificado en su rostro. No obstante, dominándolo, encendió el cabo de vela y bendijo

aquella mesa con una voz lenta, pausada, que emanaba de una profunda vida espiritual: “Padre, te doy gracias por la amistad que me acompaña, por la fruta que vamos a compartir, por la alegría y la tierra que pisamos; te doy también gracias por el opio que me permite seguir trabajando”.

Compartimos el opio y la fruta, y sentados en flor de loto nos sumergimos en una larga y silenciosa meditación.

Cuando retomamos nuestra conversación, su rostro se había distendido y había vuelto a él esa penetrante vivacidad que lo caracterizaba. Ni el opio, ni el yoga, ni los dos juntos, como me lo compartió, le quitaban el dolor, pero lo ayudaban a distanciarlo, a mantenerlo en los límites de lo tolerable para seguir pensando y abrazando la vida.

Aunque a lo largo de mi historia he conocido hombres de una profunda fe, debo confesar que nunca, como en aquel momento y en las veces que recé a su lado, he 12

sentido con tal peso la experiencia de la sentencia de Jesús: “Donde dos o más se reúnen en mi nombre ahí estoy yo”. Era como si ese hombre, que vivía y comprendía como pocos el misterio de la *ensar-kosis*—de la encarnación—, poseyera a través de su voz, de la manera en que encaraba su sufrimiento, se recogía y se dirigía a Dios o argumentaba iluminando los ángulos ciegos de nuestra mirada, una llave que permitía que las percepciones de nuestra carne volvieran a adquirir su sitio. O, en otras palabras, como si en su presencia, la deformidad moderna de nuestras percepciones que, sometidas a un conjunto de mediaciones institucionales y de herramientas heterónomas —llámense escuela, asilo, hospital, transporte, televisión, etc.— inhibieran nuestra relación carnal con el prójimo y el entorno, quedaran vulneradas y volviéramos, en esa humildad, a ver, a sentir, a oler y a experimentar el vínculo carnal que nos une a otro.

Quizá de ese don emanaba la atracción que producía en hombres y mujeres de todo tipo; quizá de ese don también le venía la heterogeneidad de temas que abordó y la posibilidad de acercarse a su pensamiento desde muchos ángulos.

¿Desde dónde hacerlo hoy?

Albert Camus decía que la obra de un hombre gira en torno a dos o tres ideas sobre las que su alma se abrió por vez primera al mundo. Yo, desde aquel encuentro, tengo para mí que tanto la obra de Illich —el hombre conocido del público, creador de los

"panfletos" del periodo del Cidoc— como la de Iván —"el amigo, el gran rastreador de ideas, el 'inventor de la ciencia que aún no existe'", el hombre que compartió conmigo su intimidad y su oración— nacieron de una sola, de esa magnífica experiencia de la *ensarkosis* (encarnación).

La afirmación puede parecer chocante a quienes, hijos de la posmodernidad, no pueden o no saben mirar las sutiles correspondencias entre el aquí, el allá y el más allá, es decir, para quienes (habitantes de un mundo que, por toda suerte de mediaciones técnicas, se ha vuelto en nuestra percepción espacial y ajeno a la proporción —es decir, a las relaciones apropiadas de nuestros sentidos con lo real—) todo es signo de signo de signo sin referencia a un sentido y a un orden, y para quienes, por lo mismo, una interpretación hecha desde la fe sólo puede estar fuera de lugar. ¿Qué tiene que ver, me dirán esos hombres, el gran crítico de la institución clerical, y de sus hijas bastardas, las instituciones modernas; el historiador de lo que las herramientas hacen y dicen en el hombre y su entorno; el analista de esas extrañas formaciones sociológicas llamadas las profesiones; el hombre que analizó la historia moderna a la luz del género y cuyas aseveraciones mal entendidas le valieron la repulsa de varios grupos feministas; el implacable desmantelador de los axiomas de la economía moderna y su sombra: el trabajo fantasma; el historiador de las percepciones y de sus alteraciones en las eras de la instrumentalidad y de los sistemas; qué tiene que ver ese hombre con el ámbito de la fe cristiana y la teología?

Y yo respondería: todo. Para mí, a Iván Illich le sucedió lo mismo que a Juan el Evangelista: se le concedió ver los profundos sentidos del misterio de la Encarnación y padecer su reverso atroz: el misterio que nace de su corrupción: el mal.

Pero si Juan narró su visión para el mundo griego de manera poética en dos libros tan luminosos como escandalosos, *El Evangelio* y *El Apocalipsis*, Illich lo hizo a lo largo de una obra rigurosamente histórico-filosófica, pero no por ello menos luminosa y escandalosa, en la que apenas se insinúa ese contenido.

La razón de este silencio —que sólo muchos años después, hacia el final de su vida, reveló en la entrevista que le hizo David Cayley para la radio canadiense[8]— es triple.

Primero, Illich, como el moderno y profundo hombre de fe que fue —un hombre de fe cuya intuición primera se encuentra en las esferas de la experiencia mística—, sabía que para hablarle a un mundo en el que la fe dejó de existir y hablarle desde esa fe, había que hacerlo con una actitud apofática, es decir, no revelando la fuente fundamental de donde emana su decir.

Segundo, porque la libertad con la que el historiador expresó ese decir de su fe, le impedía hablar como teólogo: “En la historia reciente de la Iglesia católica romana —

revela en aquella entrevista—, quien pretende hablar como teólogo se reviste de la autoridad que le confiere la jerarquía. Yo no pretendo estar investido con ese mandato”. [9]

Tercero, porque ese misterio del mal que veía desprenderse de la corrupción de la encarnación, “un *mysterium* que sólo puede asirse a través de la revelación de Cristo”, debía, por una fidelidad a su época y para hacerlo accesible al sentido común, “estudiarlo como historiador, sin recurrir a la fe ni a la creencia, sino sólo a un cierto poder de observación”. [10]

En este sentido, puedo decir que la visión del hombre de fe estuvo siempre iluminando la rigurosa reflexión histórico-filosófica de su obra.

Si por la intuición de la corrupción de la *ensarkosis*, que es imposible ubicar históricamente en su vida, pero que podemos rastrear ya en los primeros escritos de *Alternativas*, [11] con los que se da a conocer, sale de sí y busca sus quiebres en la historia, por la reflexión histórica entra en sí

mismo y denuncia la corrupción de la encarnación como un mal sin precedente oculto bajo todas las formas de bondad que nuestra sociedad —ya sea desde la izquierda o la derecha, desde la religión o el ateísmo, desde la legalidad del poder o la clandestinidad de la disidencia— legitima.

De ahí su escandalosa novedad, su devastadora presencia que lo hizo tan popular en el mundo en los años del Cidoc, y cuando ese mundo volvió aterrado su mirada ante los argumentos de Illich, tan olvidado —hasta el grado de haberlo creído muerto— durante sus años más fecundos en que, después del cierre del Cidoc, se convirtió en un filósofo itinerante que levantaba su casa en cualquier parte del mundo.

¿Qué había visto ese hombre, en el orden de su fe, para haber despertado en él a ese

"cazador de brujas" modernas, como alguna vez se definió frente a una periodista? ¿Qué luz y qué horror se le concedió ver para haberlo convertido en ese pensador inclasificable que llegó a demostrar la manera en que, "más allá de ciertos umbrales, la producción de servicios será más devastadora de la cultura que la producción de mercancías lo ha sido de la naturaleza". ¿De qué dimensión fue esa luz espiritual para haber puesto en marcha al historiador que develó lo que las herramientas hacen en la carne social de las culturas y 14

en las percepciones de los hombres? ¿Qué misterio tuvo que experimentar para explicar con implacable rigor lo que la parábola de *El Gran Inquisidor*, de Dostoievski, 12

concentra poéticamente: la destrucción de la libertad traída por Cristo por parte de la institución clerical y de sus hijas bastardas, las instituciones modernas de servicio: la Iglesia, que administra la vida de las almas criminalizándolas y despojándolas de su libertad en Cristo; 13 la escuela que, nacida de las entrañas de esa institución, embrutece, paraliza el libre aprendizaje y cuya estructura piramidal frustra y excluye; 14 la energía, que inhibe la libertad de nuestros pies y su relación proporcional con el suelo y el entorno, para hacernos dependientes de dosis cada vez más absurdas y dispendiosas de energía; 15 la medicina, que amenaza la integridad de los pacientes, haciéndolos depender de sus instituciones y sus profesionales, y

frustrándoles la capacidad para sufrir, sanarse por sí mismos y morir; 16 la economía, que al desincrustarse del tejido social, definirse como escasez e invadir todos los ámbitos destruye el género17 y las relaciones proporcionales de la subsistencia, volviéndonos esclavos de la producción del mercado y del consumo, y generando ese trabajo inclasificable y absurdo que llamó "trabajo fantasma"; 18 la planificación de la vida, que termina por hacer de los hombres sujetos administrados desde la concepción hasta la muerte; 19 los sistemas modernos de la era electrónica, que simulan la aparición de entidades intrínsecamente desprovistas de carne, 20 es decir, de cosas "que por no estar en los sentidos no sabrían tener carne […] y que calificará de 'concretudes desplazadas'"? 21, 22

En síntesis, ¿de qué densidad espiritual fue aquella intuición que hizo que surgiera en su mejilla esa bola como un misterioso signo del mal?

Una frase de San Jerónimo (347-419 o 420), con la que quería titular el libro que escribiría a partir de la entrevista con Cayley, es reveladora: *Corruptio optimi quae est pessima* (La corrupción de lo mejor es lo peor).

Visto desde ahí, podría decir que lo que a Illich se le concedió ver es que el inmenso misterio del mundo cristiano por el que Dios se hizo carne, introdujo en el mundo "una floración" inédita: por vez primera en la historia unos hombres "pudieron amar al Dios de la Biblia", al trascendente, al totalmente Otro, al creador del cielo y de la tierra, al Inefable, a Aquel cuyo nombre es impronunciable, "en su carne", es decir, en una relación personal, de yo a tú. Dios ya no era una realidad abstracta que se comunicaba con los pueblos a través de sus tradiciones o, en el caso del mundo hebreo, de la palabra del profeta, sino un ser concreto, una persona a la que se podía amar de manera directa y carnal.

El propio San Juan, en su Evangelio, el Evangelio de la encarnación, dice que se sentó a su mesa, lo escuchó, lo tocó, recargó su cabeza contra su pecho y aspiró su aroma. Dice también que quien lo mira a él, mira al Padre, y que quien ama a su prójimo lo ama a él en ese otro. Pero también, y al mismo tiempo, se le concedió ver la posibilidad de un mal tan inédito como el bien que había llegado, el misterio de un mal que no habría podido suceder si no hubiera en la historia de la salvación una altura contraria

correspondiente. 23 Illich vio que sólo una tradición que llegó a las alturas 15

espirituales que nacieron de la Buena Nueva podía haber engendrado una civilización cuya inhumanidad —manifestada siempre como un bien lleno de seducciones y bondades

— y profundidad abisal desconocen las tradiciones no occidentales; una civilización que en su fase globalizadora se extiende como un incendio que amenaza con devorar todo bajo un totalitarismo de instituciones hiperadministradas.

Lo que se le concedió ver es que ese acto tan gratuito como sorprendente que sucedió hace 2 000 años en Palestina, cuando un ángel se apareció a una muchacha para decirle que el Inefable se volvería en su vientre una persona viva y humana como cualquiera de nosotros, 24 no es sólo un conocimiento extraordinario, que la tradición cristiana llama fe y que sobrepasa la historia, sino también un acontecimiento que al entrar en ella "la modificó de manera irreversible", al grado de engendrar en su corrupción el mundo en el que ahora vivimos y que tan admirablemente el historiador documentó y el filósofo denunció.

Para Illich, el *mysterium iniquitatis* (el misterio del mal), que San Pablo anuncia en la segunda epístola a los Tesalonisenses (2, 3-8) —"[…] Que nadie los engañe de ninguna manera. Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío, el Hijo de Perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios […] Porque el misterio de la iniquidad ya está actuando"—, ese género misterioso de perversión y de inhumanidad que los cristianos de la primera generación llamaron el Anticristo, va formando su rostro en esa corrupción de la Encarnación que, si bien había hecho añicos el entramado antiguo en cuanto a los presupuestos —el pueblo o la familia—, en el seno de los cuales se debía o se podía amar, introduciendo la libertad para hacerlo, 25 también introdujo un peligro: "La tentación de administrar y, al final de cuentas, reglamentar ese nuevo amor, creando una institución que lo garantizara, lo asegurara y lo protegiera [para todos], criminalizando su contrario.

“Así apareció, al mismo tiempo que esa capacidad de dar libremente una parte de sí, la posibilidad de ejercer un tipo de poder de una especie también radicalmente nueva: la de quienes organizan la cristiandad y se sirven de esa vocación para reivindicar su superioridad en tanto institución social: poder reivindicado, primero, por la Iglesia; luego

[a lo largo del tiempo y con la secularización] por numerosas instituciones seculares creadas en el mismo molde”. 26

Lo que surgió como un acto gratuito y libre de Dios y de aquella muchacha cuando en la soledad de su alcoba pronunció el *fiat*, se transformó grotescamente, en la interpretación institucional de la Iglesia, en un acontecimiento necesario, predeterminado e ineluctable que había que normar y administrar poniendo a todos bajo su control.

Para nosotros, modernos, hijos de siglos de control institucional, es decir, de sometimiento al bien que nos quieren traer las instituciones que cuidan nuestras vidas, esa perversión de la caridad, que Illich mira con la clarividencia de los hombres de la primera generación cristiana, es difícil de comprender. Semejantes al pez de la parábola oriental, que inmerso en el agua no sabe que está en ella ni puede decir nada sobre ella, nosotros, a fuerza de vivir administrados por la Iglesia o el Estado, hemos perdido la 16

noción de esa otra agua en la que también estamos inmersos, la de la gratuidad, que llegó con la encarnación, es decir, el sentido del don, de lo que llega como una respuesta libre a un llamado y no —a la manera de los procesos institucionales— como suministro a una demanda o como respuesta a una causa determinante.

La gratuidad que Illich ve en la encarnación, lejos de suministrar algo que se requiere, es innecesaria, se da porque sí, como el verdadero amor, y también así se recibe. “Desde la amonestación de Dios a Abraham hasta Jesús que aborda a Felipe diciéndole: ‘Soy yo’

(pasando por la revelación del ángel y el *fiat* de María), el Evangelio exige de su lector que reconozca en lo que evoca el hecho no de la necesidad o del azar, sino de un don sobreabundante, libremente ofrecido y libremente aceptado.” 27

Esta revelación, profundamente misteriosa, Illich la descubre ilustrada en las parábolas de Jesús sobre el Reino, pero en particular en la del buen samaritano —esa historia que Jesús narra en respuesta a la pregunta que un legista, es decir, un experto en la ley mosaica, le hace: "¿Y quién es mi prójimo?"—. La parábola, recogida por San Lucas, nos es muy familiar: Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de salteadores que, después de despojarlo y golpearlo, lo dejaron medio muerto. 28 Pasaron junto a él, primero, un sacerdote; luego, un levita, que al verlo se apartaron del camino.

Por último pasó un samaritano —que quienes escuchaban a Jesús debieron haber identificado con un enemigo, un renegado despreciable que, natural de un reino septentrional de Israel, no sacrificaba en el templo como lo prescribía la ley—. Éste se vuelve hacia él, lo mira, entabla con él una posible relación de amistad, cura sus heridas, lo lleva a una posada, lo cuida y paga al posadero por lo que queda de su convalecencia.

La domesticación que nuestras sociedades han hecho de la palabra samaritano como alguien que ayuda a alguien, le ha quitado, dice Illich, lo que la parábola tenía en su momento de chocante, un desagrado que sólo podemos ver si sustituimos al samaritano por un palestino que hoy en día, en el marco de la guerra del Medio Oriente, ayudara a un judío o por un chiita que hiciera lo mismo por un soldado norteamericano herido que ocupa su territorio. Para Illich, el samaritano que nos propone Jesús es así "un hombre que no solamente sale de su preferencia étnica en ayuda de un semejante, sino que, en una especie de traición, tiene conmiseración de un enemigo. Mediante ese gesto tan peligroso, el samaritano ejerce [esa] libertad radical" 29 que está contenida en la encarnación.

Esta historia, que responde a una pregunta particular, "¿quién es mi prójimo?", fue leída a partir del siglo IV, es decir, cuando la Iglesia se volvió imperial con Constantino y cayó en la tentación de administrar y reglamentar ese nuevo amor, como una respuesta moral a otra pregunta que es radicalmente ajena al Evangelio: "¿Cómo debo comportarme con mi prójimo?" Mientras Jesús respondía al mundo antiguo —que acostumbraba mirar como prójimo al que pertenece al mismo *ethnos* y participa del mismo *ethos*—, con un acto gratuito de elección, y sostenía que el amor no

es una regla moral cuya falta se criminaliza, sino la relación más auténticamente humana y —en la medida en que somos imagen y semejanza de Dios— divina, es decir, "una libre creación entre dos personas que sólo llega si algo viene a mí a través de otro en su presencia 17

corporal", 30 la Iglesia de Constantino lo volvía un deber moral que la institución Iglesia debía administrar para el bien de todos.

De hecho, antes de ese acontecimiento, durante los primeros años del cristianismo, era costumbre en cualquier casa cristiana tener aparte del consumo familiar un guiso, un cabo de vela y un poco de pan por si el señor Jesús llegara a tocar la puerta en la persona de un desconocido sin techo, de un extranjero. Sin embargo, cuando Constantino reconoció a la Iglesia no sólo "confirió a los obispos el mismo rango que a los magistrados en la administración imperial, 31 sino [también] el poder de fundar órdenes de derecho social, comenzando por las órdenes llamadas caritativas, que iban en ayuda de personas que se consideraban como 'prójimos' privilegiados. Se trataba, por ejemplo, de casas financiadas por la comunidad, que se destinaban a acoger a los sin ley que (desde entonces) se confiaban a una institución y ya no a la iniciativa espontánea" y gratuita de alguien, 32 y que cuando aparecieron suscitaron la indignación del Padre de la Iglesia Juan Crisóstomo (347?-407), que en un sermón denunció la creación de esas casas para extranjeros. Para Crisóstomo, esa incipiente forma de institucionalizar la caridad haría perder a los cristianos la costumbre de reservar un lecho y un pedazo de pan para el extranjero y, en consecuencia, haría perder a esos hogares su condición cristiana.

Lo que Crisóstomo entrevió, Illich lo mira desde el otro lado con un horror que tal vez Crisóstomo, que miraba al Anticristo en las formas administrativas que la caridad asumía en su tiempo, no podía haber imaginado: la complejidad del entramado institucional para atender a pobres, enfermos, abandonados, etc., se convirtió, con la secularización y el desarrollo del industrialismo, en esa red siniestra del Estado y de las industrias proveedoras de servicios de la que todos dependemos y en la que todos competimos sin ninguna relación carnal con nuestro prójimo.

Si Grecia, la Roma antigua o el Israel anterior a Jesús no concebían la gratuidad de la amistad ni tenían nada comparable a esa apertura al prójimo

que llegó con la Encarnación, el Occidente cristiano no se concibió sin esa profunda voluntad de institucionalizar ese amor y tomar a su cargo todo tipo de personas necesitadas. La misma sociedad industrial y democrática no podría haberse desarrollado sin esa voluntad de servir al hombre, de salvarlo, de hacer todo por él. Desde la administración de su alma hasta la administración de sus "necesidades" corporales, la institucionalización de la caridad y su control reglamentario crearon formas de dependencia terribles que derivaron en las sociedades modernas y seculares de servicios donde clerecías de toda clase administran nuestra existencia o nos despojan de ella.

En esa forma, dice Illich, "la sociedad de servicios moderna —base fundamental de nuestra vida social y religiosa— responde a ese deseo [de la Iglesia institucional] de establecer y extender la hospitalidad cristiana [el gesto del samaritano] a todo el mundo.

Pero al mismo tiempo generó su perversión, pues ese recurso al poder y al dinero para proporcionar un servicio privado, priva, al acto personal de elegir al otro como prójimo, de la libertad que le confiere la parábola del samaritano [y del misterio gratuito de la encarnación y del don de la redención], suscitando nuevas necesidades en materia de servicios que jamás pueden ser satisfechas y, en consecuencia, un tipo de sufrimiento 18

desconocido fuera de la cultura occidental de inspiración cristiana". [33]

Illich supo mejor que nadie que en las sociedades de servicio altamente desarrolladas

—esas que se presentan a las nuestras como el paradigma que debemos esforzarnos por alcanzar cueste lo que cueste—, la institucionalización de la caridad ha alcanzado el interior mismo de la casa. En esas sociedades ya no queda sitio para el anciano, que es enviado a los asilos, o para el enfermo, que es enviado a los hospitales. Nada en el sitio privilegiado del amor, el hogar —el último rostro en la urbe de la vida comunitaria—, queda del misterio de la gracia que se traduce en gratuidad.

En tanto *homo œconomicus*, el hombre de hoy, administrado por las instituciones modernas y sometido a servicios que debe adquirir o

suministrar a cambio de honorarios, ha perdido la más mínima de las gratuidades, la que debemos a los nuestros.

No es que hayamos dejado de pensar en el prójimo. Pero éste se ha vuelto una realidad abstracta y desencarnada que administran las instituciones o que nos presentan los medios de comunicación: un prójimo que no está en casa, que ha perdido su presencia carnal, que no llama a nuestra puerta, y al que atendemos por medio de donativos que van a parar a las instituciones, financiadas por nuestros impuestos, para que realicen por nosotros, de manera tan impersonal como administrativa, el servicio que no podemos o ya no queremos hacer. Así, dice el filósofo católico Charles Taylor, “nos lanzamos a la causa del mes, reunimos fondos para tal hambruna, pedimos la intervención del gobierno en tal espeluznante guerra civil y, al mes siguiente, cuando eso desaparece de la CNN, lo olvidamos”. 34

Este mal sin precedentes —disfrazado de todas las bondades y hermosuras cristianas

—, esto, que los primeros cristianos llamaron el Anticristo —es decir, aquel que pervierte los dones de Dios haciéndolos pasar como si fueran del propio Dios—, es el que Illich ve nacer de la corrupción de lo mejor, “el resultado de un recurso al poder, a la organización, a la gestión, a la manipulación de todo tipo y a la ley para asegurar la presencia de lo que sólo puede ser la libre elección de personas que han aceptado la invitación de ver en cada uno el rostro de Cristo”. 35

Visto desde esta perspectiva, se comprende entonces el trabajo histórico de Illich. Bajo el peso de esa visión terrible, su mirada no usó, como el evangelista Juan, la poesía para describirla —único recurso que el discípulo amado tenía en su momento para narrar lo que se le imponía a una visión cuyos datos no podía referenciar en su realidad— sino las herramientas de la modernidad en la que nació: el dato histórico, la memoria del libro y la reflexión intelectual—. Porque la encarnación sucede en la historia y es histórica, el mal que de ella emana, y que no es sólo la ausencia del bien, sino el pecado, también sucede en la historia y es histórico.

Pero aclaremos esta palabra que a los oídos modernos suena como otrora sonaba la palabra diablo en oídos cristianos. Para Illich, el pecado no es una

falta que debe criminalizarse y castigarse con toda suerte de sanciones —hasta la más terrible: la pérdida del alma y el infierno—, sino algo que acompaña ese mal del que acabo de hablar, “una opción que no existía para los hombres, tomados individualmente y en lo cotidiano, antes 19

de que Cristo nos diera esa libertad de vernos uno a otro como seres rescatados a fin de volvernos semejantes a él”. La traición a esa nueva mirada, a esa nueva manera de mirar al prójimo —relatada espléndidamente en la parábola del buen samaritano— es el pecado. “Porque *su* dignidad —le dice a Cayley— depende desde entonces de mí y a mí me pertenece realizar esa potencia en acto a través de nuestro encuentro, la negación de *su* dignidad de prójimo es el pecado, y esta idea de que al no responder cuando usted llama a mi fidelidad yo ofendo personalmente a Dios, es fundamental para comprender lo que está en juego en el cristianismo.” 36

En este sentido, la sociedad moderna, que nos arranca esta “projimidad” para entregarla a las instituciones, sus profesionales y sus herramientas, es, para Illich, expresión del pecado y, en consecuencia, maligna. Ahí donde la encarnación dice Dios hecho hombre, prójimo al que, como en la parábola del buen samaritano, amo en una relación interpersonal y gratuita, el mundo nacido de la institucionalización de ese amor dice sujeto administrado, es decir, una persona convertida en objeto sobre el que el médico asume, desde antes de su nacimiento, la responsabilidad, que el técnico en educación, el planificador, el burócrata y nuevamente el médico prolongan, y del que el experto en asuntos funerarios —llámese Gayosso o ISSSTE—tramitan su entierro y su salida del mundo. 37 Así, el mundo ha perdido “la idea de que un comportamiento virtuoso es adecuado [es decir, proporcional y carnal] porque las cosas se disponen en un todo coherente”, 38 y porque a partir del siglo XVII y a lo largo de los dos siguientes, al bien y su gratuidad se les superpuso el concepto de valor.

De ahí esa lúcida y rigurosa voluntad illichiana de buscar y encontrar en la historia los procesos de esa corrupción, es decir, los puntos de quiebre de aquello que en el orden de la fe se le había concedido mirar y padecer; de ahí esa penetrante fuerza de la inteligencia para develar la perversidad que habita en la aparente bondad de los axiomas modernos y sus instituciones.

De ahí también, en la época posterior al Cidoc, su afán por estudiar las sociedades premodernas y la Edad Media, en particular los siglo XII y XIII. Lo que Illich ve en las primeras es un mundo en donde la comunidad —en sus relaciones de proporción, expresadas en el género, la autosubsistencia y los espacios comunes— se presenta como un lugar óptimo para la encarnación. Si, para el hombre de fe, la comunidad de los creyentes y el prójimo, después de la resurrección de Cristo, son la encarnación del Verbo, el cuerpo y la carne de Cristo —no una relación espiritual, no una fantasía, no un acto ritual generador de un mito, sino un acto que prolonga la encarnación, es decir, el descubrimiento de que al igual que Dios se hace carne y por ello está en relación con cada uno de nosotros por la carne, así también cada uno de nosotros es capaz de entrar en relación mediante la carne, como alguien que dice *ego*, yo, y, cuando dice *ego*, abre a otro hombre que ha sido golpeado, como el samaritano de la parábola, una experiencia que es completamente sensual, encarnada y en este mundo— entonces en cualquier comunidad, donde aún subsisten formas de vida proporcionales, el Verbo está siempre listo, dispuesto a la encarnación, que, como lo muestra el primer cristianismo, se experimenta como “reino” o como su posibilidad aquí y ahora.

20

Por el contrario, en los siglos XII y XIII —esa época que al lado de la institución clerical vio nacer la mística, a Eloísa, a san Francisco, la herejía cátara, el amor cortés, el gótico, a Dante, la filosofía escolástica, el libro, la universidad y la diversidad de formas culturales en las que las sociedades de subsistencia encarnaban el Evangelio en su cuerpo

— Illich rastreó un conjunto de cambios fundamentales que avanzaban hacia la corrupción de ese nuevo género de amor: el paso de la *causa efficiens* (causa eficiente) a la *causa instrumentalis* (causa instrumental)39 y de la contingencia (la idea de que el mundo depende del amor de Dios, de su voluntad gratuita)40 al control y el mejoramiento mediante la herramienta. En esa época de transición, en la que las artes mecánicas —que aparecieron gracias al aumento de la producción de hierro, a la invención de nuevas máquinas para mover los molinos y a la eficiencia del caballo al que se le dotó de herraduras, arnés, estribo y arado— eran vistas

todavía por Hugo de San Víctor como un *remedium*, un don de Dios, a las consecuencias del pecado, es decir, una manera de encontrar el equilibrio que perdimos con la Caída, empezó a conformarse también otra mentalidad. Por vez primera surgió la idea de la herramienta como un poder del hombre, o mejor, por vez primera en la historia el hombre comenzó a mirar la herramienta y las artes mecánicas como el símbolo de su poder sobre la naturaleza, un poder que, racionalizado mediante instituciones, podía sacar de ella las riquezas que esa madre avara se reservaba para ella y que el hombre necesitaba; un poder, como diría Francis Bacon (siglos XVI y XVII), "para conquistar[la] y subyugar[la], para sacudir[la] hasta en sus fundamentos". 41, 42

Entre esas múltiples innovaciones técnicas que Illich historiza en *El trabajo fantasma*, su mirada se detiene ampliamente en las reformas sobre las páginas cantantes del *codex* medieval. En esa investigación, que recoge *En el viñedo del texto, etología de la lectura: un comentario al* Didascalicón *de Hugo de San Víctor*—un libro que debería estar incluido en el presente volumen, pero que los editores del FCE decidieron dejar fuera por haberlo publicado en un tomo aparte—43, y que consideraba su mejor obra, Illich no sólo historiza los cambios que permitieron la aparición de ese instrumento óptico llamado el libro, sino, junto con la introducción de la *causa instrumentalis*, una transformación fundamental en la percepción de la encarnación: el mundo dejó de ser la irradiación de realidades esenciales, que eran la escritura de la gratuidad de Dios en su creación y que había que descifrar a través de la contemplación o de la acústica del texto, para convertirse en un facsímil óptico que, con el tiempo, trataría de fijar la realidad para reducirla a una mirada monocular que permitiera diseccionarla, inspeccionarla y manipularla.

Esta investigación, que le permitió continuar rastreando en la historia la corrupción de la encarnación mediante la desencarnación progresiva de la vida y sus tejidos mediante la instrumentalización y sus instituciones, le permitió también mirar horrorizado una nueva fase de esa corrupción: el paso de la desencarnación instrumental e institucional a, como lo señalan Jean Robert y Valentina Borremans, "una seudoencarnación tecnógena de entidades intrínsicamente desprovistas de carne" y aún más abstractas que

la idea moderna que nos hemos hecho del prójimo. Este paso de lo que llamó “la era de la 21

instrumentalidad” a “la era de los sistemas” o “del show” —que comenzó a trabajar junto con un grupo de alumnos en Bremen, y cuyos únicos atisbos se encuentran en *La pérdida de los sentidos*—, 44 Illich lo ve, entre otras cosas, en el nacimiento de la computadora y de sus imágenes virtuales.

Después de que la página acústica —que espléndidamente historiza *En el viñedo del texto*— fue silenciada y expulsada por ese artefacto, el *liber*, que ya no mira ni contempla un orden, sino que lo visualiza, otro artefacto, completamente nuevo, “se interpuso entre el texto biblionómico y el lector”:45 la pantalla electrónica y la página Web.

Mientras que en el instrumento óptico llamado libro las ilustraciones —las miniaturas arborescentes, los grabados en madera, el aguafuerte e incluso la fotografía—

acompañaban como un accesorio al texto, en la nueva época el texto mismo ha sido reducido al rango de accesorio de planos isométricos o representaciones de las cosas, 46

que ya no son siquiera facsímiles de la visión, sino estructuras que tratan de ver las cosas como son o que las simulan.

Hasta hace 50 años, escribe Illich, “sólo pioneros de la banalización del conocimiento, como la revisa *Reader’s Digest*, se atrevían a insertar en los artículos recuadros llenos de tablas, diagramas o fórmulas, con la intención consciente de dar una aparente legitimidad ‘científica’ al texto. Hoy, en cambio, los libros de texto constan ante todo de encuadernados con imágenes, gráficas, fórmulas o lemas que degradan el texto a rango de comentario, glosa o leyenda”. 47

Nuestra vida cotidiana está llena de ello: lectores de revistas, de periódicos, televidentes, exploradores de la internet; nos movemos entre un montón de fotografías tomadas con microscopios o telescopios, y de seres maquillados o sometidos al artificio de las industrias de la belleza, de gráficas, de cuadros estadísticos, de mapas meteorológicos, que pretenden hacernos

visualizar lo invisible: las moléculas, el genoma, los átomos, los *quarks* o la belleza perfecta de los dioses.

Si con el paso de las páginas cantantes, dice Illich, al libro, entramos en la desencarnación de nuestros sentidos, con la intromisión de la pantalla entramos en una simulación encarnada de la realidad o, para ser más precisos, en lo que Illich definió como "concretudes desplazadas". Entre el texto biblionómico y el lector, el mundo de la pantalla, del diagrama y de la página Web nos va haciendo perder progresivamente nuestra capacidad de mirar, despojándonos de un sitio donde la carne de Cristo y del samaritano, la carne del prójimo, se extravían en una multiplicidad de simulaciones tecnógenas. Ya no hay un terreno común entre el diagrama, la página electrónica y el lector; sólo el espacio abstracto, el cosmos cibernético que simula lo invisible, y el *show*, el espectáculo de creer que podemos mirar lo que nos estaba vedado para someterlo a nuestros deseos de dominio, a ese sueño tóxico de ser como dioses.

Una de las características de esta nueva actitud, escribe Illich, "no es ya la lucha por entender a un autor mediante la lectura crítica de sus pala-bras"; [48] mucho menos la de escuchar a otro que nos habla desde su lengua de carne, "sino la percepción de un mensaje anónimo. La comunicación de un contenido, ya no el entendimiento de una 22

auctoritas […]", [49] sino el uso indiscriminado de mensajes y de información al servicio de las ambiciones y los deseos económicos de administrar, planificar y controlar la vida; un mundo que al perder su relación con las proporciones de nuestros sentidos —aquello que puedo ver, tocar, sentir, como san Juan vio, tocó y sintió al Verbo, al Inefable, en la carne de Jesús—, al simular la realidad y corromper lo más preciado de la creación y del hombre para ponerlo al servicio de una sociedad económica sin sentido ni significado o cuyo sentido es perverso, introduce el mal del que, al igual que el san Agustín de las *Confesiones*, buscamos su origen, pero enamorados de él permanecemos en sus entrañas.

No se necesita ser un creyente ni compartir con Illich la fe de la que salió su obra para entender la terrible verdad del mal que denuncia. Su argumentación en el terreno de la historia y de la filosofía es tan poderosa y

el sentido de sus conclusiones tan evidente que cualquiera puede acercarse a él confiadamente.

Yo, sin embargo, que comparto su fe, que pude ver la profundidad de su vida espiritual, y que, al leerlo desde su último libro, sé de los vínculos y las duras deudas que el Occidente posmoderno y desmembrado tiene con la corrupción del cristianismo, no puedo mirarlo más que desde allí. A Illich, por una dura y especial gracia, se le concedió ver un orden de cosas al que pocos tienen acceso. En la alegría de la encarnación vio el gozo de la redención y de los vínculos y de las relaciones con el prójimo y el entorno, sobre los que escribió páginas admirables, y que preservó en cada gesto de su decir y de su hacer. 50 En el espanto de su corrupción vio el signo de un mal indecible cuyas consecuencias abismales documentó, interpretó y denunció con una lucidez y una valentía poco comunes, y del que la "bola" en su mejilla era el signo en su carne.

Ese aguijón, que no dejó de atormentarlo hasta su muerte, lo afrontó no como un estoico, sino como el profundo hombre de fe que lo acepta sin consentirlo y al aceptarlo virilmente se enraíza en la obediencia de los límites de la carne en una confiada espera en la resurrección.

Estas palabras, que en noviembre de 1992 escribe con amarga nostalgia y profunda esperanza —esa esperanza que, dice Georges Bernanos, sólo surge cuando hemos aprendido a desesperar de todo— a su amigo el científico Hellmut Becker, con motivo de su septuagésimo aniversario, lo revelan mejor:

En otro tiempo, al morir, se abandonaba el mundo. Pero hasta entonces se había estado en él. Ambos pertenecemos a la generación de aquellos que aún habían 'llegado al mundo' —a un mundo dotado de un suelo— […] Hoy es distinto. La milenaria Europa cristiana pertenece al pasado, y ese mundo que todavía vio nacer nuestra generación se esfumó […] Comandos programados para ver, oír, saborear recubren cada vez más la realidad sensorial. La educación para la sobrevivencia en un mundo artificial empieza con los primeros manuales escolares y termina con el moribundo que se aferra a los resultados de los exámenes médicos y juzga su estado a través de ellos. Entidades abstractas excitantes poseen a las almas y recubren la percepción del mundo y de uno mismo con un colchón de

plástico. Lo noto cuando hablo de la resurrección de la carne con los jóvenes. La dificultad para ellos no reside tanto en una falta de confianza cuanto en el carácter desencarnado de sus percepciones, en una forma de vida constantemente apartada de la carne.

En un mundo hostil a la muerte, ya no nos preparamos para ir hacia ella, sino a morir sin ir a ninguna 23

parte. Con ocasión de tu septuagenario aniversario, celebremos la amistad que nos permite alabar a Dios por la realidad sensible del mundo que abandonamos. 51

Diez años después, el 2 de diciembre de 2002, en Bremen, Illich abandonaba ese mundo que había conservado, contra viento y marea, en la memoria de su carne.

Trabajaba con algunos de sus amigos sobre esas nuevas formas del mal, y preparaba su viaje a su casa de Ocotepec. Seguramente ese día sus amigos lo vieron como yo lo vi aquella mañana de verano: vivaz, penetrante, alegre, enfrentando el aguijón en su carne con lo que su libertad tomaba de la sabiduría de las culturas. Después de la siesta Illich se había ido.

Me pregunto qué sucedió en esos instantes en que de cara a la soledad iba hacia la muerte. Imagino que Illich contemplaba silenciosamente la culminante paradoja de la encarnación, la del silencio que recomendaba a los misioneros, cuando en el CIC y el Cidoc enfrentaba con la enseñanza del español la embestida desarrollista de la Alianza para el Progreso, “el silencio que está más allá del azoro y de las preguntas; un silencio que está más allá de la posibilidad de una respuesta o de una referencia a la palabra precedente: el silencio misterioso a través del cual el Señor pudo descender al silencio del infierno, la aceptación sin frustración de una vida inútil y desperdiciada en Judas, un silencio de impotencia deseada libremente a través del cual salvó al mundo”; 52 ese silencio con el que combatió y amó, y del que supe algo aquella mañana en que de cara a su sufrimiento compartió conmigo su oración.

1 Después de su llegada en los años cincuenta a los Estados Unidos, de su encuentro con la comunidad de Puerto Rico en Nueva York y de su estancia en el mismo Puerto Rico, Iván Illich decide fundar en 1960 el Centro de Investigaciones Culturales (CIC) en Cuernavaca. Era su manera de oponerse no sólo a la Alianza para el Progreso, esa gran campaña lanzada por Kennedy en apoyo al desarrollo de los pobres de América Latina, sino a la política de Juan XXIII que, solidario de esa alianza, había encargado a todos los superiores religiosos de los Estados Unidos y Canadá que enviaran 10% de sus sacerdotes y monjas en el transcurso de 10 años a esos mismos sitios. Lo que Illich veía en ese acto de ciega generosidad del papa era "un llamado para ayudar a modernizar a la Iglesia latinoamericana de acuerdo con el modelo norteamericano", lo que destruiría el tejido social en el que los pueblos del continente viven y se expresan. Para Illich, tanto el desarrollismo impulsado por la administración Kennedy, como la actitud de simpatía de la Iglesia hacia ese proyecto, sólo podía funcionar como una forma perversa en la que la corrupción de la caridad —su reverso diría en ese entonces—, mediante el remplazo de las maneras de ser y de vivir de los pueblos por instituciones cuya oferta de servicios promete un paraíso terrestre de consumo imposible de satisfacer, destruiría el *ethnos* y el *ethos* de cada pueblo generando una

"pobreza modernizada". Para Illich, someter a los pueblos del continente al pensamiento único del desarrollo, es decir, a un mundo regido en términos de escuelas, autopistas, hospitales y producciones y servicios de toda índole, era —como las décadas subsecuentes lo han demostrado con creces — empujar a los pueblos a un subdesarrollo crónico, a una espantosa polarización social y a una miseria atroz en la que millones de hombres, desencajados de sus formas ancestrales de vivir, se encontrarían inevitablemente excluidos del desarrollo.

En este sentido, el CIC, mediante cursos intensivos de la lengua española, tenía la función de formar o disuadir a los misioneros que pretendían responder al llamado de Juan XXIII. Buscaba al enfrentarlos con la profundidad de una lengua ("Estoy convencido —confesó una vez a David Cayley en una entrevista inédita— que el estudio bien llevado [de una

lengua] ofrece a un adulto una rara oportunidad de vivir una experiencia verdadera de la pobreza, de la debilidad y de la necesidad de depender de la buena voluntad de otro") aproximar la Iglesia a la gente y no que la gente se acercara a ella; buscaba, como el Verbo lo hizo con Cristo en la Palestina del siglo I de nuestra era, volverla a encarnar en el cuerpo vivo de una comunidad; hacer que los misioneros relativizaran su propia cultura y aprendieran a escuchar lo que el Evangelio dice cuando habla en la carne de otra cultura.

Buscaba, en síntesis, una Iglesia que, como cuerpo de Cristo y a semejanza suya, regresara a su primera pobreza y, ajena al poder, sirviera al hombre en el centro de su propia vida.

2 La tarea del CIC y el trabajo crítico que Illich realizó en aquellos años (1960-1966) en relación con el desarrollo y su crítica a la Iglesia —algunos de cuyos escritos se encuentran en su primer libro, *Alternativas* (*Obras reunidas*, volumen I, FCE, México, 2006)— hizo que la óptica del CIC se ampliara. Fundó entonces en 1966, con Valentina Borremans, el Cidoc. Ya no sólo se trataba de enseñar la lengua española —que se volvió la fuente de sostenimiento económico del nuevo centro y memoria para una Iglesia que quería ser fermento del mundo, pero que había perdido la brújula haciéndose solidaria del desarrollo que veía, y aún continúa viendo, como un bien— sino de pensar lo que las instituciones y sus profesionales —esa nueva clerecía secular que, al igual que el sacerdote administra nuestras almas, administra nuestro saber, nuestra salud, nuestro tiempo y nuestra vida— hacen en la carne social. El Cidoc abrió así sus puertas a pensadores de todo tipo. Junto a los seminarios que Illich animaba —y de los cuales salieron las obras que componen el primer volumen de sus *Obras reunidas* —, un entramado de otros, por los que pasaron intelectuales, artistas, políticos y activistas de todo el mundo, nutría el interior de ese centro ubicado en el fraccionamiento Rancho Tetela. A esta efervescencia se agregaba un conjunto de publicaciones, coordinadas por Valentina, que reunía las investigaciones y los debates que se generaban en el centro y que salían hacia todas partes.

Tres fueron las principales colecciones del Cidoc: "Sondeos", dedicada al estudio de la fenomenología religiosa, y que incluyó trabajos históricos,

sociológicos o sociopsicológicos del comportamiento religioso de grupos específicos; además de estudios críticos tanto de las tendencias teológicas de entonces, como filosóficos y literarios de América Latina en lo referente a creencias, supersticiones, iglesias y folclor; “Cuadernos”, que publicó los estudios de los asociados del Cidoc, sus borradores, el resultado de las reuniones en Cuernavaca, y estudios de *background* utilizados en los coloquios que se realizaron en el Cidoc; “Dossier”, que publicó temas concretos, índices y bibliografías de controversias contemporáneas latinoamericanas. Además de estas colecciones se editaba también el boletín *Cidoc informa*, donde “se recogía una selección de artículos publicados en la prensa sobre temas relacionados con la ideología y el cambio social”. Cuando el Cidoc cerró sus puertas en 1976, el número de las publicaciones era de 300 con un tiraje promedio de 250 ejemplares, y por sus seminarios 26

y mesas redondas habían pasado más de 16 000 personas. Véase, “Cumplida su misión, desaparece el Cidoc”, entrevista de Vicente Leñero a Valentina Borremans, *Excélsior*, 25 de febrero de 1976.

3 Véase Iván Illich, *Obras reunidas*, vol. I, FCE, México, 2006.

4 El cierre del Cidoc, como lo declaró Valentina Borremans a Vicente Leñero en 1976, y contra lo que suele pensarse, “nada [tuvo] que ver con una muerte trágica; [fue] más bien, de acuerdo con el espíritu de fermento, de semilla con la que se fundó, el fin lógico que [remató] una misión cumplida. [En el momento de su cierre] ya no [eran] pocos los centros en México y América Latina donde se [organizaban] seminarios y temas de los que se abordaban en el Cidoc; la apertura de las editoriales [permitía] a los investigadores publicar con mayor facilidad los estudios como los que antes el Cidoc rescataba”. Entrevista de Vicente Leñero a Valentina Borremans.

5 Jean Robert y Valentina Borremans, Prefacio, Iván Illich, *Obras reunidas*, vol. I, p. 14.

6 *Concepción Cabrera de Armida, la amante de Cristo*, FCE, México, 2001.

7 Véase *Némesis médica, ibid*., pp. 533 y ss.

8 Illich tenía pensado utilizar esta entrevista como material de base para un libro que escribiría más tarde bajo el título de *La corrupción de lo mejor es lo peor*. La muerte, por desgracia, lo alcanzó antes de que pudiera concretar el proyecto. La entrevista fue, sin embargo, publicada por el propio Cayley con el título, que recoge los versos de Paul Celan —uno de los poetas más queridos de Illich—, de *The Rivers North of the Future*, House of Anansi Press, Toronto, 2005. En las citas que de ella hago a lo largo del prefacio utilizo la versión francesa traducida por Daniel de Bruycker y Jean Robert bajo el título de *La corruption du meilleur engendre le pire*, Acte Sud, Francia, 2007. Las traducciones de las citas son mías.

9 Citado por Jean Robert y Valentina Borremans, *op. cit*., p. 16.

10 "Le Mystère", entrevista con David Cayley, *op. cit*., p. 98.

11 En particular en "La metamorfosis del clero": "La Iglesia romana, que quiere ser el signo de la presencia de Cristo en el mundo, se ha convertido en la mayor administración no gubernamental del mundo […] La institución-Iglesia funciona al estilo de la General Motors", y en "El reverso de la caridad", *Alternativas*, *op. cit*., vol. I.

12 En *Los hermanos Karamazov*, Dostoievski introduce este poema que Iván Karamazov narra a su hermano, el místico Aliosha. En él, el Gran Inquisidor, que tiene 100 años, reconoce a Jesús que camina por las calles de Sevilla. Inmediatamente lo manda arrestar. En la celda lo visita y lo acusa de que ha traído demasiados males a los hombres al darles libertad, porque no saben qué hacer con ella; le dice también que la Iglesia, mediante la obediencia y muchos siglos de trabajo, ha logrado controlar los desórdenes que su libertad causó; lo amenaza con la hoguera. Al día siguiente vuelve a visitarlo. Al salir, el Gran Inquisidor deja la celda abierta y dirigiéndose a Jesús le grita: "Vete, vete y no vuelvas nunca".

Curiosamente, estas palabras que el Gran Inquisidor dirige a Jesús son las mismas que el cardenal Seper, el custodio en los años sesenta de la Santa Congregación para la Doctrina de la Fe, le dirige a Illich en serbocroata al final de su proceso inquisitorial, en 1968. La historia, interesante en más de un punto, la narra el propio Cayley en el prefacio a su entrevista con Illich. La reproduzco.

Las críticas de Illich a la Iglesia, durante los años del CIC y los inicios del Cidoc, *cf*. n. 1 y *Alternativas*, *Obras reunidas*, *op. cit*. —"Recurrir a los Evangelios para apoyar un sistema social y político es una blasfemia";

"Una posición crítica es una de las formas que puede adoptar el amor cristiano hacia la Iglesia"; "La Iglesia romana, que quiere ser el signo de la presencia de Cristo en el mundo, se ha convertido en la mayor administración no gubernamental del mundo […] al estilo de la General Motors", etc.—, habían molestado fuertemente a muchos grupos que entendían a la Iglesia como un sistema de poder. En ese entonces, dice Illich a Cayley, "yo trabajaba con monseñor Suenens, cardenal de Malinas-Bruselas, a quien el Papa había puesto a la cabeza de un grupo de cuatro cardenales que presidía los debates del Concilio […] Una mañana (tomando café con él) le dije: 'Me voy sin esperar más. Ayer usted me probó que este Concilio no está dispuesto a afrontar los verdaderos problemas porque quiere a toda costa permanecer acantonado en la tradición […]' ¿Por qué? Porque la víspera, en la gran sala de San Pedro, los obispos habían confirmado que el documento que se dirigiría a la Iglesia y al mundo especifica que la Iglesia no podía, en este momento, condenar a los Estados por detentar armas atómicas, es decir, instrumentos de genocidio [y] le mostré a Suenens una pequeña caricatura que alguien había dibujado para mí. En ella se veía a cinco papas [que señalaban] con el dedo uno de dos objetos levantados 27

frente a ellos: un pene, ya un poco flácido, coronado con un preservativo lleno de esperma; el otro objeto era un misil nuclear presto a remontar el vuelo, y la leyenda que decía: ¡Esto *es contra natura!*

"Estoy orgulloso de haber estado vinculado y haber permanecido fiel hasta este momento a un organismo del mundo real que tiene todavía el valor de decir: 'Esto es contra natura' [El problema] es que su dedo señala el objeto equivocado".

"Por desgracia —agrega Cayley— no se le comprendió como él esperaba. Los ultraconservadores en el seno de la Iglesia mexicana hicieron de él su bestia negra, y *Gente*, un periódico del Opus Dei, lo evocó como 'un tipo extraño, tortuoso y astuto, detentador de nacionalidades tan extrañas como inciertas'. Atrajo también sobre sí la hostilidad de los medios políticos de

derecha que vocearon su rechazo horrorizado a la tortura oficial extendida por Brasil bajo la junta militar que había tomado el poder en 1964, luego, por otros países latinoamericanos, con la constante connivencia de los Estados Unidos […]

“Por último, durante el verano de 1969, la Santa Congregación para la Doctrina de la Fe, heredera moderna de la Inquisición, más conocida bajo el nombre de Santo Oficio, lo convocó a Roma. Vuelto, según el acta de acusación […] ‘un objeto de curiosidad, de inquietud y de escándalo para la Iglesia’, estaba constreñido a ir para responder a cuestiones concernientes a sus opiniones políticas y doctrinales.

“En el Vaticano, a Illich se le introdujo en una habitación subterránea donde su juez lo esperaba. La entrevista comenzó con la orden de guardar el secreto […] bajo pena de excomunión. Illich la rechazó […] el cardenal yugoslavo Seper terminó por permitir a Illich conservar una copia de las acusaciones en su contra.

“Dividida en cuatro capítulos intitulados ‘Opiniones peligrosas en materia de doctrina’; ‘Ideas erróneas contra la Iglesia’; ‘Concepciones bizarras a propósito de la clerecía’; e “Interpretaciones subversivas en cuanto a la liturgia y a la disciplina eclesiástica’, era, dirá Illich, una sucesión de preguntas del tipo: ‘¿Cuándo dejó de golpear a su mujer?’ […] Esa noche, Illich escribió al cardenal Seper, que no respondería ese cuestionario; conforme a la divisa ‘Si un hombre quiere tomar tu manto, entrégale también tu camisa’, prefería guardar silencio; cualquier defensa de su parte sólo podía amplificar el escándalo que sus enemigos trataban de suscitar y agravar el malestar de una Iglesia que él reverenciaba. Al día siguiente entregó de propia mano la carta […]” En ese momento el cardenal Seper pronuncia las palabras que el Gran Inquisidor dirige a Jesús en la obra de Dostoievski. “[…] en enero de 1969, el Santo Oficio mete oficialmente al Cidoc en el *Index*, prohibiendo a cualquier sacerdote, monje o religioso, dirigirse allí. Illich, que no estaba en condiciones de responder ninguna acusación dirigida contra él, y sobrepasado al ver que su persona y su instituto se volvían ‘el blanco de un nuevo acceso de cólera destructora y estéril en el centro de la Iglesia’, escribe a su superior, el arzobispo de Nueva York Terence Cook: ‘Estas persecuciones han hecho planear sobre

mí la sombra de un *sacerdote en escándalo*, lo que interfiere con mi ministerio, mi trabajo como educador y mi compromiso personal para vivir como cristiano […]

Le informo […] mi decisión irrevocable de renunciar a cualquier servicio religioso, de suspender el ejercicio de mis funciones como sacerdote y de renunciar a los títulos, funciones, ventajas y otros privilegios como miembro de la clerecía'.

"Un sacerdote, para Illich y como lo quiere la tradición, es un símbolo de unidad, un *alter Christus;* pero se daba cuenta que desde entonces sus adversarios le prohibían representarlo […]". "Introduction", entrevista con David Cayley, *op. cit*., pp. 27-35.

13 *Alternativas*, en *Obras reunidas*, vol. I, pp. 47-188.

14 *La sociedad desescolarizada, ibid*., pp. 189-325.

15 *Energía y equidad, ibid*., pp. 327-368.

16 *Némesis médica*, *ibid*., pp. 533-763.

17 Véase *El género vernáculo*, p. 179, de este volumen.

18 Véase *El trabajo fantasma*, p. 41, de este volumen.

19 "Doce años después de *Némesis médica*: para una historia del cuerpo"; "La construcción institucional de un nuevo fetiche: la vida humana"; véase *En el espejo del pasado*, p. 421, de este volumen,

20 Pensemos, por ejemplo, en el genoma, en el PIB, en las isometrías.

21 Jean Robert y Valentina Borremans, Prefacio, *op. cit*., p. 16.

22 *Cf*. Iván Illich, "El texto y la universidad: la idea y la historia de una institución única", trad. de Jean Robert, *Ixtus*, núm. 31, México, 2001, pp. 63-74. Muchos de los ensayos que tratan este tema se encuentran en un libro intitulado *La pérdida de los sentidos*. Aunque de él existe una versión en francés realizada por Pierre-Emmanuel 28

Dauzat, *La perte des sens*, Fayard, París, 2002, Valentina Borremans no autorizó ni su traducción ni su inclusión en este segundo tomo. La razón tiene que ver con la manera en que Illich trabajaba sus textos —siempre con otros— y sus traducciones —siempre implicándose personalmente con el traductor—, al grado de que entre la versión original y la traducción hay siempre cambios y precisiones. Poco antes de la muerte de Illich, cuando *La perte des sens* se encontraba ya en imprenta, Illich volvió a revisar los originales en inglés con Valentina Borremans. Enmiendas, reescrituras y agregados salieron de aquella tarea que Illich no pudo concluir, pero que Valentina debe agregar al original antes de autorizar una nueva publicación. Esperamos ver pronto en un tercer volumen tanto este libro como la entrevista que David Cayley le hizo hacia el final de su vida.

23 *Cf*. "Le Mystère", entrevista con David Cayley, *op. cit*.

24 Y cuya respuesta, el *fiat* —el "hágase en mí según tu palabra"— de aquella muchacha, es tan gratuito y sorprendente como el acto mismo que haría Dios en ella.

25 En la Antigüedad, es decir, antes de que el sentido profundo de la encarnación se revelara, la hospitalidad, como un compromiso total hacia otro, estaba reglamentada por fronteras que definían a quienes se debía amar.

De esa manera, por ejemplo, los griegos reconocían un deber de hospitalidad hacia los *xenoi*, es decir, hacia los extranjeros de lengua griega y no hacia los *barbaroi*, es decir, los bárbaros, ésos que hablan "bar, bar"; y los judíos tenían deberes para con los judíos que se apegaban completamente a la ley mosaica y no hacia aquellos que no pertenecían a su pueblo. La encarnación, al hacer que Dios se volviera carne y, por lo mismo, se pusiera, en su carne, a disposición de cualquiera que, al reconocerlo, quisiera amarlo, hizo que la idea del prójimo, como más adelante veremos cuando hablemos de la parábola del buen samaritano, rompiera sus límites y el prójimo se volviera cualquiera, incluso, para el mundo hebreo, un pecador, como los publicanos y las prostitutas; o, para el griego, un enemigo como los *barbaroi*.

26 "Evangile", entrevista con David Cayley, *op. cit*., pp. 83 y 84.

27 *Ibid*., p. 86.

28 *Lc*., 10, 29-37.

29 “Evangile”, entrevista con David Cayley, *op. cit*., p. 89.

30 *Ibid*. El acento que pone el Evangelio en la relación con el prójimo se encuentra también en la concepción cristiana sobre la virtud. Mientras que en el platonismo y en el aristotelismo las virtudes son fruto de la repetición disciplinada de las buenas acciones, hasta convertirlas en una segunda naturaleza de la costumbre, en la visión cristiana, particularmente de Hugo de San Víctor —tan admirado y amado por Illich—, la virtud sólo puede exhalar su mejor perfume por un don inesperado que se recibe de Dios, por lo general a través de la interlocución de la persona o de la comunidad de personas con las que uno vive.

31 Cuando, por ejemplo, san Agustín (354-430) escribía a un juez romano sobre una cuestión jurídica lo hacía de igual a igual.

32 Para hablar de un testigo moderno de esta realidad, el jesuita Jean Daniélou —gran conocedor de la Biblia y de la patrística, que había vivido en China— contaba al propio Iván Illich como uno de sus convertidos que en los años cuarenta, para celebrar su ingreso a la Iglesia, prometió hacer una peregrinación a pie de Pekín a Roma.

Cuando llegó a Roma volvió a ver a Daniélou a quien contó su peregrinación. “Al principio era muy fácil. En China sólo había que presentarse como un peregrino, como un hombre en camino hacia un lugar sagrado para recibir la limosna, el albergue y la manta. Eso cambió un poco cuando entré en territorio ortodoxo; ahí se me indicaba la casa parroquial, el convento o la casa del sacerdote en donde habría un sitio para mí. Al llegar a los países católicos lo que se me ofrecía era un hotel a buen precio.” El desarrollo de una lenta institucionalización de la caridad ha llegado, como lo intuía Crisóstomo, a la convicción occidental de que sólo una institución (en este caso, un hotel, un albergue especializado) puede acoger a quienes no tienen un sitio dónde dormir. Lo que antiguamente, bajo la gratuidad de la caridad cristiana, era la apertura de la casa al peregrino, se ha convertido en el Occidente cristiano en una forma ideológica del servicio, en una

economía, en el sentido moderno de la palabra, de la hospitalidad. Véase "Evangile", *ibid*., p. 92.

33 "Evangile", entrevista con David Cayley, *op. cit*., p. 93.

34 Charles Taylor, "¿Una modernidad católica?", tr. de Georges Voet y Patricia Gutiérrez-Otero, *Ixtus*, núm. 48, Jus, México, 2004, p. 42.

35 "Evangil", entrevista con David Cayley, *op. cit*., pp. 93-94.

36 "Le Mystère", *ibid*.

37 *Cf*. Iván Illich, "La construcción institucional de un nuevo fetiche: la vida humana"; véase *En el espejo del pasado,* p. 421, de este volumen.

38 *Ibid*.

39 En la entrevista ya citada, en el apartado "La contingence II; l'origine de la technologie", Illich señala que a lo largo de la Edad Media la visión filosófica de la *causa*, heredada del Mundo Antiguo, en particular de Aristóteles, regía el pensamiento cristiano. Esa *causa* tiene cuatro subdivisiones: *1)* la *causa efficens*, que designa

"la fuente, la razón, el motivo de un hecho" (por ejemplo, la causa de la existencia de un copón es el artesano); *2)* la *causa mate-rialis* (causa material), que es lo que hace que una cosa sea (la causa de que el copón sea es el oro del que está fabricado); *3)* la *causa formalis* (causa formal), que nos lleva "al alma, al esquema genético de una cosa" (la causa de que el copón sea lo que es es su forma); y *4)* la *causa finalis* (la causa final), aquella que hace que las cosas sean lo que son por su finalidad (la causa última del copón es beber). Hasta el periodo que historiza Illich, la *scientia* (la ciencia) "consistía en comprender qué son las cosas a la luz de esta estructura de cuatro partes". Sin embargo, los cambios técnicos que sucedieron en aquel periodo *(cf. supra)* introdujeron un elemento nuevo a la *causa efficiens*, la *causa instrumentalis*.

Hasta antes de esa época, la herramienta no era un instrumento, sino, como Aristóteles lo definió, un *organon*, palabra que en griego designa a la vez, por ejemplo, el martillo que sostienen un herrero y la mano que lo porta —

un instrumento que era parte del herrero—. Sin embargo, con los cambios técnicos que he señalado, apareció el concepto de instrumento. Así, en 1128, el monje Theophilus Presbyter, en su tratado *Variis Artribus*, describe por vez primera las herramientas ya no como *organa*, sino como instrumentos que cualquiera puede utilizar.

40 Un elemento vino a agregarse a la introducción de la *causa instrumentalis:* la alteración de la idea de contingencia. Al igual que en el Medievo, la *scientia* estaba regida por las cuatro causas; también se regía por la idea de la contingencia, concepto que, traído también de Aristóteles, expresa la idea de que el mundo está hecho a partir de la nada por la pura voluntad de Dios y, por lo tanto, que la vida, como la encarnación, es un puro don, un regalo de Dios. Sin embargo, desde el momento en que aparece la *causa instrumentalis*, la noción de contigencia se alteró. Si cualquier hombre podía usar las herramientas, entonces Dios debió haber hecho el mundo con instrumentos utilizados por los ángeles. Esos seres que también nacieron de Dios, que no tienen materia, pero que están constituidos "por un fuego puro y extraordinario", actúan en las zonas de la realidad material. "Así —dice Illich—, sería necesario concederles [a los ángeles] *media* [es decir], intermediaciones mediante las cuales esos seres inmateriales pueden actuar en la realidad material que se supone gobiernan —y que

[los medievales] llamaban cuerpos celestes, concebidos como un tipo particular de *causa efficiens* que obedece totalmente a su utilizador intencional, el ángel—." En esa forma, si el hombre es imagen y semejanza de Dios y, además, como dice santo Tomás, criatura independiente de su creador; si, además, los ángeles poseen herramientas, "por qué [entonces] no podría [en el mundo de los hombres] hablarse de herramientas de producción y concebir objetos de uso cotidiano como productos de la intención de los hombres y del empleo de la herramienta apropiada". La idea de contingencia se fue degradando hasta concebirse hoy en día como un acontecimiento imprevisto y negativo que puede ser previsto,

administrado y controlado mediante procesos técnicos. *Cf.* “La contingence II: l’origine de la technologie”, entrevista con David Cayley, *op. cit*., p. 116.

41 Citado por Iván Illich, *El trabajo fantasma*, p. 41, de este volumen.

42 Sólo la corrupción de la *causa efficiens* en *causa instrumentalis*, y la corrupción de la contingencia, del acto gratuito y creador de Dios, en creación instrumental, podía hacer que la herramienta en manos de los hombres se glorificara al grado de abrir el camino a una sociedad en donde un hacha, un martillo, un coche, una escuela tienen un mismo sentido: ser instrumentos que adquieren una finalidad pervertida, ya no la alegría de la gratuidad y de su contingencia, el querer amoroso de Dios, sino la administración, el control irrestricto, la explotación y el mejoramiento casi mecánico de la vida.

43 FCE, México, 2002.

44 Véase nota 22.

45 Iván Illich, “El texto y la universidad: la idea y la historia de una institución única”, *op. cit*., p. 72.

46 Es decir, esas representaciones que quieren contemplar las cosas desde una distancia infinita o, mejor, un registro de lo que es —pensemos, por ejemplo, en el genoma— y no una representación de lo que se ve desde tal punto de vista concreto y carnal.

47 *Ibid*.

48 *Ibid*., p. 73.

49 *Ibid*., p. 73.

50 No sólo en el Cidoc, sino también y, quizás, mucho más después de él, Illich trató de vivir de manera más encarnada. Lejos de las candilejas y de las estructuras académicas y burocráticas, Illich, como un filósofo de la Antigüedad, buscaba una casa, una biblioteca, una mesa bien provista para,

en la intimidad de la amistad, continuar su reflexión e invitar a otros a compartir y a pensar con él. Sabía que sólo en el terreno común de la amistad, donde las relaciones son de yo a tú, florece el misterio de la comunión.

51 Iván Illich, “La pérdida del mundo y de la carne”, trad. de Jean Robert, *Ixtus*, núm. 55, Jus, México, 2006.

52 Iván Illich, “La elocuencia del silencio”, *Alternativas*, en *Obras reunidas*, vol. I, FCE, México, 2006, pp. 184-185.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

El trabajo fantasma fue publicado con el título de *Shadow Work* por Marion Boyars, Boston, Londres, en 1981. En ese mismo año, Maud Sissung, en colaboración con el propio Iván Illich, realizó una traducción al francés titulada *Le travail fantôme* que, con el sello de la casa editorial Seuil, apareció también en 1981. Maud Sissung fue para Illich, y él mismo reiteradas veces así lo expresó, más que una traductora una compañera que al traducirlo le ayudaba a afinar en la escritura sus ideas y a precisar muchos datos que el propio Illich, atento a la idea, no siempre confirmó en sus primeras ediciones. Por esta razón los editores de este segundo volumen eligieron usar, para la traducción que realizó Javier Sicilia, la versión francesa que fue revisada contra originales por Valentina Borremans.

El género vernáculo se publicó por vez primera en Pantheon Book, Nueva York, 1982, con el título de *Gender*. En 1983 nuevamente Maud Sis-sung, en colaboración con el propio Illich, realizó una versión francesa que ese mismo año vio la luz en Seuil bajo el título de *Le genre vernaculaire*. En 1990 la editorial Joaquín Mortiz publicó en español *El género vernáculo*, cuya traducción del inglés la hizo Leonor Corral, la revisión del texto estuvo a cargo de Valentina Borremans y las notas las elaboró Jean Robert. Para la presente edición se utilizó la versión francesa, traducida por Mariano Xavier Ventura y Blanco. La razón es que, comparada con la inglesa y la traducción que de esa misma lengua realizó Leonor Corral para Joaquín Mortiz, la versión francesa es más precisa y transparente en sus

ideas. La traducción fue revisada contra los originales en francés por Valentina Borre-mans y Javier Sicilia.

H2 O y las aguas del olvido es fruto de una plática que Iván Illich sostuvo en la ciudad de Dallas, Estados Unidos, en 1984. Ruth Kriss-Rettenbeck, amiga de Illich, anotó sus palabras y compuso una versión en alemán, misma que Illich volvió a reelaborar en inglés y que en 1986 publicó Marion Boyards, Londres, Nueva York, bajo el título de *H2 O and the Waters of Forgetfulness*. José María Sbert, basado en esa misma versión, realizó una traducción al español que la Editorial Cátedra publicó en 1989. Esa misma versión fue reeditada, con correcciones, por Joaquín Mortiz en 1996.

Se utilizó esa versión unificando, con la autorización que el propio Sbert dio antes de su muerte acaecida en 2006, las diferentes formas en que tradujo la palabra *stuff* —a veces por materia y a veces por material— bajo la palabra "materia". La versión fue cotejada contra los originales en inglés por Valentina Borremans.

En el espejo del pasado, conferencias y discursos, 1978-1990, se publicó en 1992

bajo el sello editorial de Marion Boyars, Londres, con el título de *In the Mirror of the Past*. En 1994 una versión francesa realizada por Maud Sissung y Marc Duchamp, y con el título de *Dans le miroir du passé*, apareció en la casa editorial Descartes & Cie, París.

Los editores del presente volumen eligieron, por las razones expuestas en los textos anteriores, la versión francesa que fue traducida por Javier Sicilia y Patricia Gutiérrez-Otero, y revisada contra originales por Valentina Borremans.

EL TRABAJO FANTASMA

INTRODUCCIÓN

La obra *El trabajo fantasma*, compuesta de cinco capítulos, se propone iluminar la distinción entre el dominio vernáculo y el trabajo fantasma. Forjo el término “economía fantasma” para hablar de actividades e intercambios que no dependen del sector monetario y que, sin embargo, no existen en las sociedades preindustriales. En cuanto al

“dominio vernáculo”, el mejor medio de delimitarlo es considerar un elemento característico de ese dominio: “la lengua vernácula”. Por contraste, la adquisición pedagógica de la lengua materna pone en evidencia la economía, con mucha frecuencia la economía fantasma. Le consagro aquí un estudio.

La historia moderna puede entenderse como la historia de la formación del dominio de la escasez. Pero no es en una perspectiva definida por los conceptos de las ciencias políticas o económicas formales como analizo la historia de ese dominio específicamente moderno. Pues lo que me interesa son los sustratos no aparentes. Me propongo describir los caracteres que escapan simultáneamente a las categorías del economista y a las que el antropólogo juzga aplicables al estudio de las economías de subsistencia. Al considerar la historia de los inicios del siglo XIX constato que con el progreso de la monetarización su complemento no monetario toma cuerpo. Juntos constituyen la esfera esconómica y son, con el mismo título, extraños a lo que prevalece en las sociedades preindustriales.

Constato, en efecto, de manera más directa que, con la industrialización, aparece un género de labor que no recibe retribución y que, sin embargo, no contribuye en modo alguno a hacer que el hogar se vuelva de nuevo independiente del mercado. De hecho, esta nueva suerte de actividad, el trabajo fantasma del ama de casa en su esfera doméstica nueva, no productora de subsistencia, deviene la condición necesaria de la existencia de su cónyuge asalariado, constriñéndolo materialmente a permanecer en su empleo, esté legalmente declarado y sometido al impuesto o se trate de un trabajo clandestino. Así, el trabajo fantasma, fenómeno tan reciente como el empleo asalariado moderno, podría ser más fundamental que este último

para perpetuar la existencia de una sociedad en la que todas las necesidades están orientadas hacia los productos. Sacar a la luz la distinción entre el trabajo fantasma y las actividades vernáculas es la parte más difícil de mi investigación, pero también la más rica.

No es la simple curiosidad la que me dicta este tema de estudio, sino mi oposición a una tendencia que observo en el discurso político y en el discurso profesional desde mediados de los años setenta. En todos los dominios en donde los expertos de los servicios "se ocupan" de la gente, constato un esfuerzo de esos profesionales para reclutar al profano o, dicho de otra manera, al cliente, como asistente no retribuido que opera bajo su control. Por esta política del *self-help*, la bifurcación fundamental de la sociedad industrial se proyecta hacia el interior del hogar: cada uno se vuelve productor individual de la mercancía necesaria para la satisfacción de sus propias necesidades de consumidor. Para propagar esta expansión nueva del trabajo fantasma, términos como alternativa, descentralización, concientización, se les afecta con una significación que es 35

exactamente la contraria de la que entendían quienes los usaron por primera vez. A falta de separar claramente y de permitir asir la distinción entre trabajo fantasma y actividades propias del dominio vernáculo de la subsistencia, la economía de la autosatisfacción, del autocuidado, se volverá el primer sector de crecimiento de los años ochenta. En el ensayo que abre este libro explico por qué este género de colonización de las "actividades del sector informal" me parece constituir la nueva frontera de la arrogancia de los expertos. Temo que ese complemento no monetarizado de la economía clásica destruye, mucho más eficazmente de lo que lo ha hecho el trabajo asalariado y la producción en serie, el valor de utilización comunitaria y convivencial del entorno.

Es, por lo tanto, claro que la distinción que sugiero entre trabajo fantasma y dominio vernáculo no es en modo alguno de orden académico. Las palabras que he forjado se podrán, con el tiempo, remplazar por mejores formulaciones, pero, en su esencia, hay en ellas una distinción crucial para comprender el tercer estadio al que actualmente llega la discusión pública sobre los límites del crecimiento.

El primer estadio sobrevino hace más de 10 años. Entonces, los heraldos univeristarios y periodísticos reunidos por el Club de Roma alertaron súbitamente al gran público: si no modificamos las orientaciones mayores de la producción industrial, la biósfera se volverá pronto inhabitable. Era ante todo el entorno físico el que se veía amenazado; también los debates que resultaron de ello se limitaron a los combustibles y al ruido ambiental. Me pareció entonces importante atraer la atención sobre la necesidad de límites análogos en el sector de los servicios. Es lo que intenté hacer en *Una sociedad desescolarizada*. 1 En esa obra mostraba que las instituciones dedicadas a los servicios en el Estado-providencia producían inevitablemente efectos comparables a los efectos secundarios

de

la

superproducción

de

bienes.

Era

necesario

considerar

complementariamente los límites de bienes mercantiles y los límites a los servicios de asistencia social. Además, las dos suertes de límites eran fundamentalmente independientes de las opciones políticas o tecnológicas. Desde entonces, la necesidad de poner límite a la asistencia social de las instituciones se reconoció: limites a la medicalización de la salud, a la institucionalización de la enseñanza, a los seguros contra riesgos, a la empresa tentacular de los media, a la tolerancia de la asistencia social; todo eso forma parte hoy de la discusión sobre la “ecología”.

En los años ochenta, el debate sobre los límites del crecimiento accedió a un tercer estadio. El primero estaba centrado principalmente sobre los bienes; el segundo sobre los servicios. El tercero se centra sobre los "ámbitos de comunidad".

Cuando se habla de esos ámbitos inmediatamente pensamos en los pastizales y en los bosques. Pensamos en los cercados por los cuales el señor excluía al único borrego del campesino, privándolo de un medio de existencia marginal en relación con el mercado y forzándolo al salariado protoindustrial. Pensamos en la destrucción de lo que E. P.

Thompson llamaba la *economía moral*. Los ámbitos de comunidad sobre los que hoy en día se debate son algo mucho más sutil. Los economistas se inclinan a hablar de ellos como un "valor de utilización del entorno". Por mi parte, estimo que la discusión pública sobre los límites del crecimiento económico pronto se centrará sobre la preservación de 36

esos "valores de utilización", valores que serán destruidos por la expansión económica, *cualquiera que sea la forma* que tome.

Es fácil comprender por qué. Hasta nuestros días, el desarrollo económico significó siempre que la gente, en lugar de hacer una cosa, estaría en posibilidad de comprarla.

Los valores de uso fuera del mercado empezaron a remplazarse por mercancías. De la misma forma, el desarrollo económico significa que al final la gente *deberá* comprar la mercancía porque las condiciones que les permitía vivir sin ellas desaparecieron de su entorno físico, social o cultural. Quienes están incapacitados para comprar el bien o el servicio ya no pueden utilizar el entorno. Las calles, por ejemplo, estaban principalmente destinadas a quienes las poblaban. Se crecía en ellas y en ellas se aprendía a afrontar y a dominar la existencia. Después, las calles recibieron un trazo nuevo, rectilíneo, y una disposición apropiada para la circulación de vehículos. Esta transformación sobrevino mucho antes de que las escuelas se multiplicaran para acoger a los jóvenes echados así de las calles. El valor de utilización para el saber de un entorno "comunal" desapareció más rápidamente de lo que aparecieron las instituciones destinadas a una enseñanza formal que debía sustituir ese saber.

En *La convivencialidad*2 mostré de qué manera el crecimiento económico destruye el entorno que permite la creación de valores de uso. Llamé a este proceso “la modernización de la pobreza” porque, en una sociedad moderna, son los pobres los que menos acceso tienen al mercado y también los que menos acceso tienen al valor de utilización de los ámbitos de comunidad. Atribuí ese hecho al “monopolio radical de la mercancía sobre la satisfacción de las necesidades”.

Pero en esa época no comprendía todavía la complementariedad entre la economía clásica y la economía fantasma. No comprendía que la supresión de los ámbitos de comunidad se debía menos a que se obligaba a la gente a convertirse en asalariada que a que se le constreñía al trabajo fantasma. Éste es un punto cuya importancia aparece ahora, pues el interés que actualmente se desarrolla en relación con el sector informal podría fácilmente desembocar en un nuevo estadio del crecimiento económico fundado en la colonización de ese mismo sector, en la explotación intensiva del trabajo fantasma.

Cada uno de estos ensayos tiene una historia. “La colonización del sector informal” lo redacté, a invitación de Paul Streeten, como contribución central a la Conference of Development Economists, que se llevó a cabo en Colombo, en agosto de 1978. Los dos ensayos sobre los valores y el dominio vernáculo nacieron de reuniones con Devi P.

Pattanayak, director del All India Institute of Languages de Mysore. “La búsqueda convivencial” tiene como origen una de las 12 conferencias sobre textos de comienzos del siglo XII redactadas en la universidad de Cassel. Se escribió con motivo de la recopilación sobre herramientas convivenciales que prepara Valentina Borremans con estudios, entre otros, de Karl Polanyi, Lewis Mumford y André Gorz. En cuanto al ensayo sobre el “trabajo fantasma” surgió de conversaciones con Bárbara Duden y Claudia von Werlhof, así como con Christine y Ernst Ulrich von Weizsäcker. Sirvió de tema a seminarios de estudio universitarios y extrauniversitarios a finales de 1980; le 37

adjunto, como apéndice, la guía bibliográfica que preparé para los estudiantes.

IVÁN ILLICH

Gotinga, octubre de 1980

38

39

1 Véase *Obras reunidas*, vol. I.

2 Véase vol. I.

40

I. LA COLONIZACIÓN DEL SECTOR INFORMAL

AL IGUAL que la “libertad” y la “igualdad”, el “desarrollo” se volvió en los años sesenta un ideal. El desarrollo de los otros pueblos constituía para los ricos un deber y una responsabilidad. Se definía el desarrollo como un programa de construcción, se hablaba candorosamente de “construir” nuevas naciones. El objetivo inmediato de esta nueva ingeniería social era la dotación de un conjunto equilibrado de nuevos equipamientos: escuelas, modernos hospitales, vastas redes de carreteras, fábricas, electrificación, junto con la creación de una población entrenada para hacerlos funcionar y para que experimentara la existencia de los equipamientos como una necesidad.

Han pasado 10 años y hoy este imperativo moral nos parece ingenuo; pocos son hoy en día los espíritus críticos para los que una sociedad deseable pueda responder a esta visión instrumentalista. Para muchos ese cambio tiene dos razones: la primera, el incomprensible volumen de los costos sociales *externos* de esos equipamientos supera, en mucho, los beneficios: la carga fiscal de la escuela y de los hospitales es superior a la que puede soportar cualquier economía; las ciudades fantasma, hijas naturales de las autopistas, empobrecen el paisaje rural y urbano. Las cubetas de plástico de São Paulo son más ligeras y baratas que las del hojalatero pueblerino en el Brasil occidental. Pero, para empezar, el plástico barato acaba con el hojalatero y, después, deja una huella nefasta en el ambiente: una nueva

clase de fantasma. La destrucción de un *savoir-faire* secular y el envenenamiento del medio son *subproductos inevitables* y resistirán durante mucho tiempo cualquier exorcismo. En cuanto a los indispensables cementerios para desechos industriales, provocan un gasto infinitamente superior a las entradas de la venta de las cubetas. La jerga económica diría que los costos sociales exceden no solamente los beneficios obtenidos de la producción de las cubetas de plástico, sino también los salarios pagados a los fabricantes. También esos costos externos son sólo una cara de la factura que el desarrollo nos impone. *La otra cara es la contraproductividad*. En lo que respecta a los costos externos, si no *se incluyen* en el precio que paga el consumidor, los deberán pagar, de todos modos, y en un momento determinado, él mismo, otra gente o generaciones futuras. La contraproductividad, sin embargo, es un nuevo tipo de decepción que nace *del uso mismo* de la mercancía adquirida. Esta contraproductividad intrínseca es, en sí misma, un componente inevitable de las instituciones modernas. Se ha vuelto la frustración permanente de la clientela más pobre de esas instituciones, una frustración intensamente sentida, pero rara vez definida. Cada gran sector de la economía genera sus contradicciones específicas y paradójicas. Cada sector engendra, inevitablemente, lo inverso de aquello para lo que fue concebido. Los economistas, cuya competencia para evaluar los costos externos aumenta, no son capaces de apreciar estos elementos internos negativos, y por lo tanto de medir la frustración de una clientela cautiva, frustración de una índole distinta a un costo. Para la mayoría de la gente, la escuela no hace más que transformar las diferencias genéticas en una degradación certificada; la salud medicalizada aumenta la demanda de servicios más allá de lo que es 41

útil y posible, y socava esa capacidad del organismo para defender lo que el sentido común llama buena salud; los transportes, que la gran mayoría no puede utilizar más que durante las horas pico, aumentan la duración de la esclavitud a la circulación, disminuyendo a la vez la libertad de desplazamiento y las posibilidades de reunión. De hecho, el desarrollo de los sistemas escolar, médico y de otras estructuras de bienestar despoja de manera muy precisa a los usuarios de la ventaja que deberían obtener de ellos, ventaja que estaba en el origen mismo de la concepción y del financiamiento de esos sistemas.

Esta frustración institucionalizada que resulta del consumo obligatorio se conjuga con los nuevos costos externos. La recolección de desechos y la reparación, inseparables del consumo masivo, imponen a todos, por medio del impuesto que exigen, la experiencia de la pobreza modernizada. Estas formas específicamente modernas de frustración, de parálisis, de dilapidación, bastan para desacreditar totalmente la idea de que la sociedad deseable es la que posee una capacidad establecida de producción.

El privilegio más buscado será, a partir de ahora, no tanto obtener del desarrollo una nueva "satisfacción" sino protegerse de sus daños. La persona "que gana" es la que puede desplazarse fuera de las horas pico; la que sale probablemente de un establecimiento de enseñanza privada; la que puede dar a luz en su casa; la que "sabe bastante" como para evitar al médico en caso de enfermedad; la que tiene bastante dinero y suerte como para respirar aire puro; la que tiene los medios para construirse su propia casa. Actualmente, las clases bajas están formadas por aquellos que se *ven obligados* a consumir los productos y los servicios contraproductivos que les imponen tutores autoacreditados; los privilegiados son aquellos que están en libertad de rechazarlos. Una nueva actitud, por tanto, ha ido tomando forma en estos últimos años: la conciencia de que, ecológicamente, no tenemos los medios para alcanzar un desarrollo *equitativo* ha llevado a muchos a pensar que, incluso en el supuesto de que ese desarrollo fuera posible, no lo querríamos para nosotros ni lo propondríamos para otros.

Hace 10 años nos inclinábamos a distinguir entre las opciones sociales —dominio político— y las opciones técnicas —dominio confiado a los expertos—. A las primeras correspondían los fines, a las segundas los medios. En términos generales, las elecciones que debían hacerse en la perspectiva de una sociedad deseable se ordenaban en un espectro que se desplegaba de derecha a izquierda: aquí el desarrollo capitalista, allá el desarrollo socialista. El *cómo* se dejaba en manos de los expertos. Esta actitud unidimensional ya no tiene cabida. Hoy en día, además de saber "quién obtiene qué", los profanos reivindican una elección en dos nuevos dominios: el de los medios de producción y el del arbitraje entre crecimiento y libertad. Tres ejes de elección pública mutuamente perpendiculares traducen estas tres categorías de opciones independientes.

En el eje X sitúo las cuestiones relacionadas con la jerarquía social, con la autoridad política, con la propiedad de los medios de producción y con la repartición de los recursos. Todas estas opciones habitualmente calificadas como “de derechas” o “de izquierdas”. En el eje Y coloco la elección entre tecnologías “duras” y “blandas”, tomando estos términos en un sentido que va más allá de la alternativa “a favor o en 42

contra de la energía nuclear”: no únicamente los bienes, sino también los servicios se ven afectados por la elección entre tecnologías duras y blandas.

Una tercera opción se sitúa en el eje Z, el eje vertical. Lo que esta elección toma en cuenta no son los privilegios de los poderosos ni las técnicas, sino la naturaleza de la satisfacción del hombre. Para caracterizar los polos extremos empleo los términos definidos por Erich Fromm. Abajo coloco una organización social que busca la satisfacción en el “tener”; arriba aquella que busca la satisfacción en el “hacer”. Sitúo, por lo tanto, abajo, a la sociedad cuyas necesidades se definen ampliamente en términos de superproducción de bienes y servicios estandarizados, concebidos por profesionales que controlan la producción y que prescriben, al mismo tiempo, su consumo.

Este ideal social corresponde a la imagen de una humanidad en la que cada individuo actúa por consideraciones de utilidad marginal —imagen que se ha desarrollado de Mandeville a Keynes, pasando por Smith y Marx, y que Louis Dumont llama *homo œconomicus*—. En el extremo opuesto, en la cima del eje Z, sitúo, en forma de abanico, una gran variedad de sociedades cuya existencia se organiza en torno a actividades de subsistencia. Todas, aunque cada una a su manera, sólo pueden considerar, escépticamente, las “necesidades del crecimiento”. En esas nuevas sociedades, donde las herramientas contemporáneas facilitan la creación de valores de uso, mercancías y producción industrial en general, solamente son afectadas por un valor en la medida en que son recursos o instrumentos que se emplean para la subsistencia. Aquí, el ideal social es el del *homo habilis*, imagen que engloba una multiplicidad de individuos que enfrentan la realidad de manera *diferente*, a la inversa del *homo œconomicus* sometido a la uniformidad de “necesidades” estandarizadas. En estas sociedades, el individuo que ha optado por su independencia y su horizonte extrae de lo

que hace y fabrica para su uso inmediato más satisfacción de la que le producirían los servicios de un esclavo o de una máquina. Se trata de un programa cultural necesariamente modesto. La gente va tan lejos como puede en la vía de la autosubsistencia, aprovechando sus capacidades, intercambiando sus excedentes con sus vecinos, prescindiendo, en la medida de lo posible, de los productos del trabajo asalariado.

La forma de una sociedad contemporánea resulta de las elecciones que ella hace en estos tres ejes independientes, y su credibilidad depende del grado de participación del público en cada uno de estos tres juegos de opciones. Esperamos que el factor determinante del impacto internacional de una sociedad llegue a ser la belleza de la imagen, socialmente elocuente, que se ha dado a sí misma de forma única; que el ejemplo estético y ético remplace los volantes de victoria de los indicadores económicos.

De hecho, hoy no hay otro camino. Un modo de vida caracterizado por la austeridad, la contención, fruto de una real labor, no susceptible de aplicarse a gran escala, no se presta a una diseminación masiva mediante el mercado. Por primera vez en la historia, las sociedades ricas y pobres se encontrarían verdaderamente en igualdad de términos. Pero para que esto se realice debería desaparecer, en primer lugar, la actual concepción de las relaciones internacionales Norte-Sur en términos de desarrollo.

Y también sería necesario reexaminar uno de los objetivos más codiciados de nuestro 43

tiempo: el pleno empleo. Hace 10 años, las actitudes respecto al desarrollo y sus

“imperativos” eran más simples que las que hoy son posibles; en relación con el trabajo, las actitudes eran sexistas e ingenuas. Se identificaba trabajo y empleo, y los empleos prestigiosos estaban reservados para los hombres. El análisis del trabajo “oculto” era un tema tabú. La izquierda lo consideraba un vestigio de la “reproducción” o de la

“reconstitución” primitiva; la derecha, un consumo realizado por no productores. Sin embargo, la izquierda y la derecha estaban de acuerdo en que con el desarrollo este tipo de trabajo desaparecería. La lucha por la

creación de empleos, por la igualdad de salarios en igualdad de competencia y por los aumentos salariales, apartaban cualquier ocupación no relacionada con el empleo a un rincón oscuro —inexplorado tanto por los políticos como por los economistas—. Recientemente las feministas, así como algunos economistas y sociólogos, comenzaron a analizar las estructuras llamadas intermediarias, a estudiar la contribución no retribuida dentro de una economía industrial, contribución principalmente hecha por las mujeres. Aquéllos estudian la reproducción en tanto complemento de la producción. Pero el centro de la escena lo ocupan pretendidos radicales que debaten sobre nuevas modalidades para crear empleos clásicos, sobre formas nuevas para repartir empleos disponibles, y sobre la transformación de trabajos caseros, de la educación de los niños, de la procreación y de los desplazamientos de la casa al trabajo, en trabajo remunerado. Bajo la presión de estas reivindicaciones, el objetivo del pleno empleo parece tan dudoso como el del desarrollo. Pero han aparecido nuevos actores que cuestionan la naturaleza misma del trabajo. Ellos distinguen el trabajo estructurado en el marco industrial, sea remunerado o no, de la creación de medios de existencia no confinados al empleo y a la tutela profesional. Su debate suscita las preguntas claves en el tercer eje, el eje vertical. Según se acepte o se rechace la idea de que el hombre es un drogadicto del crecimiento, se considerará que el desempleo, es decir, la libertad efectiva de trabajar sin remuneración, es una desgracia que se sufre o algo útil que representa un derecho.

En una sociedad de hiperproducción estandarizada, las necesidades de base se satisfacen por productos y servicios remunerados: el alojamiento tanto como la enseñanza; el transporte tanto como el parto. La ética del trabajo que guía dicha sociedad legitima el empleo retribuido y degrada la actividad autónoma. Pero la extensión del sistema de salarios hace algo más: divide la actividad no retribuida en dos clases opuestas. Aunque el retroceso de las actividades no retribuidas frente al avance del sistema de salarios ha sido objeto de muchos estudios, otra resultante no se ha tomado seriamente en cuenta: la creación de un nuevo género de trabajo, que es el *complemento* no retribuido de la labor y de los servicios industriales. Se trata de la faena, de la servidumbre industrial al servicio de las economías de hiperproducción mercantil, fenómeno absolutamente distinto de las actividades de subsistencia, las cuales no participan del sistema industrial.

Hay ahí una distinción que debe entenderse claramente cuando se escogen las opciones en el eje Z, el eje vertical. Sin esa distinción, en el momento en que los profesionales se hayan anexado la conducta de las actividades de subsistencia, las actividades no retribuidas correrían el riesgo de volverse represivamente 44

obligatorias en una sociedad en la que prevalecería el interés ecológico. Hoy en día la servidumbre en la esfera doméstica es el ejemplo más flagrante. Los trabajos caseros no reciben retribución. Ya nos son actividades de subsistencia como en la época en la que, codo a codo con los hombres, las mujeres creaban *in situ* la casi totalidad de los productos necesarios para la vida cotidiana del hogar. En nuestros días, a los trabajos caseros los han estandarizado productos industriales concebidos precisamente para sostener la producción y les han sido impuestos de manera discriminatoria a las mujeres con el fin de reproducir, regenerar y motivar el trabajo "productivo" retribuido.

Ampliamente denunciado por las feministas, el trabajo casero es solamente una de las expresiones típicas de una vasta economía de la sombra, una economía fantasma que se desarrolló en todas las sociedades industriales como complemento, si no es que fuente de la expansión del trabajo retribuido. Este complemento oculto, junto con la economía clásica, es un elemento constitutivo del modo de producción industrial. 1 Después de todo, si se aplica a su análisis los conceptos del sector económico clásico se constata que ellos pueden solamente desnaturalizarlo o simplemente fallar al dar cuenta de él. La verdadera diferencia entre dos géneros de actividades no remuneradas —el trabajo fantasma complementario del trabajo asalariado, y la actividad de subsistencia, en competencia y en oposición el uno con el otro— nunca se capta. Por ello, como las actividades de subsistencia se vuelven más y más escasas, todas las actividades no retribuidas se revisten de una estructura análoga a la de los trabajos caseros. El trabajo orientado hacia el crecimiento lleva inevitablemente a la estandarización y a la manipulación de las actividades, sean retribuidas o no.

Ahí donde una comunidad escoge un modo de vida orientado hacia las actividades de subsistencia, prevalece una visión inversa del trabajo. Ahí, el objetivo, contrariamente al del desarrollo, es el remplazo de los bienes de consumo por la acción personal o de las herramientas industriales por herramientas convivenciales. Ahí, tanto al trabajo remunerado como al trabajo fantasma se les condena a su decadencia, pues su producción, bienes o servicios, toma esencialmente su valor en tanto equipamiento para actividades creadoras y no para alimentar esa finalidad que es el consumo obligatorio.

Ahí, la guitarra cuenta más que el disco de fonógrafo, la biblioteca más que la escuela, la hortaliza más que los estantes del supermercado. Ahí, el control personal de cada trabajador sobre su propios medios de producción determina el horizonte reducido de cada iniciativa, horizonte que es una condición necesaria para la producción social y la plenitud individual. La esclavitud, la servidumbre y otras forma de dependencia conocen también este modo de producción, pero *sólo* puede adquirir su forma fructífera, dinámica, clásicamente adecuada si el trabajador es el libre detentador de sus herramientas y recursos; solamente entonces el artesano puede obrar de manera virtuosa.

Ese modo de producción no puede transgredir los límites dictados por la naturaleza tanto a la producción como a la sociedad. Ahí se pone precio al desempleo creador, mientras que el sistema de salarios simplemente se tolera, y dentro de ciertos límites.

Repudiar el paradigma del desarrollo es más fácil para los que eran adultos el 20 de enero de 1949. Ese día el presidente Truman anunció su programa, y en el “Punto 45

Cuatro” nos topamos con la palabra “desarrollo” en su acepción actual. Hasta entonces utilizábamos ese término sólo para las especies o las superficies geométricas o los temas musicales; pero después se iba a sintonizar demasiado bien con las palabras: ¡pueblos, naciones, estrategias económicas! A partir de entonces cayó encima de nosotros un diluvio de teorías del desarrollo cuyos conceptos hacen ahora la delicia de los coleccionistas:

“crecimiento”,

“recuperación”,

“modernización”,

“imperialismo”,

“dualismo”, “dependencia”, “necesidades fundamentales”, “transferencia de tecnología”,

“sistema mundial”, “industrialización autóctona” y “desconexión temporal”. Cada uno de ellos venía en dos olas. Una llevaba el pragmatismo que elogiaba la libre empresa y la mundialización de los mercados; la otra, a los políticos que celebraban la ideología y la revolución. Los teóricos producían montañas de “modelos” y de caricaturas recíprocas.

Y la hipótesis de partida se enterraba pronto. El tiempo llegó de exhumar los axiomas que subyacen en la idea misma del desarrollo.

Fundamentalmente, el desarrollo implica el remplazo de capacidades generalizadas y de actividades de subsistencia por el empleo y el consumo de mercancías; implica el monopolio del trabajo remunerado en relación con todas las otras formas de trabajo; por último, implica una reorganización tal del entorno, que el espacio, el tiempo, los recursos y los proyectos se orientan hacia la producción y el consumo, mientras las actividades creadoras de valores de uso, que satisfacen directamente la necesidades, se estancan o desaparecen. Todos esos cambios y procesos idénticos en todo el mundo se estiman inevitables y buenos. Los grandes muralistas mexicanos habían representado dramáticamente los personajes tipo del desarrollo antes de que los teóricos definieran sus etapas. Ese tipo ideal de humanidad que nos muestran es el hombre en su traje azul de trabajo, detrás de su máquina, o en bata blanca, inclinado sobre su microscopio. Abre túneles, conduce tractores, alimenta altos hornos. Las mujeres le dan nacimiento, lo amamantan, lo crían. En sorprendente contraste con el modo de subsistencia azteca, Rivera y Orozco muestran el trabajo industrial como la única fuente de todas las cosas necesaria para la vida y, tal vez, para la felicidad.

Pero este ideal del hombre industrial está desvaneciéndose. Los tabúes que lo protegían se debilitan. Los eslogans sobre la dignidad y la alegría del trabajo asalariado suenan cascados. El desempleo, término introducido en 1898 para designar la condición de los que no tenían entrada fija, ahora se reconoce como la condición de la mayor parte de la población del globo —incluso en lo más fuerte del *boom* industrial—. En Europa del Este sobre todo, pero también en China, los pueblos por fin se dieron cuenta de que, desde 1950, el término "clase obrera" ha servido principalmente de cobertura para la reivindicación, por parte de una nueva burguesía, de privilegios para ella misma y sus hijos. La "necesidad" de crear empleos y de estimular el crecimiento, en nombre de la cual quienes se habían instituido en defensores de los países pobres rechazaban cualquier consideración de alternativas al desarrollo, se revela mucho menos cierta.

La objeción al desarrollo toma múltiples formas. Sólo en Alemania, en Francia o en Italia, miles de grupos se lanzan, cada uno a su manera, en tentativas experimentales de alternativas a una existencia industrial. Son, cada vez más, gente que procede "de esa no-46

clase que engloba, de hecho, al conjunto de individuos que se encuentran expulsados de la producción por el proceso de abolición del trabajo o son subempleados en su capacidades […] por la industrialización del trabajo intelectual" (André Gorz). Intentan

"desenchufarse del consumo", como lo formularon ciertos habitantes de los tugurios de Chicago. En los Estados Unidos, por lo menos cuatro millones de individuos viven en el seno de pequeñas comunidades profundamente diferenciadas, y un número siete veces más grande va en el mismo sentido de una búsqueda de alternativas: mujeres que ya no quieren ginecólogos; padres que ya no quieren escolarización; autoconstructores que ya no quieren descargas de agua en los excusados; habitantes de suburbios que ya no quieren medios de transporte dilapidadores de tiempo; consumidores que ya no quieren centros comerciales. En Trivandrum, en la India meridional, vi una de las alternativas más exitosas a una forma particular de dependencia hacia un producto estandarizado: la instrucción y el diploma como formas privilegiadas del saber. Mil setecientos pueblos se dotaron de bibliotecas, cada una conteniendo por lo menos un millar de títulos. Ese

número les basta para ser miembros de la Kerala Shastra Sahitya Parishad, a condición de que presten un mínimo de 3 000 volúmenes por año. Me sentí extremadamente reconfortado al ver que por lo menos en esa región precisa del mundo las bibliotecas montadas y financiadas por los mismos pueblos han transformado la escuela en anexo de la biblioteca, mientras que en el resto del mundo, en los últimos 10 años, la biblioteca se volvió un simple depósito de material pedagógico que se consulta únicamente bajo la dirección de un profesional de la enseñanza. Del mismo modo, en Bihar, Médico Internacional constituye una tentativa comunitaria local para desmedicalizar los cuidados de la salud sin caer en la trampa del "médico descalzo" chino que, relegado al nivel más bajo, no deja por ello de insertarse en una jerarquía estatal de biocontrol.

Al lado de esas formas experimentales, la objeción al desarrollo recurre también a medios legales y políticos. Hace dos años, consultados por referéndum, los austriacos rechazaron por mayoría absoluta la puesta en marcha de una nueva central nuclear que solicitaba el canciller Kreisky, no obstante que éste disponía de un electorado mayoritario. Cada vez más los ciudadanos, además de la acción clásica de grupos de presión, recurren al escrutinio o a los tribunales no sólo para fijar criterios limitativos a la tecnología de la producción, sino incluso para rechazarla. En Europa, los candidatos

"verdes" empiezan a tener cierto éxito electoral. En los Estados Unidos, los ciudadanos empiezan a detener la construcción de autopistas y presas por vías jurídicas. Éste es el género de actitudes que no se podían predecir hace solamente 10 años y de las que mucha gente colocada en altos puestos no reconoce todavía la legitimidad. Tales hechos, que proceden de una acción organizada de los interesados, es decir, de los ciudadanos del lugar, cuestionan no solamente la idea reciente del desarrollo en el extranjero, sino el concepto base del progreso nacional.

En este estadio, incumbe al historiador y al filósofo clarificar las fuentes y la marcha del concepto de "necesidades" en Occidente. Solamente así lograremos entender cómo un concepto aparentemente "ilustrado" pudo dar nacimiento a una explotación tan devastadora. Esta creencia en las necesidades reposa en la noción del progreso, 47

característica de Occidente desde hace 2 000 años y motor de sus relaciones con los otros pueblos desde la decadencia del Imperio romano. Las sociedades se reflejan en sus dioses trascendentes; se reflejan también en la imagen que ellas se forman del extranjero más allá de sus fronteras. Occidente ha exportado una dicotomía entre “ellos” y

“nosotros”, únicamente propia de la sociedad industrial. Esta actitud particular hacia sí y hacia los demás constituye la victoria de una misión universalista inaugurada en Europa.

Redefinir el desarrollo sólo reforzaría el dominio de Occidente sobre “el modelo económico” por medio de la colonización profesional de los sectores informal, doméstico y extranjero. Si queremos evitar ese peligro es necesario, primero, entender bien la metamorfosis en seis etapas de un concepto del cual el último avatar es el desarrollo.

Toda comunidad posee su actitud específica en relación con otras. Así, el chino no puede hablar del extranjero ni de lo que pertenece al extranjero sin acolar un término peyorativo. Para el griego, el extranjero es el huésped que llega de una *polis* vecina o el bárbaro que no es completamente hombre. En Roma los bárbaros podían volverse miembros de la ciudad, pero Roma nunca estimó tener la obligación o la misión de introducirlos en ella. Solamente en la baja Antigüedad, con la Iglesia de Europa occidental, el extranjero se volvió alguien a quien acoger porque lo necesitaba. Esta visión del extranjero “a cargo” se volvió constitutiva de la sociedad occidental; sin esta misión universal hacia el mundo exterior, lo que llamamos Occidente nunca habría nacido.

La percepción del extranjero en tanto ser a salvar surge de una visión de la función de las instituciones que terminó por prevalecer. El extranjero en tanto objeto de asistencia procede de la atribución a la Iglesia de funciones maternas, en el siglo IV. Nunca se había llamado “madre” a una institución oficial, ni considerado como absolutamente necesario para la vida lo que ella dispensaba. Los hombres no podían ser salvados si no se alimentaban con la leche de la fe que fluye de sus pechos. *He ahí* la institución prototipo de la actual plétora de instituciones occidentales, cada una productora de cosas que se estiman fundamentalmente necesarias; cada una controlada por un clero diferente, profesionalmente especializado. La educación y la

nutrición, ámbitos de las mujeres, pasan al dominio de instituciones dirigidas en su mayor parte por hombres; las necesidades se transforman en exigencias de prestaciones institucionales: esto es lo que constituye en gran parte la historia de Occidente.

La idea de que el extranjero es alguien al que hay que ayudar reviste muchas forma sucesivas. En la baja Antigüedad, el bárbaro se transmuta en pagano: la segunda etapa en la vía del desarrollo empezaba. El pagano era el no bautizado que la naturaleza destinaba a volverse cristiano. Quienes pertenecían a la Iglesia tenían el deber de hacerlo entrar en la cristiandad por el bautismo. Al principio del Medievo, la mayor parte de las poblaciones de Europa estaban bautizadas, aunque a menudo todavía no convertidas. He aquí que aparecen los musulmanes. A diferencia de los godos y de los sajones, los musulmanes, que eran monoteístas, fervientes creyentes y practicantes, se resistían a la conversión. Era necesario, entonces, que al lado del bautismo se imputaran otras necesidades, la de someterse y la de instruirse. El pagano se volvió el infiel —nuestra 48

tercera etapa—. En el alto Medievo, la imagen del extranjero se transforma de nuevo. A los moros los echan de Granada, Cristóbal Colón se hace a la mar y la Corona de España asume muchas funciones de la Iglesia. La imagen del hombre salvaje que amenaza la función civilizadora del humanista remplaza a la del infiel que amenaza la fe. Entonces, por vez primera, al extranjero se le define en términos económicos. Cantidad de estudios de la época sobre monstruos, simios y salvajes testimonian que los europeos veían entonces en el salvaje un hombre desprovisto de necesidades. Esta independencia hace su nobleza, pero pone en peligro los objetivos colonialistas y mercantiles. Para imputar necesidades al salvaje hay que transformarlo en indígena —quinta etapa—. Tribunales españoles, después de largas deliberaciones, decidieron que, por lo menos, en lo que al salvaje del Nuevo Mundo respecta, tenía un alma y era, por lo tanto, humano.

Contrariamente al salvaje, el indígena tenía necesidades, pero sin relación con las del civilizado. Las necesidades del indígena las determina el clima, la raza, la religión y la providencia. Adam Smith reflexionará sobre la elasticidad de las necesidades del indígena. Como lo notó Gunnar Myrdal,

la idea de las necesidades *sui generis* del indígena era necesaria para justificar el colonialismo, pero también para administrar las colonias. Durante cuatro siglos el blanco asumió el fardo del gobierno, de la enseñanza y del comercio de los indígenas.

Cada vez que Occidente ponía una máscara de necesidades nuevas sobre el extranjero, lo despojaba de la máscara anterior, que se volvía la caricatura de la imagen de sí mismo que había abandonado. Era necesario que el pagano, con su alma

"naturalmente" cristiana, se borrara frente al irreductible infiel para permitir a la cristiandad lanzar las cruzadas. El salvaje se volvió necesario para justificar la necesidad de una enseñanza humanista secular. El indígena fue el concepto clave de la sujeción colonial con sus "virtudes civilizadoras". En el momento del Plan Marshall, cuando los conglomerados multinacionales tomaban su impulso y la arrogancia de los pedagogos, terapeutas y planificadores transnacionales ya no conocía límites, las necesidades limitadas de los indígenas, en cuanto a bienes y servicios, habrían hecho fracasar la expansión y el progreso. Los indígenas debían, por lo tanto, metamorfosearse en poblaciones subdesarrolladas —sexta y actual etapa de la visión del extranjero que mantiene Occidente—. De ahí que la descolonización sea también un proceso de conversión: la adopción, en toda la tierra, de la imagen occidental del *homo œconomicus* bajo su forma extrema de *homo industrialis* que tiene necesidades enteramente definidas por el consumo. Se necesitaron apenas 20 años para que 2 000 millones de individuos se definieran a sí mismos como subdesarrollados. Vuelvo a ver el carnaval de Río en 1963

—el último antes de la llegada de la junta al poder—. La palabra clave de las escuelas de samba era "desarrollo"; los danzantes la escandían al ritmo de los tambores.

De todos los esfuerzos misioneros de Occidente, el desarrollo, fundado en un alto consumo de energía por habitante y en un intenso asistencialismo por parte de los profesionales, es el más pernicioso. Es un programa guiado por una concepción ecológicamente irrealizable del control del hombre sobre la naturaleza, y por una tentativa antropológicamente perversa de remplazar el terreno cultural, con sus accidentes felices o 49

desgraciados, por un medio estéril donde ofician los profesionales. Los hospitales, que aplastan a los recién nacidos y avalan a los moribundos; las escuelas, que son fábricas de desempleados; las torres habitacionales, que almacenan a la gente entre dos incursiones al supermercado; las autopistas, que conectan la cochera con el estacionamiento; esto es lo que se ha tatuado al paisaje durante el breve fuego artificial del desarrollo. Estas instituciones, concebidas para perpetuos lactantes que pasean del centro médico a la escuela, a la oficina, al estadio, comienzan a parecer tan singulares como las catedrales, de las que, sin embargo, no poseen el encanto estético.

El realismo ecológico y antropológico se ha vuelto indispensable. Pero ¡cuidado! La exigencia de las técnicas blandas que se extiende por todas partes es ambigua. Tanto la derecha como la izquierda se la apropian. Puede servir con el mismo título a las elecciones llevadas al eje Z: la actividad furiosa de la colmena o el pluralismo de las acciones independientes. La opción "blanda" conduciría fácilmente, entre nosotros, a una nueva versión de nuestra sociedad materna y, en los otros, a una nueva metamorfosis del ideal misionero. Así, por ejemplo, Amory Lovins estima que la posibilidad de continuar con el crecimiento reside en un paso rápido a las tecnologías blandas. Es, afirma, el único medio para que, en esta generación, se duplique el ingreso real de los países ricos y se triplique el de los países pobres. Sólo el paso de los combustibles a la energía solar puede reducir suficientemente los costos externos para que los recursos arruinados hoy en día con la producción de desechos y el pago a quienes los hacen desaparecer se transformen en ganancias. No disiento de él. Si debe haber crecimiento, Lovins tiene razón y es mejor invertir en eólicas que en torres de perforación. Para la derecha *y* la izquierda tradicionales, para el dirigismo democrático *o* para el autoritarismo socialista, tecnología y energía blandas se vuelven el fundamento racional de una expansión de sus burocracias y de una escalada en la satisfacción de "necesidades" mediante la producción estandarizada de bienes y servicios.

El Banco Mundial hace el mismo cálculo. Sólo con formas de producción industrial hiperutilizadoras de mano de obra, aunque a veces sean menos "productivas", se puede afectar el aprendizaje con un valor educativo. Fábricas que tienen un mejor rendimiento crean enormes costos externos al

necesitar mano de obra previamente calificada y, por lo demás, no permiten ninguna formación sobre el terreno.

La Organización Mundial de la Salud preconiza ahora la prevención y la preparación para la autoasistencia. Es el único camino para obtener un mejoramiento de los niveles de salud cuando se renuncia a las terapias costosas —la mayoría de las cuales no tienen resultados que prueben su eficacia, aunque los médicos sólo puedan recurrir a ellas—. La utopía igualitaria liberal del siglo XVIII, de la que los socialistas del XIX hicieron el ideal de la sociedad industrial, hoy en día sólo parece realizable por la vía blanda y la autoasistencia. Ahí, derecha e izquierda convergen. Wolfgang Harich, comunista de alta cultura, templado en sus convicciones por dos estancias penitenciarias, cada una de ocho años y en secreto —bajo Hitler y Ulbrich, respectivamente—, es el abogado de la vía blanda en la Europa del Este. Pero, mientras para Lovins el paso a la producción descentralizada depende del mercado, para Harich la necesidad de ese paso es un 50

argumento en favor de una ecología estalinista. Para la derecha *y* la izquierda, los demócratas *o* los autoritarios, las tecnologías y la energía blanda devienen los medios necesarios para la satisfacción de una escalada de “necesidades” mediante la producción estandarizada de bienes y servicios.

Así, la vía blanda puede llevar a una sociedad convivencial donde la gente posee los medios materiales de hacer por ella misma lo que considere necesario para su sobrevivencia o su placer, o a una nueva forma de sociedad sojuzgada por la producción industrial donde el objetivo del pleno empleo significa que toda actividad, retribuida o no, está políticamente arreglada. Una “vía de izquierda” o una “vía blanda” pueden también desembocar en el “desarrollo” y el “pleno empleo” más que alejarse de él: eso depende de la elección hecha entre el “tener” y el “hacer” en el tercer eje, el eje vertical.

Hemos visto que por todas partes donde se expande el trabajo asalariado, su sombra, la servidumbre, se expande igualmente. El trabajo asalariado, en tanto forma dominante de la producción, y los trabajos caseros no retribuidos, que son su complemento ideal, son, con el mismo título, formas de actividad sin precedentes en la historia o en la antropología. Ellos

sobresalen ahí donde el Estado absoluto, luego el Estado industrial destruyeron las condiciones sociales de un mundo de vida vuelto hacia la subsistencia.

Ellos se extienden a medida que a las comunidades de pequeña escala, vernáculas y diversificadas, se les vuelve sociológica y antropológicamente imposibles —creando un mundo de individuos que dependen, durante su vida, de la enseñanza, de los servicios de salud, de los transportes y de otros productos estandarizados que proporcionan los múltiples canales de alimentación mecánica de las instituciones industriales—.

El análisis económico clásico sólo ha estudiado uno de esos dos dominios de actividad complementarios de la era industrial: el dominio del ciudadano en tanto productor asalariado. Las actividades igualmente productivas de los que “no trabajan”

han permanecido hasta ahora en la sombra del proyector económico. ¿Quién se ha interesado mínimamente en lo que hacen las mujeres o los niños, o en lo que se ocupan los hombres “después del trabajo”? Pero las cosas van a modificarse rápidamente. Se empieza a prestar atención al aporte de las actividades no retribuidas en el sistema industrial, a su naturaleza y a su aportación. Los estudios que conducen las feministas sobre la historia y la antropología del trabajo ya no permiten ignorar el hecho de que en una sociedad industrial el trabajo establece entre los sexos una frontera mucho más tajante que en cualquier otra sociedad. En el siglo XIX las mujeres entraron en la mano de obra asalariada de las naciones “avanzadas”; después adquirieron el acceso sin restricción a la enseñanza y derechos iguales en el trabajo. Todas esas “victorias” tuvieron precisamente un efecto inverso al que se creía de buena fe alcanzar. Paradójicamente, la

“emancipación” hizo crecer el contraste entre trabajo retribuido y trabajo no retribuido, y cercenó todo lo que vinculaba el trabajo no retribuido con actividades de subsistencia. De ahí ha derivado una redefinición del trabajo no retiribuido que hace de éste una nueva forma de servidumbre, inevitablemente soportada por las mujeres.

La distinción entre tareas masculinas y tareas femeninas no es nueva; todas las sociedades diferencian entre los trabajos propios de uno y otro sexo. Así

sucede con el 51

heno que los hombres siegan y las mujeres rastrillan, que los hombres agavillan y las mujeres cargan sobre carretillas conducidas por los hombres, que las mujeres dan a las vacas y los hombres a los caballos. Pero buscaríamos en vano en otras culturas una división similar a la que opera nuestra sociedad entre dos formas de trabajo, una retribuida y otra no; una que, se estima, eleva la producción; la otra, la reproducción y el consumo; una, juzgada pesada; la otra, ligera; una que exige calificaciones especiales, la otra no; una afectada por un alto prestigio social, la otra relegada a los "asuntos"

privados. Una y otra no son menos fundamentales en el modo industrial de producción.

Sólo difieren en un punto: el excedente proporcionado por el trabajo asalariado lo percibe directamente el empresario, mientras el valor agregado del trabajo no retribuido sólo le llega por intermedio de la mano de obra que emplea. En ninguna parte existen dos formas tan distintas del trabajo gracias a las cuales cada familia crea un excedente del que está desposeída.

Esta división entre trabajo pagado, que depende del empleo, y no pagado, que no depende del empleo, habría sido inconcebible en las sociedades donde prácticamente todo lo que aseguraba la existencia de una casita estaba hecho o fabricado en el mismo sitio. Si en muchas sociedades existen trazos de trabajo retribuido y de su sombra, en ninguna uno u otro habrían podido devenir el paradigma del trabajo para esa sociedad, ni emplearse como símbolos claves de una división discriminatoria de las tareas. Como esos dos tipos de trabajo no existen, como era inconcebible atribuir naturalezas económicas distintas al hombre y a la mujer, la familia no tenía vocación de acoplar esos contrarios.

En ningún momento de la historia la familia, nuclear o extensiva, ha sido el instrumento de liga entre dos categorías de trabajo que, a la vez, son complementarias y se excluyen mutuamente; una reservada al hombre, la otra a la mujer. Esta simbiosis entre dos formas inversas de actividad, inseparablemente unidas en la familia, es únicamente propia de nuestra sociedad de hiperproducción de bienes y servicios. Nos damos cuenta ahora

de que es el resultado inevitable de la persecución del desarrollo y del pleno empleo.

Un análisis feminista de la historia del trabajo industrial podría suprimir un ángulo muerto de la economía. El *homo œconomicus* nunca ha sido sexualmente neutro; desde el origen, el *homo industrialis* comprende dos géneros: *vir laborans*, el trabajador, y *femina domestica*, la mujer en el hogar. No existe sociedad que se desarrolle en la perspectiva del pleno empleo donde el trabajo fantasma no haya aumentado a la par que el empleo. El trabajo fantasma ha constituido un medio, eficaz como ninguno, para degradar un tipo de actividad en la que sobresalen forzosamente las mujeres y para realzar el que privilegia a los hombres.

En épocas recientes, la distinción ortodoxa entre las funciones de producción y consumo dejó de sostenerse. Súbitamente intereses opuestos llevaron a la plaza pública la cuestión de la importancia del trabajo no retribuido. Los economistas “miden” y afectan con valores lo que sucede en el sector “informal”: para unos, la parte del trabajo que efectúa el cliente que elige, paga y lleva un pastel agrega valor al pastel; otros, calculan las elecciones marginales que se llevan a cabo en las actividades sexuales, o, incluso, el valor superior del *jogging* comparado con el de la cirugía cardiaca.

Las mujeres en el hogar demandan la retribución de sus trabajos domésticos en paridad con los mismos servicios en los moteles y restaurantes. Los profesores transforman a las madres en vigilantes eméritas, pero benévolas, de los deberes de sus hijos. Los informes oficiales reconocen que las necesidades fundamentales, tal y como las definen los profesionales, sólo pueden satisfacerse si los profanos entran en el juego, siempre y cuando tengan la competencia y no reciban remuneración. Si el crecimiento y el pleno empleo continúan como objetivos, el último avatar del “desarrollo” en los años ochenta será el de echar mano disciplinadamente de la gente motivada por recompensas no monetarias.

Yo propongo, de preferencia a esta existencia en una economía “de sombra”, las ideas del trabajo vernáculo, llevadas a la cima del eje Z, el eje

vertical: actividades no retribuidas, que aseguran y mejoran la existencia, pero que son totalmente refractarias a cualquier análisis que quiera recurrir a los conceptos definidos por la economía clásica.

Llamo a esas actividades “vernáculas”, para llenar la actual ausencia de concepto que permita operar la distinción entre el tener y el hacer en el dominio en el que están en curso términos tales como “sector informal”, “valor de uso”, “reproducción social”. La palabra “vernácula”, sacada del latín, sólo nos sirve para calificar la lengua que adquirimos sin la intervención de enseñantes retribuidos. En Roma se empleó del año 500 a. C. al año 600 d. C. para designar cualquier valor engendrado, hecho en el espacio doméstico, obtenido de lo que se poseía, y que se debía proteger y defender ya que no podía ser objeto de comercio, de compra o de venta. Propongo que reactivemos ese término simple, *vernáculo*, por oposición a las mercancías y a su sombra. Eso me permite distinguir entre la expansión de la economía fantasma y su contrario: la expansión del domino vernáculo.

La tensión y el equilibrio entre la actividad vernácula y la labor industrial —

remunerada o no— es la cuestión capital de la tercera dimensión de las opiniones, distinta de la elección política de derecha o de izquierda, incluso de la elección entre técnicas blandas y duras. El trabajo industrial, retribuido o, de otro modo, arrancado, no desaparecerá. Pero cuando el desarrollo, el trabajo salariado y su sombra usurpan el trabajo vernáculo, la relativa prioridad de uno y otro es la cuestión central. Somos libres de elegir entre, por un lado, el trabajo estandarizado, dirigido jerárquicamente, y que puede ser retribuido o no, elegido o impuesto, y, por otro, una constante disponibilidad frente a formas de actividad de subsistencia siempre nuevas, simples y finitas, cuya producción no la pueden planificar los funcionarios ni dirigir las jerarquías, y que responden a valores intrínsecos de una comunidad específica.

Si hay expansión de la economía, posible con la elección de la vía blanda, la economía de la sombra sólo puede conocer una expansión todavía más rápida, y el dominio vernáculo declinar todavía más. En ese caso, con la disminución del empleo, los desempleados serán integrados en las nuevas actividades *utilitarias* del sector informal.

A los desempleados varones se les concederá el “privilegio” de librarse de actividades no remuneradas alimenticias de la productividad, las cuales, desde su emergencia en tanto trabajos domésticos en el siglo XIX, debían estar benignamente reservadas al “sexo débil”

53

—designación que comienza a tener curso legal poco más o menos en la misma época, cuando la tarea de las mujeres pasa de la subsistencia a la servidumbre industrial—. Lo que la afección conyugal o parental hacía hacer a las mujeres perderá entonces su carácter sexuado y podrá así regirse por el Estado.

En esta opción, el desarrollo internacional permanecerá muy arraigado. La asistencia técnica al desarrollo del sector informal en el extranjero reflejará la nueva dominación asexuada y gratuita de los desempleados en el territorio nacional. Ya los nuevos expertos, al pregonar la superioridad de los métodos franceses de autoasistencia o de construcción de eólicas sobre los alemanes, llenan aeropuertos y conferencias internacionales. La última esperanza de las burocracias del desarrollo reside en el desarrollo de las economías fantasmas.

Sin embargo, muchos grupos toman hoy en día posición contra todo esto —contra la utilización de las tecnologías blandas que buscan reducir el dominio vernáculo y aumentar el control de los profesionales sobre actividades del sector informal—. Estas nuevas vanguardias ven en el progreso técnico un instrumento eventualmente utilizable en provecho de un nuevo tipo de valor, ni tradicional ni industrial, pero a la vez vuelto hacia la subsistencia y elegido racionalmente. La vía que llevan, con más o menos éxito, expresa un sentido crítico de la belleza, una experiencia particular del placer, una experiencia de la existencia propia de cada grupo. Descubrieron que las herramientas modernas hacen posible la subsistencia por medio de actividades que permiten estilos de vida diversos y evolutivos, liberados de las fastidiosas faenas que imponía la antigua subsistencia. Luchan por la libertad de extender el dominio vernáculo de su existencia.

El ejemplo de esas vanguardias, de Travancor al País de Gales, podría, dentro de poco, derribar a esas mayorías remeras todavía embriagadas por

el “modelo de demostración” moderno del enriquecimiento que las embrutece, las hastía, las paraliza.

Pero dos condiciones son necesarias. La primera es que el nuevo modo de vida que resulta de la nueva relación entre la gente y las herramientas esté impregnado de una visión de la especie humana en tanto *homo habilis* y no *homo industrialis*. La segunda es que esos estilos de vida independientes de la producción industrial no sean impuestos, sino formados por cada pequeña comunidad, a su sola intención. Las comunidades en las que sobresalgan los valores vernáculos no tienen grandes cosas que ofrecer a las otras, si no es la atracción de su ejemplo. Pero el ejemplo de una sociedad pobre donde el trabajo vernáculo asegure claramente la subsistencia no debería carecer de atractivo para los desempleados varones de una sociedad rica y sus mujeres, hoy condenados a la reproducción social en una economía fantasma en expansión.

54

55

1 Me gustaría poder utilizar en español los términos que corresponden exactamente a los que utilizo en inglés: *shadow work, shadow economy* y aún más, como en alemán, poder oponer *Schattenarbeit* a *Lohnarbeit* y *Eigenarbeit*. Sin embargo, el término “fantasma” me parece que se aproxima mucho a esta presencia enmascarada.

56

II. LOS VALORES VERNÁCULOS

LO QUE no debe hacerse es tabú; lo impensable es un tabú de segundo grado. Toda sociedad divide el entorno en alimento, veneno y cosas no comestibles. Comer puerco mancha al judío; nunca pensaría en comer begonias. La cuestión de su pureza ritual jamás se plantea. Sin embargo, para el mexicano de Tepoztlán las begonias constituyen una golosina. Tuve recientemente una prueba de ello al encontrar mis begonias decapitadas por un visitante mexicano que dejé a solas unos momentos en el jardín.

También las cuestiones se dividen en legítimas, ilegítimas y “en no plantear”. No es que estas últimas no estén planteadas —podemos apreciar el gusto por las begonias—, pero quien las plantea corre el riesgo de que se le acuse de intolerable presunción. La distinción entre valores vernáculos y valores industriales muestra ese ostracismo. En el presente ensayo me propongo hacer acceder esta distinción al dominio de la discusión admisible.

Desde 1973, la celebración anual del Yom Kippur nos recuerda la guerra que desencadenó la crisis de la energía. Pero un efecto más duradero de esta guerra será su impacto en el pensamiento económico. Desde entonces los economistas comenzaron a comer puerco, a violar un tabú que estaba implícito en la economía clásica. En verdad, reconocer que en toda economía avanzada —sin duda más en Italia y en Polonia que en Francia— el trabajo negro y el mercado negro están en rápida expansión no constituye para ellos una transgresión. El mercado es negro porque escapa al fisco, no a la ley del mercado. Pero los economistas van más lejos. Agregan al producto nacional bruto (PNB) bienes y servicios para los cuales no existe precio de venta ni contraparte salarial. Se lo agregan para anunciar la buena nueva de que, en las sociedades avanzadas, un tercio, la mitad o incluso los dos tercios de todos los bienes y servicios se producen fuera del mercado, legítimo o negro, mediante trabajos domésticos, estudios personales, transportes cotidianos, compras y otras actividades no retribuidas.

Los economistas sólo pueden operar en los dominios que son capaces de medir. Para contrastar lo no mercantil necesitan una nueva vara. Ahí donde el dinero no es la moneda, se necesitan conceptos *sui generis*. Pero las nuevas herramientas deben tener una correlación con las antiguas, a falta de la cual la ciencia económica estaría desarmada. Pigou distinguía una de esas herramientas en el *shadow-price*, el “precio fantasma” que es la evaluación monetaria de un bien o de un servicio que actualmente se obtiene sin contraparte monetaria. Lo que no se paga, y tal vez, incluso, lo que no tiene precio, recibe así carta de ciudadanía en el reino de la mercancía, accede a un dominio que puede estructurarse burocráticamente, administrarse, volverse operativo. Desde ese momento, y de la misma manera que la onda y la partícula están en correlación —los electrones son ininteligibles si no se estudian en conjunto las dos teorías—, lo que no se paga depende de una

economía fantasma y está en correlación con lo que los hipermercados, las escuelas, los hospitales, suministran contra dinero.

El análisis riguroso revela que esta economía oculta refleja la economía ordinaria. Los 57

dos dominios están en sinergia, cada uno constituyendo un todo. La economía oculta puso en marcha una gama completa de actividades paralelas en la sombra del reino iluminado donde los salarios, los precios, las necesidades y los mercados no han dejado de administrarse a medida que se ensancha la producción industrial. Así constatamos que el trabajo doméstico de una mujer moderna es tan radicalmente nuevo como el trabajo asalariado de su marido; la sustitución de platillos totalmente preparados por el alimento cocinado en casa es tan nueva como la definición de necesidades fundamentales en términos que coinciden con los productos de las instituciones modernas.

Muestro, por otra parte, que la nueva competencia de ciertos economistas, que les permite analizar esta zona de sombra, es más que una extensión de su análisis económico clásico: es el descubrimiento de una nueva tierra que, como el mercado industrial, sólo surgió en la historia en el curso de los dos últimos siglos. Me entristecen esos economistas que no saben lo que hacen. Su destino es tan desconsolador como el de Cristóbal Colón. Dotado de la brújula, de la nueva carabela, construida para seguir la ruta abierta por la misma brújula, y con su olfato de navegante, logró llegar a una tierra desconocida. Pero murió sin saber que había descubierto un hemisferio, firmemente convencido de que había tocado las Indias.

En un mundo industrial, el dominio de la economía oculta es comparable al rostro oculto de la Luna, que se explora por vez primera. Y esta realidad completamente *industrial* es a su vez complementaria de un dominio independiente que denomino realidad *vernácula*, el dominio de la subsistencia.

Según la definición económica clásica del siglo XX, tanto la economía oculta como el dominio vernáculo están fuera del mercado, puesto que no se pagan. Se les incluye generalmente con el mismo título en lo que se llama el sector informal. Y se les considera indistintamente como

contribuciones a la “reproducción social”. Pero el error que frecuentemente se comete es confundir el complemento no retribuido del trabajo asalariado —complemento que, en su estructura, es característico de las sociedades industriales y únicamente de ellas— con una sobrevivencia de actividades de subsistencia, que son características de sociedades *vernáculas* y que pueden seguir existiendo en una sociedad industrial.

Se comienzan, sin embargo, a observar algunos cambios de actitud. La distinción entre la economía de mercado y de su sombra se vuelve menos tajante. La sustitución de productos mercantiles en las actividades de subsistencia no necesariamente se considera un progreso. Las mujeres preguntan si el consumo “gratuito” que acompaña el cuidado de su casa es un privilegio o si en realidad están constreñidas a un trabajo degradante por las estructuras dominantes del consumo obligatorio. Los estudiantes preguntan si van a clase a aprender o a cooperar en su propio embrutecimiento. El consumo impone cada vez más una labor que eclipsa al mayor bienestar que prometía. La elección entre un consumo hiperutilitario de mano de obra, eventualmente menos inhumano y menos destructor, mejor organizado, y las formas modernas de subsistencia, se plantea personalmente a un número creciente de individuos. Esa elección corresponde a la diferencia entre una economía oculta que crece y al regreso a un dominio vernáculo.

Pero precisamente esa elección es el ángulo muerto, irreductible, de la economía, tan inaceptable como la ingestión de begonias. Recurrir a un dominio completamente distinto puede ayudar a disipar parcialmente la oscuridad. Me propongo aclarar esta cuestión estudiando el *habla cotidiana*. Haré evidente la naturaleza económica de esa habla en la sociedad industrial por contraste con su homólogo de los tiempos preindustriales. Esta distinción, como voy a mostrarlo, encuentra su origen en un acontecimiento poco conocido que sobrevino a finales del siglo XV en España.

CRISTÓBAL COLÓN ENCUENTRA AL RUISEÑOR[1]

En el amanecer del 3 de agosto de 1492 Cristóbal Colón se hizo a la mar en Palos. Ese año, la muy próxima y mucho más importante Cádiz se hallaba obstruida: era el único puerto del que los judíos estaban autorizados a partir. Al reconquistarse Granada, la lucha contra el Islam cesó y, por lo tanto, los servicios de los judíos se volvieron inútiles. Colón quería llegar a Cipango, según el nombre que se le había dado a Catay (China) durante el corto y ya lejano reino de Tamerlán. Según sus cálculos, un grado de latitud equivalía a 45 millas. En consecuencia, ubicaba al Asia extremo oriental a 2 400 millas al oeste de las Canarias (es decir, hacia las Antillas, en el Mar de los Sargazos). Había reducido el océano a distancias franqueables por los barcos que podía gobernar. Colón llevaba un intérprete árabe con el objeto de poder hablar con el gran Khan. Partía para descubrir una ruta, de ninguna manera un nuevo mundo ni un nuevo hemisferio.

No obstante, su proyecto era muy poco razonable. Ciertamente, en ese inicio del Renacimiento ningún hombre instruido dudaba que la Tierra fuera un globo: para algunos situada en el centro del universo, para otros, girando en su esfera. Pero nadie, después de los cálculos de Eratóstenes, hubiera subestimado su tamaño como lo hizo Colón. En 255

a. C. Eratóstenes de Cirene había evaluado en 500 millas la distancia entre la gran biblioteca de Alejandría (de la que era el conservador en jefe) y Siene (actual sitio de la presa de Asuán). Tomó como vara de medir el camino notablemente regular de la caravana, desde el alba hasta el ocaso. Había observado que el día del solsticio de verano los rayos del sol caían verticalmente en Siene, mientras que en Alejandría tenían una inclinación de siete grados. A partir de esos datos calculó la circunferencia de la Tierra de la que dio una medida relativamente exacta en 5% aproximadamente.

Cuando Colón solicitó el apoyo de la reina para su empresa, la soberana pidió al sabio Talavera evaluar su plausibilidad. Una comisión de expertos concluyó que la vía del oriente por el oeste carecía de fundamentos sólidos. Según fuentes que eran autoridad, la cosa era incierta si no es que imposible. El viaje proyectado tomaría tres años; se dudaba incluso que el nuevo navío, la carabela —concebida para exploraciones lejanas— pudiera volver. Los océanos no eran ni tan pequeños ni tan navegables como suponía Colón y era difícil creer que Dios hubiera permitido que tierras

inhabitadas y verdaderamente ricas permanecieran desconocidas de su pueblo durante tantos siglos. La reina, por lo tanto, rechazó a Colón; se basaba en la razón y en la competencia de sus burócratas.

Después, bajo la influencia de los franciscanos, se desdijo de su primera decisión y firmó 59

sus "estipulaciones" con Colón. La que había echado al Islam de Europa no podía desalentar a su almirante que quería plantar la cruz más allá de los mares océanos. Esta decisión de una conquista colonial del otro lado del agua implicaba, como lo veremos, una nueva guerra en la tierra de España: la invasión del dominio vernáculo de su pueblo, el desencadenamiento de una guerra de cinco siglos contra la subsistencia, de la que sólo hoy comenzamos a medir sus estragos.

Durante cinco semanas Colón bogó en aguas conocidas. Hizo escala en las Canarias para reparar el timón de la *Pinta*, remplazar la vela latina de la *Niña* y llevar a cabo una misteriosa intriga con doña Beatriz de Peraza. El 10 de septiembre, dos días después de su partida de las Canarias, encontró los vientos del este, los Alisios, a los que apostó y que le permitieron atravesar el océano. En octubre atisbó una tierra de la que ni él ni los consejeros de la reina suponían la existencia. El 13 de octubre de 1492 consigna en su diario una hermosa descripción del canto del ruiseñor que lo acogía en Santo Domingo, un pájaro que no existía en esa isla. Colón fue un *gran marinero y un mediocre cosmógrafo*. 2 Hasta su último día estuvo convencido de haber encontrado lo que había buscado: un ruiseñor español en las riberas de China.

NEBRIJA CONSTRUYE EL INSTRUMENTO: 18 DE AGOSTO DE 1492

Pasemos ahora de lo normalmente conocido a lo anormalmente despreciado: de Colón, directamente asociado con 1492, a Elio Antonio de Nebrija, casi olvidado excepto en España. Mientras Colón navega hacia el cabo suroeste en aguas portuguesas ya reconocidas, en España se propone a la reina la construcción fundamental de una nueva realidad social. Mientras Colón boga hacia tierras extrañas para buscar allí lo familiar —

oro, súbditos, ruiseñores—, en España Nebrija preconiza reducir los súbditos de la reina a un tipo de dependencia completamente nueva; le ofrece una nueva arma, la gramática, que será blandida por un nuevo género de mercenario, el *letrado*. 3

No sin emoción he tenido en mis manos la *Gramática sobre la lengua castellana* de Nebrija —un encuarto de cinco cuadernos compuestos en caracteres góticos—. El epígrafe está impreso en rojo y una página blanca precede a la introducción: “A la muy alta e assi esclarecida princesa doña Isabela la tercera deste nombre Reina i señora natural de españa e las islas de nuestro mar. Comienza la gramática que nuevamente hizo al maestro Antonio de Nebrixa sobre la lengua castellana, e pone primero el prólogo.

Léelo en buena hora”.

La que reconquistó Granada recibió una súplica semejante a la de muchos otros.

Pero, a diferencia de la solicitud de Colón, que quería subsidios para trazar una nueva ruta hacia la China de Marco Polo, la de Nebrija urge a la reina invadir un nuevo dominio en sus mismos territorios. Ofrece a Isabel una herramienta para colonizar la lengua hablada por sus súbditos, quiere que imponga al pueblo el remplazo de su propia habla por *su lengua*, la lengua de la reina.

EL IMPERIO NECESITA DEL “LENGUAJE” COMO CONJUNTO

Traduciré y comentaré extractos de la introducción de seis páginas de la gramática de Nebrija. Recordemos bien la fecha de aparición de la *Gramática castellana*, impresa en Salamanca: 18 de agosto, 15 días exactamente después del embarco de Cristóbal Colón.

“Mi Ilustre Reina. Cada vez que medito sobre el testimonio del pasado que la escritura ha conservado, la misma conclusión se me impone. La lengua ha sido siempre el conjunto del imperio, y así permanecerá para siempre. Juntos nacen, juntos crecen y florecen, y juntos declinan.”

Para comprender lo que *la lengua*[4] significaba para Nebrija, hay que saber quién era.

Antonio de la Cala (que poco después tomaría el nombre de su burgo natal, Nebrija o Lebrija), un *converso*, [5] es decir, un descendiente de judíos convertidos, decidió a los 19

años que el latín, al menos en la Península Ibérica, se había corrompido al punto que podía decirse que había muerto de cansancio. De esa forma España permanecía sin *lengua*[6] digna de ese nombre. Las lenguas de las Escrituras (griego, latín, hebreo) eran claramente otra cosa distinta del *habla* del pueblo. Nebrija fue entonces a Italia, donde creía que el latín estaba menos corrompido. Cuando volvió a España su contemporáneo Hernán Núñez escribió que era como Orfeo, que traía a Eurídice de los infiernos.

Durante los siguientes 20 años, Nebrija se consagró al renacimiento de la gramática y la retórica clásicas. El primer libro verdaderamente impreso en Salamanca fue su gramática latina (1482).

Había alcanzado 40 años y comenzaba a envejecer —como lo dice de sí mismo—

cuando descubrió que podía fabricar una lengua a partir de las formas de habla que todos los días encontraba en España —construir, sintetizar químicamente una lengua—.

Escribió entonces su gramática española, la primera del género para una lengua europea moderna. El *converso*[7] se basaba en su formación clásica para entender la categoría jurídica de *consuetudo hispaniae* o reino del lenguaje. Al mismo tiempo que en toda la Península Ibérica las muchedumbres que hablaban diversas lenguas se unían por pogromos contra los intrusos judíos, el *converso*[8] cosmopolita ofrecía sus servicios a la Corona proponiéndole la creación de una lengua que primaría por donde la espada la llevara.

Nebrija creó dos obras normativas, ambas al servicio del régimen de la reina.

Compuso primero una gramática. Las gramáticas no eran novedad. Aunque Nebrija lo ignoró, la más perfecta de todas ya tenía dos milenios: la gramática del sánscrito de Panini. Ésta buscaba describir una lengua muerta que sólo debía enseñarse a algunos. Tal era el objetivo de los gramáticos pracritos en la India y de los gramáticos latinos o griegos en Occidente. En cambio, la obra de Nebrija buscaba ser una herramienta de conquista en el extranjero y, en el interior, un arma para terminar con el habla "espontánea".

Mientras trabajaba en su gramática, Nebrija compuso también un diccionario que continúa siendo la mejor fuente del español antiguo. Las dos tentativas modernas para sobrepasarlo fracasaron. Iniciado en 1947, el *Tesauro lexicográfico* de Gili Gaya zozobró en la letra E, y la *Tentative Dictionary of Medieval Spanish* de R. S. Boggs continúa siendo, desde 1946, un bosquejo. El diccionario de Nebrija apareció un año después de 61

su gramática y pone ya por testigo al Nuevo Mundo —en él se encuentra ya el primer americanismo: *canoa*—. 9

EL CASTELLANO SALE DE LA INFANCIA

Señalemos lo que enuncia Nebrija del castellano: "El castellano pasó su infancia en tiempos de los jueces y de los Reyes de Castilla y de León; creció en vigor bajo Alfonso el Sabio. Ese rey hizo redactar en nuestra lengua castellana el código de leyes, la historia general, y traducir muchos libros del latín y del árabe".

Alfonso el Sabio (1221-1284) fue efectivamente el primer monarca que empleó la lengua vulgar o vernácula de los escribientes como lengua de su cancillería. Con ello quería demostrar que no era un rey latino. Como un califa, mandó a sus cortesanos a emprender peregrinaciones a través de los libros musulmanes y cristianos y transformarlos en tesoros que, justamente en razón de su lengua, constituirían una preciosa herencia para su reino. Encontró que la mayoría de sus traductores eran judíos de Toledo y que esos judíos —cuya lengua era el antiguo castellano— preferían traducir los textos orientales en lengua vernácula mejor que en latín, que era la lengua sagrada de la Iglesia.

Nebrija hizo notar a la reina que Alfonso el Sabio había dejado un importante conjunto de textos en español antiguo, que, además, había trabajado en transformar el habla vernácula en una verdadera lengua al emplearla en la legislación, la historia y las traducciones de los clásicos. Y continúa: “Nuestra lengua siguió a los soldados que enviamos al extranjero para establecer nuestro dominio. Se extendió en Aragón, en Navarra, incluso en Italia […] de esa manera, las piezas y los pedazos de España se han reunido y ligado en un solo reino”.

Nebrija recuerda entonces a la reina que había un posible nuevo pacto entre la espada y el libro. Propone una alianza entre dos esferas, ambas en el seno del reino secular de la Corona; una alianza distinta del pacto medieval entre el emperador y el papa, que había sido una alianza entre lo secular y lo religioso. Propone un pacto no entre la espada y el clero —cada uno soberano en su propia esfera— sino entre la espada y los expertos que abrazará la máquina de la conquista exterior y un sistema de reducción científica de la diversidad en todo el reino. Sabe muy bien que se dirige a la esposa de Fernando de Aragón, una mujer a la que en una ocasión glorificó como la más ilustrada de todos los hombres (*sic*). No ignora que leía por propio gusto a Cicerón, a Séneca y a Tito Livio en el texto, y que estaba dotada de una sensibilidad que une lo físico y lo espiritual en lo que ella denomina el “buen gusto”. Según los historiadores, ella fue la primera en emplear ese término. Junto con Fernando trataba de poner orden en esa caótica Castilla que habían heredado juntos; creaba instituciones gubernamentales “renacentistas”, instituciones capaces de hacer nacer un Estado moderno y, sin embargo, algo mejor que una nación de picapleitos.

Nebrija los beneficia con un concepto que todavía en nuestros días es poderoso en español: *armas y letras*. 10 Habla del matrimonio del imperio y de la lengua con el 62

soberano que, hacía muy poco —y por un periodo muy corto—, le había arrebatado a la Iglesia la Inquisición con el fin de hacer de ella un instrumento secular del poder real. La monarquía la empleó para adquirir un dominio económico sobre los grandes y remplazar en los consejos del reino a los nobles por los *letrados*11 de Nebrija. Esa monarquía fue la que transformó a los antiguos cuerpos consultivos en organizaciones

burocráticas de funcionarios —instituciones que no tenían más vocación que la de ejecutar las decisiones reales—. Más tarde, con el ceremonial áulico de los Hasburgo, esos secretariados o ministerios de "expertos" se verían asignar en las procesiones y las recepciones un papel ritual como ninguna otra burocracia secular lo conoció desde Bizancio.

DESDE ENTONCES LA LENGUA NECESITA MAESTROS

Muy hábilmente, la argumentación de Nebrija recordó a la reina que una nueva unión entre *armas y letras*, 12 complementaria de la de la Iglesia y el Estado, era esencial para reunir y ligar las parcelas dispersas de España en un reino unitario absoluto.

La forma y la unidad de ese reino serán tales que los siglos no podrán deshacerlo. Ahora que la Iglesia ha sido purificada y que así nos hemos reconciliado con Dios [¿pensaba en la obra de su contemporáneo Torquemada?], ahora que los enemigos de la Fe han sido subyugados por nuestras armas [alusión al apogeo de la *Reconquista*], 13 ahora que leyes justas se han promulgado, permitiéndonos vivir a todos como iguales [quizá pensaba en las *Hermandades*]14 no hay otra floración que la de las artes pacíficas. Y entre las artes, las primeras son las de la lengua que nos distinguen de las bestias salvajes; la lengua, que es el rasgo particular único del hombre, el medio de un género de comprensión que sólo la contemplación sobrepasa.

Aquí escuchamos claramente la adjuración del humanista al príncipe, suplicándole defender el dominio de los cristianos civilizados contra el del salvaje. La incapacidad del hombre salvaje para hablar pertenece al mito del Salvaje que encontramos por todas partes en la Edad Media; en un mundo moralmente ordenado, ser salvaje es ser incoherente o mudo, pecador y maldito. Anteriormente, el pagano debía llevarse a la Iglesia por el bautismo; en ese momento, por la lengua. Desde entonces la lengua necesitó maestros.

UNA LENGUA VAGABUNDA, INDISCIPLINADA

Nebrija pasa entonces a la demostración: "Hasta hoy esta lengua nuestra es todavía vagabunda e indisciplinada; por ello en algunos siglos cambió

mucho. Si debemos comparar lo que hablamos hoy en día con la lengua hablada hace quinientos años, constataremos una diferencia y una diversidad que no podría ser más grande si se tratara de dos lenguas extrañas una de otra".

Nebrija describe la evolución y la expansión, en el filo del tiempo, de las lenguas vernáculas, de la *lengua vulgar*. 15 La "lengua" que evoca es el habla "espontánea" de Castilla, diferente a la de Aragón y a la de Navarra —regiones donde la reciente introducción del castellano se debía a los soldados—, pero igualmente diferente del viejo 63

castellano, en el que los monjes y los judíos de Alfonso habían traducido a los clásicos griegos a partir de sus versiones árabes. En el siglo XV la gente sentía y vivía su lengua de manera distinta a nuestro tiempo. El estudio de Menéndez Pidal sobre la lengua de Colón nos ayuda a comprender ese hecho. Cristóbal Colón, mercader de telas de Génova, habló primero el genovés, un dialecto que aun hoy en día no se fija. Aprendió a redactar sus cartas comerciales en latín, pero un latín muy bárbaro. En Portugal, a donde lo había arrojado un naufragio, desposó a una portuguesa y olvidó en cierta forma su italiano.

Hablaba el portugués, pero nunca supo escribirlo. Durante los nueve años que pasó en Lisboa se expresó por escrito en español. Pero nunca empleó su brillante inteligencia para aprenderlo bien; lo escribió siempre en un estilo híbrido, fuertemente teñido de portugués. Su español no era castellano, pero abundaba en palabras simples recogidas en toda la península. A pesar de algunas monstruosidades sintácticas, manejaba esa lengua de manera viva, expresiva y precisa. Así, Colón escribía en dos lenguas que no hablaba y hablaba en muchas otras. Me parece que eso de ninguna forma constituía un problema para sus contemporáneos. Pero es verdad también que a los ojos de Nebrija no se trataba de lenguas.

EL HABLA LIBRE, SIN PRECEPTOS, ENCUENTRA UN NUEVO ALIADO EN LA IMPRENTA

Mientras desarrolla el objeto de su súplica, introduce el elemento clave de su argumento: *la lengua suelta y fuera de regla*, 16 el habla libre, sin preceptos, en la que diariamente la gente se expresa, que emplea para llevar

a cabo su existencia, esa habla popular perjudica a la Corona. De una realidad histórica que camina por sí sola, hace un problema para los arquitectos de un régimen nuevo: el Estado moderno: “Vuestra Majestad, mi aspiración constante ha sido ver nuestra nación exaltada y proporcionar a los hombres de mi lengua libros dignos de su ocio. En la actualidad desperdician su tiempo en cuentos e historias llenas de mentiras y errores”. Para reglamentar la lengua, Nebrija propone impedir a la gente perder su tiempo en lecturas frívolas, “cuando la emprenta aun no informaba la lengua de los libros”. 17 No es el único a finales del siglo XV en preocuparse del

“desperdicio” del tiempo disponible que se hizo posible por la invención del papel y de los tipos móviles. Veintinueve años más tarde, durante su convalecencia, Ignacio de Loyola, a quien una bala de cañón había fracturado una pierna en el sitio de Pamplona, reflexionaba sobre lo desastrosamente que había desperdiciado su juventud. A los 30

años estimaba que, al haber empleado su ocio en la lectura de vil literatura vernácula, las vanidades del mundo habían llenado su vida.

… Y HAY QUE PONERLE A ESO UN ALTO

Nebrija predica la uniformización de una lengua viviente en beneficio de su forma escrita. Es un argumento que también sostiene nuestra época, pero con otra finalidad.

Nuestros contemporáneos estiman que la uniformización de la lengua es una condición necesaria para la enseñanza de la lectura, indispensable para la diseminación de libros 64

impresos. En 1492, Nebrija hace valer un argumento inverso: se altera de que la gente que habla en decenas distintas de lenguas vernáculas se haya vuelto víctima de una epidemia de lectura. Desperdician su tiempo libre, lo pierden en libros que se propagan fuera de cualquier control burocrático posible. Un manuscrito era tan precioso y tan raro que frecuentemente las autoridades podían hacer desaparecer la obra de un autor agarrando literalmente *todos* los ejemplares. A los manuscritos se les podía eventualmente extirpar de raíz. Pero no sucedía lo mismo con los libros.

Incluso con los pequeños tirajes de 200 a por debajo de 1000 ejemplares —típicos de la primera generación de la imprenta— era imposible confiscar una edición en su totalidad. Los libros impresos exigieron el ejercicio de una censura mediante un *Index de libros prohibidos*. Ya sólo podrán proscribirse libros, no destruirlos. Pero Nebrija formula su propuesta más de medio siglo antes de la publicación del *Index* (1559). Quiere regentear la producción de libros de modo severo, pero distinto del que más tarde intentará hacer la Iglesia mediante la prohibición. Lo que busca es remplazar lo vernáculo del pueblo por la lengua del gramático. El humanista propone la normalización de la lengua hablada con el fin de quitarle el dominio vernáculo a la nueva técnica de la imprenta —impedir a la gente imprimir y leer en las diversas lenguas que hasta entonces se limitaba a hablar—.

Mediante ese monopolio de una lengua oficial y enseñada tenía la intención de suprimir la lectura vernácula, libre, no enseñada.

LO VERNÁCULO ALIADO CON LA IMPRENTA PONDRÁ EN RIESGO AL ESTADO

Para asir todo el alcance de la argumentación de Nebrija —según la cual la enseñanza obligatoria de una lengua nacional normalizada es necesaria para impedir a la gente librarse de lecturas ligeras que les procura un placer de mala calidad— hay que recordar el estatus de la cosa impresa en aquella época. Nebrija nació antes de la creación de los tipos móviles —tenía 13 años cuando los primeros entraron en uso; su vida de adulto coincide con los incunables—. La imprenta tenía 25 años cuando publicó su gramática española. Nebrija podía rememorar la época anterior a la imprenta, como yo rememoro la de antes de la televisión. Por una coincidencia, ese texto de Nebrija que comento se publicó el año de la muerte de Thomas Caxton, y la obra de Caxton nos da luz sobre el libro vernáculo.

Thomas Caxton fue un comerciante de paños inglés que vivía en Flandes. Se hizo traductor, luego entró con un impresor para aprender el oficio. Después de publicar algunos libros en inglés, llevó, en 1476, su prensa a Inglaterra. A su muerte, en 1491, había publicado 40 traducciones en inglés y prácticamente todo lo que existía de literatura vernácula inglesa, con excepción —notable excepción— de *Pedro el labrador*, de Langland.

Frecuentemente me he preguntado si no publicó esta importante obra porque habría competido con uno de sus títulos más solicitados: *The Art and Crafte to Knowe Well to Dye*. Ese volumen, salido de su imprenta de Westminster, pertenece a la primera serie de manuales de autoayuda. Todo lo que se necesitaba saber para tener un buen comportamiento en una sociedad instruida y cortés, todo lo que había que hacer para 65

conducirse de manera honesta y devota, se encontraba consignado en los pequeños enfolios y en los encuartos impresos en elegantes caracteres góticos: instrucciones, sobre todo; desde la manera de usar un cuchillo hasta la de conversar; desde el arte de llorar hasta el de jugar a las cartas y el de morir. Antes de 1500 hizo aparecer unas 100

ediciones de esta última obra. Dicho manual muestra cómo prepararse a morir con dignidad sin intervención de un médico o de un sacerdote.

Los libros, publicados primero en lenguas populares, eran de cuatro categorías: literatura vernácula, indígena; traducciones del francés y del latín; obras de piedad y, ya, manuales "prácticos" que volvían superfluos a los maestros. De otra especie eran los libros impresos en latín: manuales, rituales y obras jurídicas —libros al servicio de los

"profesionales": clérigos y enseñantes—. Desde sus inicios, los libros impresos fueron de dos géneros: los que los lectores escogían por sí mismos para su propia delectación, y los que les eran impuestos por su bien. Se estima que antes de 1500 más de 170 imprentas, en cerca de 300 ciudades de Europa, habían editado uno o muchos libros. Aparecieron cerca de 40 000 obras a lo largo del siglo XV, con un total de cerca de 15 a 20 millones de ejemplares. Alrededor de un tercio se publicaron en las diversas lenguas vernáculas de Europa. De esa porción de libros impresos se preocupa Nebrija.

EN ADELANTE LOS LIBROS SERÁN VISTOS Y NO ENTENDIDOS

Para medir bien hasta qué grado la libertad de leer apesadumbraba a Nebrija, hay que recordar que en su tiempo la lectura no era silenciosa. Esa lectura es un invento reciente.

San Agustín era ya un gran autor y obispo de Hipona cuando descubrió que la cosa era posible. Cuenta ese descubrimiento en sus *Confesiones*. Durante la noche, la caridad le impedía turbar el sueño de otros monjes con los ruidos que hacía al leer. Pero la curiosidad lo empujaba a tomar un libro. Aprendió a leer en silencio, un arte que sólo había observado en un solo hombre, su maestro, Ambrosio de Milán, quien practicaba la lectura silenciosa porque sin ella la gente se arremolinaba en torno a él y lo interrumpía con sus preguntas sobre el texto. La lectura en voz alta era el vínculo entre los estudios clásicos y la cultura popular.

La práctica de la lectura en voz alta tiene efectos sociales. Es un medio extraordinariamente eficaz de enseñar un arte a quienes miran por encima del hombro del lector; en lugar de confinarse en una forma sublime o sublimada de satisfacción personal, suscita cambios comunitarios; conduce activamente a dirigir y comentar en común los pasajes leídos. En la mayoría de las lenguas de la India, el verbo que se traduce por

“leer” tiene un sentido cercano al de “resonar”. El mismo verbo hace resonar el libro y la *vina*. Leer y tocar un instrumento musical se perciben como actividades paralelas. La definición corriente, univoca, de saber leer, que se acepta internacionalmente, relega a la sombra otra aproximación del libro, de la imprenta y de la lectura. Si la lectura era principalmente concebida como una actividad social, a la manera, por ejemplo, del arte de tocar la guitarra, un número más reducido de lectores significaría un acceso mucho más considerable a los libros y a la literatura.

La lectura en voz alta era común en Europa antes de la época de Nebrija. La imprenta multiplicó y diseminó el contagio de la literatura de manera epidémica. La demarcación entre el letrado y el iletrado era diferente de la que trazamos hoy en día. El primero era a quien se le había enseñado latín. La gran masa de gente, perfectamente familiarizada con la literatura vernácula de su región, aunque no supiera leer ni escribir; aunque se hubiese iniciado sola en ello, se hubiese formado como contador, hubiese dejado la clericatura o conociera el latín, lo empleaba rara vez. Eso era verdad para los pobres y para muchos nobles, sobre todo mujeres. Y olvidamos con mucha frecuencia que también hoy los ricos, al igual que

muchos profesionales y burócratas importantes, tienen colaboradores que les presentan resúmenes orales de documentos e informes, y secretarias para que escriban lo que ellos dictan.

La empresa que proponía Nebrija debió parecer a la reina todavía más improbable que el proyecto de Colón. Pero finalmente se reveló más fundamental que el Nuevo Mundo para el ascenso del imperio de los Habsburgo. Nebrija exponía claramente el medio para impedir el desarrollo libre y anárquico de la técnica de la imprenta, y mostraba de manera precisa cómo transformarlo en un instrumento de control burocrático para el Estado nacional en formación.

AL SERVICIO DE LA REINA, EL CASTELLANO SINTÉTICO REMPLAZARÁ LAS HABLAS

POPULARES

Nuestra actual actitud en relación con los libros procede de la idea de que no podrían imprimirse en gran número si estuvieran escritos en una lengua vernácula que escapa a las constricciones de una gramática oficial. De igual manera pensamos que la gente no puede aprender a leer y escribir su propia lengua si no se le enseña, como tradicionalmente se les enseñaba el latín a los estudiantes. Escuchemos de nuevo a Nebrija: “Gracias a mi gramática entenderán bien el arte del castellano, lo que no será difícil ya que se funda en una lengua que ya entienden; y entonces el latín les será fácil…”

Nebrija considera ya lo vernáculo como una materia primera de la que se puede obtener un arte del castellano, un recurso más o menos explotable, como la madera llamada “brasil” y como el ganado humano del que Colón concluyó tristemente que era el único recurso de valor o de importancia en Cuba.

EL HABLA DESARROLLADA EN COMÚN, SUSTITUIR LA LENGUA DISPENSADA POR LA CORONA Nebrija no busca enseñar la gramática para que la gente aprenda a leer. Lo que implora a Isabel que le dé es el poder y la autoridad de vencer la diseminación anárquica de la lectura mediante el empleo de su gramática. “En la actualidad gastan su

ocio en novelas y cuentos llenos de mentiras. Por lo tanto decidí que mi más urgente deber era transformar

[*reducir*]18 el habla castellana en un instrumento [*artificio*]19 de tal forma que todo lo que en adelante se escriba en esta lengua pueda tener un solo y mismo tenor.”

67

Nebrija enuncia francamente lo que quiere hacer e incluso describe en grandes líneas su increíble proyecto. Transforma deliberadamente el conjunto del imperio en su esclavo.

El primer especialista moderno del lenguaje aconseja a la Corona hacer del habla y de la existencia de la gente herramientas del Estado y de sus objetivos. Nebrija ve en su gramática un pilar del Estado-nación. Así, El Estado, desde su origen, se percibe como un organismo agresivamente productivo. El nuevo Estado le quita a la gente las palabras con las que subsiste y las transforma en un lenguaje normalizado que desde ese momento cada uno estará obligado a emplear según el nivel de instrucción que institucionalmente le haya sido imputado. A partir de entonces la gente deberá entregarse a una lengua que recibirá de lo alto y ya no a desarrollar una lengua en común. Ese paso de lo vernáculo a una lengua materna enseñada oficialmente quizá sea el acontecimiento más importante —

y sin embargo el menos estudiado— en el advenimiento de una sociedad hiperdependiente de bienes mercantiles. El paso radical de lo vernáculo a la lengua enseñada presagia el paso del pecho al biberón, de la subsistencia a la asistencia, de la producción para el uso a la producción para el mercado, de las esperanzas divididas entre la Iglesia y el Estado a un mundo en el que la Iglesia es marginal, la religión privatizada, y donde el Estado asume las funciones maternas, anteriormente reivindicadas únicamente por la Iglesia. Antes no había salvación fuera de la Iglesia; en el presente no habrá ni lectura ni escritura —ni incluso, de ser posible, habla— fuera de la esfera de la enseñanza. La gente deberá renacer en el seno del soberano y alimentarse de su pecho.

He aquí por vez primera la aprición del ciudadano moderno y de su lengua suministrada por el Estado; uno y otra no tienen precedentes en la historia.

EL REGAZO DEL “ALMA MATER”

Pero esta dependencia del individuo en relación con una institución oficial, burocrática, para obtener de ella un servicio tan indispensable para la subsistencia humana como la leche materna, aun siendo radicalmente nueva y sin paralelo fuera de Europa, no constituía una ruptura con el pasado europeo. Era más bien un paso lógico hacia adelante

—un proceso legitimado, primero en la Iglesia, se transformó en una función temporal reconocida y atendida por el Estado secular—. La maternidad institucional tiene una historia europea única desde el siglo III. En este sentido es verdad que Europa es la Iglesia y la Iglesia Europa. Nebrija y la instrucción universal en el Estado moderno no pueden comprenderse si no se considera en primer lugar a la Iglesia, en la medida en que esta institución se representa como una madre.

Desde los primeros tiempos, a la Iglesia se le llamó “madre”. El gnóstico Marción empleó esta designación en 144. Al inicio es la comunidad de fieles la que es “madre” en relación con los nuevos miembros que engendra la comunión, es decir, la celebración de la comunidad. Sin embargo, la Iglesia se volvió pronto una madre fuera de cuyo regazo uno puede apenas vivir y decirse humano. Se han estudiado poco los orígenes de la concepción que la Iglesia tiene de sí misma como madre. Frecuentemente se evoca el papel de las diosas madres en las diversas religiones que se extendieron por todo el 68

Imperio romano en la época en que el cristianismo comenzó a difundirse. Pero el hecho que no se ha examinado ni tampoco señalado es que a ninguna comunidad anterior se le llamó nunca madre. Sabemos que la imagen de la Iglesia como madre viene de Siria y que se extendió en el siglo III en África del Norte. Se encuentra su primera expresión en un soberbio mosaico, cerca de Trípoli, donde la comunidad invisible y el edificio visible se representan a la vez como madre. La Iglesia empleó tardíamente la metáfora en Roma. La personificación femenina de una

institución no respondía al estilo romano. La idea sólo apareció por vez primera hacia finales del siglo IV en un poema del papa Dámaso.

Esta precoz noción cristiana de la Iglesia como madre no tiene precedente histórico.

No se ha podido hasta ahora establecer una influencia gnóstica o pagana directa, ni una relación directa con el culto romano de la diosa madre. Sin embargo, la descripción de la maternidad de la Iglesia es completamente explícita. La Iglesia concibe, lleva y da a luz a sus hijos e hijas, los cría en su pecho, alimentándolos con la leche de la fe, pero puede suceder que pierda su fruto. Aunque desde esos inicios la fisonomía institucional está claramente presente, la autoridad materna que ejerce la Iglesia por medio de sus obispos, y el tratamiento ritual del edificio del culto como entidad femenina, están todavía contrabalanceados por la instancia de la calidad del amor de Dios y del mutuo amor de sus hijos en el bautismo. Es en la Edad Media que la imagen dominante de la Iglesia deviene la de la madre autoritaria y posesiva. Los papas hacen entonces prevalecer una fisonomía de la Iglesia que es *Mater, Magistra* y *Domina:* madre, maestra y soberana.

Así la designa Gregorio VII (1073-1085) durante su conflicto con Enrique IV.

La introducción de Nebrija se dirige a una reina que ambiciona edificar un Estado moderno. Su argumentación contiene implícitamente la idea de que el Estado debe en el presente asumir institucionalmente las funciones maternas hasta entonces reivindicadas únicamente por la Iglesia. *Educatio*, función primitivamente institucionalizada en el regazo de la Madre Iglesia, se vuelve una función de la Corona en los procesos de formación del Estado moderno.

El término latino *educatio polis* exige gramaticalmente un sujeto femenino. Designa la acción de la madre que alimenta y enseña a su hijo, trátese de la perra, de la marrana o de la mujer. Entre los humanos sólo las mujeres educan y sólo educan a los infantes, es decir, etimológicamente, a quienes todavía no hablan. La palabra “educar” no tiene etimológicamente ninguna relación con “sacar de”, como lo quiere el folclor pedagógico.

Pestalozzi debió haber practicado mejor su Cicerón: "*educit obstetrix, educat nutrix*":

"la partera saca, la nodriza cría", cosa que no hacen los hombres en latín. Su dominio es la *docentia* (enseñanza) y la *instructio* (instrucción). Los primeros hombres en atribuirse funciones educadoras fueron los obispos de tiempos antiguos, que llevaron a su grey al *alma-ubera* (mama henchida de leche) de la Madre Iglesia de la que nunca debían destetarse. Por ello, al igual que lo hicieron sus sucesores seculares, llamaron a los fieles *alumni*—lo que no significa otra cosa que amamantados—. Esta transferencia de las funciones de la mujer a esferas institucionales especializadas gobernadas por clérigos es lo que Nebrija contribuyó a producir. En ese proceso, el Estado adquirió la función de 69

una madre nutricia provista de muchas mamas, cada una de las cuales aporta algo distinto que corresponde a una necesidad fundamental, y cada una custodiada y administrada, en los escalones jerárquicos superiores, por un clero siempre masculino.

EL CONTROL BUROCRÁTICO COMO PIEDRA DE SABIDURÍA

Cuando Nebrija propuso transformar el castellano en un instrumento, tan indispensable a los súbditos de la reina como la fe a los cristianos, llamó en su ayuda a la tradición hermética. En la lengua de su época, las dos palabras que emplea — *reducir*[20] y *artificio*

—[21] tienen cada una un sentido común y un sentido técnico. En este último caso, ese sentido pertenece al lenguaje de la alquimia.

Según el diccionario del mismo Nebrija, en el español del siglo XV *reducir*[22] significa

"transformar", "reducir a la obediencia" y "civilizar". Más tarde los jesuitas comprendieron las *Reducciones de Paraguay* en este último sentido. *Reductio* designa también —en los siglos XV y XVI— una de las siete etapas por las cuales los elementos naturales comunes se transmutan para concluir en la piedra filosofal, la panacea que, por contacto, transforma todo en oro. Aquí, *reductio* indica el cuarto de los siete grados de la sublimación.

Es la prueba capital que debe sufrir la materia gris para elevarse de los primeros a los segundos grados iluminativos. En los cuatro primeros grados, la naturaleza bruta es sucesivamente licuada, purificada y evaporada. En el cuarto grado, el de la *reductio*, se alimenta de la leche filosofal. Si le toma gusto a esa sustancia —lo que sólo sobreviene si las tres primeras etapas han anulado por completo su naturaleza bruta e indisciplinada—, entonces el crisoesperma, el esperma del oro disimulado en sus profundidades, puede extraerse. Esa es la *educatio*. En el curso de las tres siguientes etapas, el alquimista puede coagular a sus *alumnus* —la sustancia que alimentó con su leche— en piedra filosofal. El vocabulario preciso que aquí se emplea es ligeramente posterior a Nebrija. Se tomó prestado casi literalmente de Paracelso, otro hombre nacido a un año de distancia de la publicación de la *Gramática castellana*.

EL EXPERTO QUE NECESITA LA CORONA

Volvamos ahora al texto. Nebrija desarrolla su argumentación:

Decidí transformar el habla castellana en un instrumento, de tal suerte que lo que en adelante se escriba en esta lengua pueda tener un solo y único tenor para todos los tiempos por venir. Al griego y al latín los ha gobernado el arte y así han conservado su uniformidad a lo largo de las edades. En lugar de hacer lo mismo con nuestra lengua, los cronistas cantan en vano los altos hechos de Vuestra Majestad […]

Vuestras hazañas desaparecerán con la lengua o bien errarán en la lejanía, entre extranjeros, sin albergue, sin morada en donde puedan establecerse.

Al Imperio romano se le podía gobernar gracias al latín de su élite. Pero la lengua de la élite, empleada tradicionalmente en los antiguos imperios para consignar los anales, mantener las relaciones internacionales y hacer progresar el saber —del persa, del árabe, del latín o del franco— se revelaba insuficiente para realizar las aspiraciones de las 70

monarquías nacionalistas. En Europa, el Estado moderno no puede funcionar en el mundo de lo vernáculo. Al nuevo Estado nacional le era necesario un *artificio*,23 muy diferente al del perdurable latín de la diplomacia y al del perecedero castellano de Alfonso el Sabio. Semejante

régimen exigía una lengua normalizada que comprendiera todos aquellos sometidos a sus leyes y a quien se destinarían los relatos escritos bajo el mandato de la soberana o, dicho de otra forma, de la propaganda.

LA LENGUA INCULCADA Y YA NO EL NACIMIENTO DECIDE EL ESTATUS SOCIAL

Sin embargo, Nebrija de ninguna manera propone abandonar el latín. Por el contrario, el renacimiento neolatino en España debió su larga existencia a su gramática, a su diccionario y a sus manuales. Pero su importante innovación fue la de sentar las bases de un ideal lingüístico sin precedentes: la creación de una sociedad en la que burócratas, soldados, comerciantes y campesinos del universal monarca pretendieran hablar una sola lengua, lengua que, se presume, los pobres comprenden y obedecen. Nebrija fundó la noción de un género de lengua usual en sí misma y suficiente para poner a cada hombre en el lugar que le corresponde en la pirámide que necesariamente construye una lengua materna. En su argumentación insiste en el hecho de que el renombre histórico que pretende Isabel depende de la creación de una lengua de propaganda —universal y fija como el latín, pero capaz de penetrar pueblos y granjas para transformar a sus súbditos en ciudadanos modernos—.

¡Cómo cambiaron los tiempos desde Dante! Para el creador de la *Divina Comedia*, una lengua que debía aprenderse, que debía hablarse conforme a una gramática, era inevitablemente una lengua muerta. Una lengua así, según él, sólo convenía a los escolásticos, a quienes cínicamente llamaba *inventores gramaticae facultatis*. De lo que para Dante era vana cosa muerta, Nebrija propone hacer una herramienta. Uno se interesa en los intercambios vivientes, el otro en la conquista universal, en una lengua que forjaría normativamente palabras tan incorruptibles como las piedras de un palacio: Quiero echar los cimientos de la morada en la que vuestro renombre pueda establecerse. Quiero hacer por nuestra lengua lo que Zenón hizo por el griego y Crates por el latín. No dudo que les hayan sucedido otros mayores. Pero el hecho de que sus discípulos los hayan sobrepasado no rebaja su, o debería decir, nuestra gloria —de ser los inventores de un arte necesario justo cuando el tiempo estaba maduro para tal invención

—. Vuestra majestad, ningún arte llegó más oportunamente que la gramática para la lengua castellana en este tiempo.

El experto está siempre ansioso, pero su creencia en el progreso lo hace hablar con humildad. El aventurero universitario empuja a su gobierno a aceptar al instante su idea, a falta de la cual este último fracasará en sus designios imperiales. ¡Es ahora o nunca!

EL EXPERTO DEFIENDE EL INTERÉS DE LOS SÚBDITOS

En la introducción de Nebrija, el último periodo exuda elocuencia. Es evidente que el profesor de retórica está muy versado en su arte. Nebrija explicó su proyecto; 71

proporcionó a la reina los motivos lógicos para aceptarlo; le expuso el peligro que correría de no aceptarlo y, para terminar, al igual que Colón, suplica a la soberana considerar que de eso depende su destino real:

Ahora, Vuestra Majestad, permítame llegar a la última ventaja que sacaréis de mi gramática. A este efecto, recordad el momento en que yo os presenté un compendio de este libro, antes del año, en Salamanca. En ese entonces, vos me preguntásteis a qué fin podía servir una tal gramática. A lo que el obispo de Ávila se interpuso para responder en mi lugar. Esto es lo que dijo: “Muy pronto Vuestra Majestad habrá puesto bajo vuestro yugo a muchos bárbaros que hablan lenguas extranjeras. Por vuestra victoria, esos pueblos tendrán una nueva necesidad; la necesidad de leyes que el vencedor debe al vencido, y la necesidad de la lengua que llevaremos con nosotros”. Mi gramática servirá a impartirles la lengua castellana, como usamos la gramática para enseñar el latín a nuestra juventud.

EL PROYECTO DE NEBRIJA ESCANDALIZA A SU MAJESTAD

Podemos intentar reconstruir lo que sucedió en Salamanca “antes del año”. Nebrija presentó a la reina un compendio del libro que quería publicar. La reina elogió al humanista por haber preparado para la lengua castellana lo que hasta entonces estaba reservado a las lenguas de la Escritura: hebreo, griego y latín (¡es asombroso y significativo que el *converso*, 24 en ese año de la reconquista de Granada no mencione el árabe del Corán!). Pero

comprendiendo perfectamente lo logrado por su *letrado*25—la descripción de una lengua viviente bajo forma de reglas de gramática—, no podía concebir que tal empresa tuviera un interés práctico. Para ella, la gramática era un instrumento únicamente destinado a ser manejado por los profesores. No pensaba que lo vernáculo pudiera enseñarse. Según su real visión de la lingüística, cada súbdito de sus numerosos reinos estaba hecho por la naturaleza para que llegara por *sí solo* a dominar perfectamente su lengua. En esta versión de la "lingüística real", lo vernáculo es el dominio de los súbditos. Pertenece a la naturaleza de las cosas que lo vernáculo esté fuera del alcance de la autoridad de la realeza española. La soberana al forjar el Estado-nación no concibe la lógica inherente a su designio. El primer rechazo de Isabel subraya la originalidad de la proposición de Nebrija.

Esta discusión sobre la idea de Nebrija de hacer necesario el aprendizaje de la lengua materna debe situarse hacia marzo de 1492, en la misma época en que Colón habla en favor de su propio proyecto frente a la reina. Isabel rechaza primero a Colón ante la opinión de sus expertos —el navegante había calculado la circunferencia del globo de manera errónea—. Pero en lo que a la propuesta de Nebrija se refiere, la rechaza por otro motivo: por respeto real a la autonomía de las lenguas de sus súbditos. Ese respeto de la Corona por la autonomía jurídica de cada pueblo, del *fuero del pueblo*, 26 el juicio de los iguales, el pueblo y la soberana lo percibían como la libertad fundamental de los cristianos comprometidos con la reconquista de España. Nebrija alega contra ese prejuicio tradicional y típicamente ibérico de Isabel —la noción de que la Corona no puede invadir la variedad de las costumbres de los reinos— y evoca la imagen de una nueva y universal misión que sería la de una Corona *moderna*.

A fin de cuentas, Colón vence a la reina porque sus amigos franciscanos se lo 72

describen como un hombre conducido por Dios para servir a la misión mística de la soberana. Nebrija la captura de la misma manera. Enuncia que lo vernáculo debe remplazarse por un *artificio*27 con el fin de dar al poder monárquico una creciente y durable extensión, de cultivar las artes por decisión de la corte y de preservar el orden establecido de la amenaza que constituyen la impresión y la lectura de textos frívolos.

Concluye su súplica invocando la “gracia de Granada” —el destino de la reina que no es sólo conquistar sino también civilizar el mundo entero—.

Colón y Nebrija ofrecen sus servicios a un nuevo género de constructores de imperios. Sólo que Colón propone simplemente emplear las muy recientes carabelas al máximo de las distancias que pueden recorrer con el objeto de extender el poder real sobre aquello que devendrá la Nueva España. Nebrija, en cambio, es más fundamental: propone el uso de su gramática con el fin de extender el poder de la reina en una esfera totalmente nueva —el control del Estado sobre la forma de la subsistencia cotidiana de la gente—. Nebrija traza efectivamente las grandes líneas de una declaración de guerra contra la subsistencia, guerra que el nuevo Estado se prepara a llevar a cabo. Propone que la lengua materna se enseñe —inventa el primer estadio de la instrucción universal

—.

LA GUERRA CONTRA LA SUBSISTENCIA

Los historiadores han elegido la travesía del Atlántico de Colón como hito del paso de la Edad Media a los Tiempos Modernos, iniciativa cómoda para los sucesivos editores de manuales. Pero el mundo de Ptolomeo no se volvió el mundo de Mercator en un año, y el mundo de lo vernáculo no se convirtió de la noche a la mañana en la edad de la instrucción. La cosmogonía tradicional no se modificó a la luz de una experiencia que iba a ensancharse. A Colón lo siguió Cortés; a Copérnico, Kepler; a Nebrija, Comenius. La transformación de la visión del mundo que engendró nuestra dependencia en relación con los bienes y servicios tomó cinco siglos.

EL DESARROLLO DE UNA SOCIEDAD DE LA NECESIDAD NORMALIZADA

El número de movimientos que hace la aguja del péndulo depende del lenguaje de las cifras en el cuadrante. Para los chinos, el crecimiento de las plantas pasa por cinco etapas, y para los árabes el alba se aproxima en cinco escalones. Si yo quisiera describir la evolución del *homo œconomicus* de Mandeville a Marx o a Galbraith, consideraría las épocas desde otra perspectiva diferente a si quisiera delimitar los estadios del desarrollo de la

ideología del *homo educandus* de Nebrija a Comenius pasando por Radke, su maestro. De la misma forma, dentro de ese mismo paradigma, sucedería con los diferentes virajes que marcarían el declinar del saber adquirido sin maestros y el camino hacia la instrucción inevitablemente falseada que dispensan necesariamente las instituciones educativas.

Fue necesario un buen decenio para reconocer que Colón no sólo había descubierto 73

una nueva ruta, sino un nuevo hemisferio. Se necesitó mucho más tiempo para inventar el concepto de "Nuevo Mundo", ese continente al que le había negado la existencia.

Un siglo y medio separa dos reivindicaciones: la de Nebrija, que dice *deber*, para servir a la reina, enseñar a hablar a todos sus súbditos, y el de Jan Amos Comenius que dice poseer un método gracias al cual un ejército de enseñantes puede enseñar perfectamente a cualquiera cualquier cosa.

En la época de Comenius (1592-1670), al igual que en el Antiguo y el Nuevo Mundo, los grupos dirigentes estaban profundamente convencidos de la necesidad de un método de ese género. Eso lo ilustra un episodio de la historia de la universidad de Harvard.

Exactamente un siglo y medio después de la aparición de la gramática de Nebrija, John Winthrop Jr. vogaba hacia Europa en donde esperaba encontrar un teólogo y pedagogo que aceptara la presidencia de Harvard. Uno de los primeros a los que se lo propuso fue al checo Comenius, jefe y último obispo de la secta de los Hermanos Morabos. Winthrop lo encontró en Londres, en donde organizaba la Royal Society y aconsejaba al gobierno a propósito de las escuelas públicas. En *Magna Didactica, vel Ars omnibus omina ominino docendi*, Come-nius había definido brevemente los objetivos de su profesión.

La educación comienza en el seno de la madre y no termina sino con la muerte. Todo lo que vale la pena aprenderse vale la pena que se enseñe mediante un método específicamente adaptado al sujeto. El mundo predilecto es el que está organizado de tal suerte que funciona como una escuela para todos. Los individuos sólo pueden acceder a la plenitud de su

humanidad si el saber resulta de la enseñanza. Los que aprenden sin que se les enseñe se aproximan más al animal que al hombre. Es necesario organizar el sistema escolar de tal suerte que todos, viejos o jóvenes, ricos o pobres, nobles o villanos, aprendan realmente, y no de manera simbólica u ostentatoria.

Ésas son las ideas que había formulado y publicado el presidente potencial de Harvard. Pero nunca atravesó el Atlántico. Cuando Winthrop lo encontró ya había aceptado la invitación del gobierno de Suecia para organizar allí un sistema escolar nacional para la reina Cristina. Contrariamente a Nebrija, nunca tuvo que hacer valer la necesidad de sus servicios —siempre fueron muy solicitados—. El dominio de lo vernáculo, que Isabel consideraba intocable, se volvió un coto de caza para los *letrados*[28]

españoles en busca de un puesto, los jesuitas y los pastores de Massachusetts. La lengua materna inculcada según reglas abstractas por profesionales llegaba a suplantar parcialmente lo vernáculo. Ese progresivo remplazo de lo vernáculo por su costosa falsificación preludia el advenimiento de la sociedad del producto normalizado en la que vivimos hoy en día.

74

75

1 Juego intraducible de palabras. *Rossignol* significa, a la vez, ruiseñor y mercancía invendible, en alusión a la realidad vernácula del trabajo de subsistencia y a las lenguas vernáculas, contrario a la mercancía industrial y al habla de las sociedades industriales. [T.]

2 En español en el original. [T.]

3 En español en el original. [T.]

4 En español en el original. [T.]

5 En español en el original. [T.]

6 En español en el original. [T.]

7 En español en el original [T.]

8 En español en el original [T.]

9 En español en el original [T.]

10 En español en el original. [T.]

11 En español en el original. [T.]

12 En español en el original. [T.]

13 En español en el original. [T.]

14 En español en el original. [T.]

15 En español en el original. [T.]

16 En español en el original. [T.]

17 En español en el original. [T.]

18 En español en el original. [T.]

19 En español en el original. [T.]

20 En español en el original. [T.]

21 En español en el original. [T.]

22 En español en el original. [T.]

24 En español en el original. [T.].

25 En español en el original. [T.].

26 En español en el original. [T.].

27 En español en el original. [T.].

28 En español en el original. [T.].

III. LA REPRESIÓN DEL DOMINIO VERNÁCULO

EL OCASO DE LOS VALORES VERNÁCULOS

El término “vernáculo” viene de una raíz indogermánica que implica la idea de “arraigo”, de “morada”. En latín, *vernaculum* designaba todo lo que era noble, tejido, cultivado, confeccionado en casa, en oposición a lo que se procuraba por intercambio. El hijo de tu esclava o el de tu esposa, la cría de tu asna, eran seres vernáculos en el mismo sentido de lo que daban tus campos y tus ámbitos de comunidad. Si ese hecho hubiera llamado la atención de Karl Polanyi, habría empleado el término en el sentido admitido por los romanos de la Antigüedad: subsistencia nacida de estructuras de reciprocidad inscritas en cada aspecto de la existencia, distintas de las subsistencias que provenían del intercambio monetario o de la distribución vertical.

El término “vernáculo” se empleó en ese sentido general desde la época preclásica hasta las formulaciones técnicas del código teodosiano. Varrón recurrió a ese término para introducir la misma distinción a propósito de la lengua. El *habla vernácula*, para él, está hecha de palabras y giros cultivados en el dominio propio del que se expresa, en oposición a lo que se cultiva y se trae de otra parte. Y como la autoridad de Varrón fue por mucho tiempo reconocida, su definición se conservó. Bibliotecario de César y también de Augusto, Varrón fue el primer romano en intentar un estudio crítico y exhaustivo de la lengua latina. Su *Lingua latina* fue durante siglos la obra fundamental de referencia. Quintiliano admiraba en él al más sabio de todos los romanos, al retórico nacido en España que formaba a los futuros senadores romanos y al que siempre se presentó a quienes serían enseñantes como uno de los fundadores de su profesión. Pero ni Varrón ni Quintiliano pueden compararse con Nebrija. Ambos se dedicaron a perfeccionar el habla de los senadores y de los escribientes, el habla del foro; por su parte, Nebrija se preocupaba de la lengua del hombre común

que podía leer y escuchar lecturas. Nebrija simplemente se proponía sustituir lo vernáculo por una lengua materna.

El término “vernáculo” entró en el inglés y en el francés en el sentido restringido que Varrón le otorgaba. Pero me gustaría reanimarlo en el presente. Necesitamos una palabra simple, directa, para designar las actividades de la gente cuando no está motivada por ideas de intercambio, una palabra que califique las acciones autónomas, fuera del mercado, por medio de las cuales la gente satisface sus necesidades diarias —acciones que escapan por su misma naturaleza al control burocrático, satisfaciendo necesidades que, por ese mismo proceso, obtienen su forma específica—. “Vernáculo” me parece una buena y vieja palabra que se adecua a ese objeto y que es susceptible de que muchos contemporáneos la admitan. Hay palabras técnicas que designan la satisfacción de necesidades que los economistas no tienen ni la costumbre ni la capacidad de medir —

producciones sociales por oposición a producción económica, creaciones de valor de uso por oposición a creación de mercancías, economía doméstica por oposición a economía de mercado—. Pero son términos especializados, teñidos de prejuicios ideológicos y, 77

cada uno, a su manera, inadecuados. De igual forma, cada pareja de términos opuestos crea la misma confusión al asimilar las empresas vernáculas a las actividades no retribuidas que están oficializadas y estandarizadas. Es ese género de confusión el que quiero disipar. Necesitamos un adjetivo simple para calificar esos actos de competencia, de apetencia o de solicitud que queremos proteger de las evaluaciones cifradas o de las manipulaciones de la Escuela de Chicago y de los comisarios socialistas. Dicho término debe ser lo suficientemente amplio para designar de manera adecuada la preparación de alimentos y la formación del lenguaje, el alumbramiento y la diversión, sin evocar, por ello, una actividad privada similar a los trabajos domésticos de la mujer moderna, a un *hobby* o a una gestión primitiva e irracional. No disponemos de tal adjetivo. Pero

“vernáculo” puede convenir. Al hablar de la lengua vernácula y de la posibilidad de su recuperación, trato de que se tome conciencia y se discuta la presencia de una manera de existir, de actuar, de fabricar que, en una

deseable sociedad futura, podría extenderse de nuevo a todos los aspectos de la vida.

La *lengua materna*, desde que inicialmente se empleó el término, nunca ha significado lo vernáculo, sino su contrario. Fueron los monjes católicos quienes primero lo emplearon para designar una lengua particular de la que, en lugar del latín, se servían cuando hablaban en el púlpito. Hasta entonces la palabra no existía en ninguna cultura indogermánica. Entró en el sánscrito en el siglo XVIII como traducción del inglés. Hasta donde he podido indagar no existen raíces de ella en otras grandes familias de lenguas que actualmente se hablan. Entre los pueblos clásicos, los únicos en considerar su patria como una especie de madre fueron los cretenses. Según Bachofen, subsistían en esa cultura reminiscencias de un antiguo orden matriarcal. Pero incluso en Creta, el equivalente de una lengua "materna" no existía. Para encontrar el origen de la asociación que condujo al término de *lengua materna* es necesario considerar lo que se produjo en la corte de Carlo-magno, luego lo que a continuación se produjo en la abadía lorena de Gorze.

LA PRIMERA NECESIDAD UNIVERSAL DE UN SERVICIO PROFESIONAL

La idea de que los humanos tienen, desde que nacen, necesidad del servicio institucional de agentes profesionales para alcanzar esa humanidad que es el destino de todo hombre se remonta a la época carolingia. En esa época se descubrió que ciertas necesidades fundamentales, universales para el género humano, que reclaman ser uniformemente satisfechas no podían satisfacerse de manera vernácula. Este descubrimiento se vincula con la reforma de la Iglesia que sobrevino en el siglo VIII. El monje escocés Alcuin, que llegó a ser el filósofo de la corte de Carlomagno, después de haber sido canciller en la universidad de York, desempeñó un papel preponderante en esa reforma. Hasta entonces, la Iglesia concedía al primer jefe sus ministros como sacerdotes, es decir, como hombres elegidos e investidos de poderes particulares para responder a las necesidades comunitarias y litúrgicas de la población. Predicaban durante las fiestas rituales y presidían las solemnidades. Ejercían una función pública a la manera de aquellos a quien

el Estado confiaba la administración de la justicia o, en la época romana, de los ediles.

Ver en esa especie de magistrados “profesionales de los servicios” sería una proyección anacrónica de nuestras categorías contemporáneas.

Pero a partir del siglo VIII, el sacerdote clásico, nacido de los modelos romanos y helenísticos, comenzó a metamorfosearse en el precursor del profesional de los servicios: el enseñante, el trabajador social, el educador. Los eclesiásticos se pusieron a atender las necesidades personales de sus parroquianos dotándose de una teología sacramental y pastoral que fundó y definió esas necesidades como regularmente dependientes de su ministerio. Este asistencialismo institucionalmente definido hacia el individuo, la familia, la comunidad pueblerina adquirió una preeminencia sin precedentes. La fórmula “Santa Madre Iglesia” dejó casi totalmente de significar la asamblea material de los fieles cuyo amor, movido por el Espíritu Santo, engendra un renacimiento en el acto mismo de congregarse. Desde ese momento, el término “madre” designó una realidad mística invisible que ya sólo procuraba los servicios absolutamente necesarios para la salvación.

El acceso a las buenas gracias de esta madre, de la que depende la salvación universalmente necesaria, está completamente controlado por una jerarquía de hombres ordenados. Esta mitología sexuada de jerarquías masculinas que cuidan el acceso a la fuente institucional de la vida no tiene precedente. Desde el siglo IX al siglo XI se formó la idea de que ciertas necesidades, comunes a todos los humanos, sólo pueden satisfacerse por mediación de agentes profesionales. Así, la definición de las necesidades en términos de aportaciones exteriores profesionalmente definidas en el sector de los servicios precede en 1000 años a la creación industrial de productos básicos universalmente indispensables.

Hace 35 años, Lewis Mumford intentó destacar ese hecho. Según él, la reforma monástica del siglo IX creó ciertos postulados sobre los cuales se funda el sistema industrial, pero entonces yo no podía adherirme a lo que me parecía más una intuición que una prueba. No obstante, a partir de entonces encontré un montón de argumentos convergentes —que Mumford parecía no sospechar— que testimoniaban que las ideologías de la era

industrial hunden sus raíces en el primer renacimiento carolingio. La idea de que no hay salvación sin *servicios individuales* proporcionados por profesionales en nombre de una Madre Iglesia institucional es una de esas fases que hasta ahora han pasado inadvertidas y sin las cuales nuestra época sería impensable. Ciertamente fueron necesarios cinco siglos de teología medieval para perfeccionar ese concepto. Sólo hasta el fin de la Edad Media la Iglesia creó plenamente su imagen *pastoral*. Y no fue sino hasta el Concilio de Trento (1545) que esta imagen de madre, de la que las jerarquías clericales sacan la leche, se definió oficialmente como la imagen de la Ig lesia. Y en la Constitución de la sesión conciliar llamada Vaticano II (1964), la Iglesia católica, que en el pasado había constituido, por la evolución de los organismos de servicios seculares, el modelo por excelencia, se alineó explícitamente con la imagen de sus imitaciones seculares.

EL CONTROL DE LOS PROFESIONALES SOBRE LA NATURALEZA DE LOS SERVICIOS QUE

RESPONDEN A “NECESIDADES”

79

El punto importante aquí es la noción de que el clero pudo definir sus servicios como necesidades de la naturaleza humana y hacer de ese género de servicios, que sólo él puede proporcionar, una necesidad a la que no es posible renunciar sin comprometer su vida eterna. En esa capacidad de una élite no hereditaria debemos ver el fundamento sin el que el Estado contemporáneo de servicios y asistencia sería inconcebible. Es curioso que se hayan podido también estudiar los conceptos religiosos que distinguen fundamentalmente la edad industrial de todas las otras épocas. La decadencia de la concepción vernácula de la vida cristiana en beneficio de una estructuración alrededor de un asistencialismo pastoral es un proceso complejo y prolongado que constituye el terreno de un conjunto de mutaciones paralelas en el lenguaje y el desarrollo de las instituciones de Occidente.

EL ORIGEN DE LA “LENGUA MATERNA”

En los inicios de la formación de Europa, como noción y realidad política, entre la época merovingia y la alta Edad Media, lo que la gente hablaba no era materia de discusión. Se le llamaba “romance” en Galia y “teodisco” (popular) del otro lado del Rin. Sólo más tarde, la *lingua vulgaris* se volvió el común denominador que distinguía el habla popular del latín administrativo o doctrinal. Desde la época romana, la primera lengua del individuo fue la *patrius sermo*, la lengua del jefe de la casa. Cada *sermo* o habla se consideraba una lengua en sí. Ni en la Grecia antigua ni en el Medievo se hacía la distinción, practicada en la época moderna, entre dialectos mutuamente comprensibles y lenguas diferentes. Lo mismo sucede en nuestros días en los pueblos de la India. Las comunidades monolingües, tal y como las conocemos hoy en día, constituyen, como en el pasado, excepciones. Desde los Balcanes hasta las fronteras occidentales de Indochina, es raro encontrar un pueblo en el que la gente no pueda entenderse en dos o tres lenguas.

Se tiene como hecho adquirido que cada individuo tiene su *patrius sermo*, de la misma forma que la mayoría de los individuos hablan muchas lenguas “vulgares” que se poseen de manera vernácula, no enseñada. Así, las lenguas vernáculas, en oposición a la lengua culta, especializada —el latín para la Iglesia, el franco para la corte—, eran tan evidentes en su variedad como el gusto por los vinos y los platillos locales, las formas de las casas y las herramientas agrícolas hasta el siglo XI. En ese momento apareció súbitamente el término *lengua materna*. Figura en algunos sermones de los monjes de la abadía de Gorze. Ese proceso de transformación del habla vernácula en una materia de discusión moral sólo pudo haber florecido allí.

Gorze era una abadía madre de Lorena, no lejos de Verdún. El monasterio lo habían fundado los benedictinos en el siglo VIII, alrededor de la osamenta que se consideraba de San Gorgon. A lo largo del siglo IX, periodo de deterioro de la disciplina eclesiástica, Gorze también conoció una marcada decadencia. Pero sólo tres generaciones después de esos escandalosos desórdenes, Gorze se volvió el centro de la reforma monástica en las regiones germánicas del imperio. Su reactivación de la vida cisterciense igualó a la reforma de Cluny. En un siglo Gorz fundó 160 abadías hijas en todo el noreste de 80

Europa central.

Parece seguro que Gorze se encontraba entonces en el centro de la difusión de una nueva tecnología que debía revelarse capital para la ulterior expansión imperial de las potencias europeas: la transformación del caballo en animal de tiro por excelencia. Cuatro invenciones asiáticas —la herradura, la silla cinchada y el estribo, el freno y el arreo (que permite llevar el peso de la tracción en los hombros)— permitieron importantes y grandes cambios. Un caballo podía remplazar a seis bueyes. Proporcionando el mismo poder de tracción y una cadencia más rápida le bastaba para su alimentación la misma extensión de hierba que necesitaban dos bueyes. En razón de su rapidez, el caballo permitía el cultivo de más vastas extensiones en las tierras húmedas del norte, a pesar de la brevedad de los veranos. De igual manera, una mayor rotación de los cultivos se volvía posible. Pero lo más importante es que en adelante el campesino podía cultivar campos dos veces más alejados de su casa. De ello resultaba una nueva organización de la vida. Anteriormente, la gente vivía en caseríos; a partir de entonces podía formar pueblos tan grandes como para sostener una iglesia y, más tarde, una escuela. Por conducto de decenas de abadías, el saber y la disciplina monásticas, junto con la restructuración de los establecimientos humanos, se extendieron en toda esa parte de Europa.

Gorze estaba situada cerca de la línea divisoria de los tipos vernáculos franco y romano —los monjes de Cluny se vieron cruzar esa línea—. Frente a esta invasión, los monjes de Gorze hicieron de la lengua, de la lengua vernácula, un medio de defensa de su zona de influencia. Se pusieron a predicar en franco, evocando específicamente el valor de esa lengua. Hicieron del púlpito un foro para subrayar su importancia, quizá, incluso, para enseñarla. Según lo poco que sabemos de ellos, invocaban al menos dos argumentos. El primero era que el franco era la lengua que hablaban las mujeres, incluso en las regiones donde los hombres comenzaban ya a usar el vernáculo romano. El segundo, que esa misma lengua era la que desde entonces empleaba la Madre Iglesia.

Se puede comprender a qué grado la religiosidad del siglo XII investía a la maternidad de significaciones sagradas contemplando las estatuas de la virgen de aquella época o leyendo las secuencias litúrgicas, que eran la

poesía de ese tiempo. Desde que se empleó por vez primera, el término de lengua materna hizo de la lengua un instrumento al servicio de una causa institucional. La palabra se tradujo del latín al franco. Luego, como término latino raro, se incubó durante muchos siglos, y en los decenios que antecedieron a Lutero el término “lengua materna” adquirió, de manera súbita y dramática, un sentido fuerte. Llegó a significar la lengua creada por Lutero para traducir la Biblia hebraica, la lengua que enseñan los maestros de escuela para leer ese libro y, por último, la lengua que justificaba la existencia de los Estados nacionales.

LA EDAD DE LAS NECESIDADES DEFINIDAS POR LA MERCANCÍA

Hoy en día, la “lengua materna” significa al menos dos cosas: la primera lengua que el niño aprende, y la lengua que el Estado decidió que debía ser la primera lengua del ciudadano. Así, la “lengua materna” puede significar la primera lengua que se asimila 81

fortuitamente, un habla por lo general muy diferente de la que enseñan los educadores y los padres que estiman que deben actuar como educadores. Vemos, por lo tanto, que a la gente se le considera una criatura que tiene necesidad de que se le enseñe a hablar correctamente para “comunicarse” en el mundo moderno, de la misma forma que tiene necesidad de que se le transporte en coches motorizados a fin de que se desplace en los paisajes modernos porque sus piernas ya no convienen para ello. La dependencia en relación con la lengua materna que se enseña se puede tomar como el paradigma de todas las otras dependencias típicas de los humanos en esta edad de las necesidades definidas por la mercancía. La ideología de esta dependencia la formuló Nebrija. La ideología según la cual la movilidad de los hombres no depende de sus piernas ni de la apertura de sus fronteras, sino del abastecimiento de “transportes”, tiene poco más de un siglo. Hace mucho que la enseñanza de la lengua creó empleos; sólo hacia el siglo XVIII el macadán y la suspensión de las cajas de los carruajes hicieron una vasta empresa de transporte de viajeros.

EL COSTO DE LA LENGUA MATERNA QUE SE ENSEÑA

Al volverse un empleo, la enseñanza de la lengua materna cuesta cara. Hoy en día las palabras son una de las dos más grandes categorías de valores mercantiles que entran en el producto nacional bruto (PNB). El dinero decide lo que se dirá, quién lo dirá, el momento en que se dirá y el género de personas a las que se dirigirán los mensajes. Entre más onerosa es la palabra pronunciada, más vigoroso es el eco que se espera. En las escuelas se enseña a hablar como conviene. Se gasta dinero para hacer hablar a los pobres a la manera de los ricos, a los enfermos a la manera de los sanos, a las minorías a la manera de las mayorías. Pagamos por mejorar, corregir, poner al gusto del momento el lenguaje de los niños y de sus profesores. Consagramos todavía más dinero a la enseñanza universitaria de las jergas profesionales; y todavía más en darles a los preparatorianos una embarrada de esas jergas; pero justamente una embarrada, a fin de que se sientan tributarios del psicólogo, del farmacéutico, del bibliotecario que poseen, cada uno de ellos, un género especial de lengua. Vamos más lejos: dejamos al lenguaje normalizado degradar la expresión étnica, popular o provincial y, luego, dependemos del dinero para enseñar falsificaciones de ellas so pretexto de temas de estudio universitario.

Ignoro la suma exacta que gastan los Estados Unidos para fabricar palabras. Pero apostaría a que dentro de poco alguien proporcionará estadísticas de ello. Hace 10 años la cuantificación energética era casi impensable. Hoy es práctica común; es fácil informarse del número de “unidades energéticas” que han entrado en el cultivo, la cosecha, el acondicionamiento y la venta de una caloría de pan. La diferencia entre el pan hecho en casa en un pueblo de Grecia y el que los norteamericanos compran en el supermercado es enorme: en el último, cada caloría cuesta alrededor de 40 veces más unidades energéticas. En la ciudad, los desplazamientos en bicicleta permiten ir cuatro veces más rápido que a pie con la cuarta parte de energía que se gasta al caminar, mientras que por el mismo recorrido, los automóviles consumen 150 veces más calorías 82

por kilómetro-pasajero. Este género de información ya existía hace 10 años, pero nadie se preocupaba de ello. Hoy se toma en cuenta y pronto conducirá a un cambio de óptica público en relación con la necesidad de los carburantes. Sería interesante saber a qué se parece una cuantificación del lenguaje, pues el análisis lingüístico de la lengua contemporánea está

incompleto para cada grupo de locutores mientras se ignore el monto que se gasta para formar el habla del ciudadano medio. De igual manera que las cuantificaciones energéticas sociales sólo son aproximativas, pero nos permiten conocer los órdenes de magnitud y calcular valores relativos, la cuantificación de la lengua sólo nos enseñaría sobre el predominio relativo de la lengua normalizada que se enseña en una población; pero eso bastaría a mi propósito.

DESTRUCCIÓN DE CLASE DEL HABLA VERNÁCULA

Sin embargo, saber simplemente el gasto *per capita* que produce la uniformización de la lengua para cada grupo, no nos enseñaría todavía mucho. Ciertamente aprenderíamos que toda palabra pagada dirigida a los ricos cuesta, *per capita*, mucho más que las palabras dirigidas a los pobres. Esto se debe a que los *watts* son más democráticos que las palabras. Pero el lenguaje que se enseña se presenta en una vasta gama de modalidades. Así, por ejemplo, los oídos de los pobres están mucho más agredidos que los de los ricos, que tienen los medios para pagarse estudios y, sobre todo, lo que es mucho más precioso, para encerrarse en su vernáculo superior comprando el silencio.

Hoy el educador, el político, el merolico, llegan con un altavoz a Oaxaca, a Travancor o a una comunidad China e inmediatamente los pobres se ven despojados de ese lujo indispensable que es el silencio en el que florece la lengua vernácula.

LA “PRODUCCIÓN” DE LA LENGUA MATERNA

No obstante, aun sin poseer una evaluación en cifras del silencio, incluso en ausencia de datos económicos del lenguaje a los cuales referirme, puedo hacer esa estimación: las sumas gastadas para hacer funcionar todos los motores de una nación no son nada al lado de las sumas que afectan la prostitución de la palabra en boca de quienes se les paga para hablar. En las naciones ricas, el lenguaje se ha vuelto increíblemente tentacular en lo que absorbe de enormes inversiones. Siempre fue señal de alta civilización cultivar con grandes sumas la lengua del mandarín, del autor, del actor, del mago. Pero ahí se trataba de enseñar códigos particulares a una élite. De igual forma, en las sociedades tradicionales el costo de la enseñanza de

lenguas secretas a algunos es incomparablemente más bajo que la capitalización del lenguaje en las sociedades industriales.

En nuestros días, en los países pobres las personas continúan hablando entre ellas sin poseer una lengua capitalizada, aunque esos países posean una élite reducida que se las arregla muy bien para consagrar una buena porción de su ingreso nacional en su lengua de prestigio. Y yo planteo esta pregunta: ¿qué diferencia hay entre el lenguaje diario de 83

grupos cuya lengua recibió —o debería decir ¿absorbió?, ¿resistió?, ¿sobrevivió?,

¿aprovechó?, ¿sufrió?— enormes inversiones y el habla de aquellos cuya lengua ha permanecido fuera del mercado? Comparando esos dos universos lingüísticos, centraré mi curiosidad en una sola pregunta que nació en ese contexto: ¿la estructura y la función de la lengua cambian con el volumen de las inversiones? ¿Dichas modificaciones son tales que todos los lenguajes que absorben fondos muestran cambios en la misma dirección? En esta exploración preliminar del tema, no estoy en posibilidad de demostrar que esto sea así. Pero creo que mi argumentación vuelve las dos proposiciones altamente probables y muestra la validez de una exploración estructural de la economía de la lengua.

El lenguaje diario que se enseña no tiene precedente en las culturas preindustriales.

La dependencia actual en relación con profesores retribuidos y con nuevos modelos para la adquisición del habla ordinaria es una característica única de la economía industrial, en el mismo sentido que la dependencia en relación con los combustibles fósiles. Si la necesidad de enseñar la lengua materna se descubrió hará cuatro siglos, sólo en nuestra generación la lengua y la energía se trataron como dos necesidades universales que deben satisfacerse mediante una producción y una distribución planificada y programada. Puede decirse con razón que, contrariamente a lo vernáculo, la lengua capitalizada es el resultado de la *producción*.

EL SABER VERNÁCULO COMO ACTIVIDAD DE SUBSISTENCIA

Las culturas tradicionales debían su subsistencia al sol, que capta principalmente la agricultura. El azadón, la zanja de desagüe, el yugo, eran los instrumentos principales de la domesticación del sol. Las grandes velas o las norias se conocían, pero eran raras. Las culturas que vivían del sol subsistían fundamentalmente sobre valores vernáculos. En esas sociedades, las herramientas constituían esencialmente una prolongación de los brazos, los dedos, las piernas. La necesidad de una producción de energía en fábricas centralizadas y encaminadas a clientes lejanos no existía. De igual manera, en esas culturas esencialmente vitalizadas por el sol, tampoco existía la necesidad de una producción de la lengua. Cada uno obtenía la suya de su entorno cultural, la aprendía frecuentando a otros que podía tocar y sentir, amar u odiar. La adquisición de lo vernáculo se hacía como el reparto de cosas y servicios, es decir, a través de múltiples formas de reciprocidad y no por intervención de un profesor o de un profesional que tenían ese cargo. De la misma forma en que el combustible no era objeto de abastecimiento, lo vernáculo no era objeto de enseñanza. Las lenguas que se enseñan existían allí, pero eran raras como las velas o los molinos. Sabemos que en la mayoría de las culturas el habla resultaba de la conversación de la vida cotidiana, de la escucha de disputas y de canciones de cuna, del chismorreo, de los cuentos, de los sueños. Todavía hoy en día, en los países pobres la mayor parte de la población adquiere el manejo de su lengua sin profesores remunerados y sin que se les enseñe el habla de la manera que sea.

Aprende a hablar de una forma que no tiene ninguna relación con ese insípido mascullar 84

forzado y engreído que me choca siempre que llego a una universidad norteamericana después de una larga estancia en América del Sur o en el sureste asiático. Me aflijo frente a esos estudiantes que ya no tienen oído a causa de su educación; perdieron la facultad de percibir la diferencia entre la expresión momificada de la lengua estándar de la televisión y el habla viva de los que se expresan sin que se les haya enseñado. ¿Por qué debería esperar algo distinto de gente que ha sido amamantada no por el pecho sino por el biberón —de leche condensada, si nacieron en familias pobres, y de un brebaje preparado bajo la supervisión de Ralph Nader, si proceden de una familia instruida?—.

Para quienes se les ha formado para elegir entre diversas leches condicionadas, la de la madre es sólo una opción entre otras. De la misma forma, para aquellos a los que se les ha *enseñado* a escuchar y a hablar, lo vernáculo adquirido sin maestro sólo es un modelo entre muchos otros y un estadio menor de desarrollo.

LA LENGUA MATERNA COMO MERCANCÍA

Esto, sin embargo, es una concepción falsa. En comparación con la lengua que deliberadamente se enseña, el lenguaje que escapa a una enseñanza razonada constituye un fenómeno social de un género diferente. Ahí en donde la lengua que se adquiere sin maestro es la marca predominante de un mundo compartido, el grupo siente que posee un dominio que ningún lenguaje procurado puede dar. Lo siente claramente en su dominio del lenguaje, de su adquisición. Todavía hoy en día los pobres de todas las naciones no industriales del mundo son políglotas. Mi amigo, orfebre de Tombuctú, se expresa en su casa en songahi, escucha su radio en la que se habla bambara, dice piadosamente y con una comprensión pasable sus cinco plegarias diarias en árabe, hace sus negocios en el souk en dos sabires, conversa en un francés aceptable que adquirió en el ejército —y ninguna de esas lenguas se le enseñó según las reglas—. No decidió aprenderlas; cada una es un estilo en el que recuerda un conjunto particular de experiencias que se insertan en el marco de ese lenguaje. Las comunidades en donde predomina el monolingüismo son raras, excepto en tres géneros de sociedad: las comunidades tribales que no han salido del último estadio del neolítico, las comunidades que por mucho tiempo han sufrido formas excepcionales de discriminación, y los ciudadanos de los Estados nacionales que desde hace muchas generaciones se benefician de la escolarización obligatoria. Un pensamiento típico de la burguesía es creer que la mayoría de las poblaciones son monolingües como ella. La admiración por el políglota vernáculo denota infaliblemente al “advenedizo”.

Aunque a lo largo de la historia la lengua que no se enseña es la que se ha usado, existen siempre otros géneros de lenguaje. Así como en las culturas tradicionales los molinos de viento y los canales captaban cierta energía, y quienes poseían un gran barco o se habían asegurado una situación propicia

en el río podían utilizar su herramienta en el traslado de energía para su provecho, también hubo gente que empleaba un lenguaje aprendido a fin de asegurarse un privilegio. Pero este género de códigos suplementarios era raro, particular y sólo servía para fines limitados. Hasta Nebrija, la lengua de todos 85

los días fue lo vernáculo, únicamente ello. Eso vernáculo, ya se tratara del habla de todos los días, de un idioma vehicular, de la lengua de la plegaria, de la jerga del oficio, del lenguaje de la contabilidad, de la montería, se aprendía subsidiariamente en la corriente de una vida cotidiana cargada de sentido. Por supuesto que el latín o el sánscrito se enseñaban clásicamente al sacerdote, y lenguas de corte como el franco, el persa o el turco se enseñaban al futuro escriba. A los neófitos se les iniciaba en la lengua de la astronomía, de la alquimia o, más tardíamente, en el de la francmasonería. El conocimiento de lenguas que se enseñaban oficialmente elevaba de manera manifiesta a un hombre por encima de los otros, un poco como la silla elevaba al hombre libre por encima del siervo, o el puente al comandante por encima de la tripulación. Pero aun cuando el acceso a una lengua de élite estaba abierto a la iniciación oficial no significaba necesariamente que la lengua se enseñara. Con mucha frecuencia el proceso de la iniciación oficial no le daba al iniciado una competencia lingüística nueva; simplemente desde ese momento lo exentaba de un tabú que prohibía a los otros emplear ciertas palabras o tomar la palabra en algunas ocasiones. La iniciación de los hombres en el leguaje de la caza o de la sexualidad es probablemente el ejemplo más extendido de una destabuización ritualmente selectiva del lenguaje.

Pero en las sociedades tradicionales, el lenguaje enseñado, ya fuera a grande o a pequeña escala, tenía muy poca incidencia en lo vernáculo. Que en cualquier época haya existido cierta enseñanza lingüística, y que los predicadores y los comediantes hayan extendido ciertas formas de expresarse en nada debilita lo que quiero hacer valer: fuera de esas sociedades que hoy en día llamamos europeas modernas, nunca se intentó imponer a toda una población un leguaje cotidiano que estuviera sometido al control de profesores retribuidos o de anunciantes. Hasta fechas recientes, en ninguna parte el lenguaje usual era un producto intencionalmente concebido; en ningún sitio se pagaba y se proporcionaba

como una mercancía. Si los historiadores que tratan de los orígenes de los Estados nacionales señalan siempre que una lengua nacional se impuso en ellos, los economistas desconocen por lo general el hecho de que esa lengua materna enseñada es la más antigua de las mercancías específicamente modernas, el modelo de todas las

"necesidades fundamentales" futuras.

FALSIFICACIÓN DE LO VERNÁCULO

Antes de oponer el habla usual que se enseña y el habla vernácula, el lenguaje oneroso y el habla vernácula que se adquiere gratuitamente, necesito clarificar todavía una distinción. Entre la lengua materna que se enseña y lo vernáculo trazo una demarcación distinta de la de los lingüistas cuando distinguen el lenguaje superior de una élite del dialecto hablado en las clases bajas, distinta de la frontera que separa las lenguas regionales y suprarregionales, distinta de la división entre "código restringido" y "código normado", distinta de la línea entre el lenguaje del letrado y el del iletrado. Por más restringido que pueda estar por límites geográficos, por más distintivo que sea de un nivel social, por más particular que sea a un sexo o a una casta, el lenguaje puede ser 86

vernáculo (en el sentido en que empleo ese término) o enseñado. La lengua de la élite, el saber, la segunda lengua, el idioma local no son nuevos. Pero cada uno puede normativamente enseñarse y la falsificación enseñada de lo vernáculo se presenta como una mercancía y es algo enteramente nuevo.

Ahí donde el contraste entre estas dos formas complementarias es la más marcada y la más importante, es en el lenguaje usual que se enseña, es decir, que se enseña bajo una forma normativa. Pero aquí también hay que evitar una confusión. No porque una lengua sobresalga forzosamente la rige una gramática o se enseña. En toda la historia un dialecto mutuamente comprensible tendió a predominar en una región dada. A ese género de dialecto principal se le admitía frecuentemente como la forma que hacía la autoridad.

De hecho, se escribía con más frecuencia que los otros dialectos, pero de eso no se seguía que se enseñara. Su difusión se operaba por un proceso

mucho más sutil y complejo. Así, por ejemplo, el inglés de Midlands surgió lentamente como segundo estilo común gracias al cual los que poseían cualquier dialecto inglés pudieran también hablar una misma lengua. De manera muy repentina, la lengua de las hordas mogoles (el urdu) tomó forma en la India septentrional. En dos generaciones se volvió la lengua del Indostán, la lengua vehicular en una vasta región y el instrumento de una exquisita poesía escrita en caracteres árabes o sánscritos. No solamente esta lengua no se enseñó durante generaciones, sino que los poetas que querían perfeccionar su arte se abstenían abiertamente de estudiar el hindi-urdu; exploraban las fuentes persas, árabes o sánscritas que originalmente habían contribuido a su formación. En Indonesia, en media generación de resistencia a los japoneses y a los holandeses, los eslóganes y anuncios que llamaban a la unión y al combate, y las radios clandestinas de la lucha de liberación, propagaron el malayo de manera mucho más eficaz que el programa ulterior de las agencias gubernamentales que se erigieron después de la independencia.

LA INNOVACIÓN TÉCNICA Y LO VERNÁCULO

Es innegable que la escritura siempre ha afirmado la posición predominante del lenguaje uniformizado de la élite. La imprenta reforzó enormemente el poder colonizador de ese lenguaje. Pero decir que la invención de la imprenta fue la causa de que el lenguaje de la élite suplantara la variedad vernácula procede de una singular falta de imaginación, como si se dijera que después de la bomba atómica únicamente las superpotencias serán soberanas. El monopolio histórico que se han arrogado las burocracias pedagógicas sobre la imprenta no prueba que las técnicas de impresión no pudieran emplearse para dar nueva vitalidad a las miles de formas vernáculas. Justamente fue el hecho de que la imprenta pudiera aumentar el alcance y el poder de las lecturas vernáculas desarregladas lo que más inquietaba a Nebrija y justificaba su argumento *contra* lo vernáculo. Que desde el inicio del siglo XVI (pero no durante los primeros 40 años de su existencia) la imprenta haya servido primordialmente para imponer formas de expresión usuales uniformizadas no significa que la lengua impresa debiera siempre revestir la forma de la enseñanza. El estatus comercial de la lengua materna que se enseña, que se llama lengua 87

nacional, expresión literaria o lenguaje de la televisión, reposa ampliamente en axiomas admitidos sin examen, entre los cuales están algunos ya citados: que la imprenta implica una formulación normalizada; que los libros escritos en la lengua que sobresale no los pueden leer fácilmente quienes no han recibido la enseñanza de esa lengua; que la lectura es, por naturaleza, una actividad silenciosa que debería conducirse de manera privada; que el hecho de ejercer la capacidad universal de leer algunas frases y copiarlas por escrito aumenta el acceso de una población al contenido de las bibliotecas. Éste es, entre muchos otros, el género de argumentos que concurren para reforzar la posición de los docentes, la venta de rotativas, la clasificación de la gente en una escala de valores en función de su código lingüístico y, hasta ahora, el argumento del producto nacional bruto.

EL MONOPOLIO RADICAL SOBRE LA LENGUA MATERNA QUE SE ENSEÑA

Lo vernáculo se propaga por su empleo práctico; se aprende de gente que piensa lo que dice y dice lo que piensa a su interlocutor en el contexto de la vida diaria. No sucede así con el lenguaje que se enseña. En este último caso, aquel del que aprendo no es alguien que me interesa o a quien no quiero, sino un orador profesional. En el lenguaje usual que se enseña, el modelo es alguien que no expresa su pensamiento, sino que recita lo que otros han puntualizado. En este sentido, un vendedor ambulante que hace su perorata en la lengua ritual no es un orador profesional, mientras que el heraldo real o el cómico de la televisión son prototipos. La lengua usual que se enseña es la del anunciante que sigue el texto de un redactor a quien un publicista transmitió lo que un consejo de administración decidió que era necesario decir. El habla usual que se enseña es la impersonal y muerta retórica de la gente pagada para hablar con férrea convicción de textos que otros han compuesto y a quienes se les paga también para *concebir* esos textos. Quienes hablan un lenguaje que se enseña actúan de la misma forma que el locutor, que el cómico que dice chistes escritos para él, que el instructor que sigue el manual del docente para explicar un libro de clase, que el cantante que canta rimas fáciles, que el presidente cuyos discursos los escriben sus colaboradores. Es un lenguaje que explícitamente miente cuando lo empleo para decir algo de viva voz; está destinado al espectador

que contempla la escena. Es el lenguaje de la farsa, no del teatro, el del albur, no el del verdadero artista.

El lenguaje de los medias se dirige siempre a un tipo de auditorio preciso que el anunciante quiere alcanzar vigorosamente. Mientras que lo vernáculo nace en mí del comercio entre individuos que conversan entre sí con toda integridad, el lenguaje que se enseña está en sintonía con el altavoz cuya misión es transmitir unilateralmente un flujo de palabras.

Lo vernáculo y la lengua materna que se enseña son como los dos extremos del espectro del habla usual. El lenguaje sería completamente inhumano si se enseñara de manera total. Es lo que Humboldt entendía cuando decía que el verdadero lenguaje es el habla que uno alimenta, pero nunca la que se enseña, como, por ejemplo, la de las matemáticas. El habla es mucho más que la comunicación; sólo las máquinas pueden comunicar sin ninguna referencia a las profundidades vernáculas. En Nueva York ocupan 88

mucho sitio parloteando entre ellas en las tres cuartas partes de las líneas que el teléfono pone en servicio mediante una franquicia que garantiza su acceso a los simples ciudadanos. Hay ahí una evidente perversión de un privilegio legal que resulta de una extensión política abusiva y de la degradación de los dominios vernáculos en mercancía de segunda categoría. Pero lo más desagradable y deprimente de este acaparamiento del foro de la libre palabra por robots es la incidencia de estereotipos, frases robotizadas que manchan lo que queda de las líneas en las que la gente cree “hablarse”. Un creciente porcentaje de la palabra ya sólo se compone, en su contenido y estilo, de simples fórmulas. Así, en el espectro del lenguaje, el habla usual se desplaza cada vez más de lo vernáculo hacia la “comunicación capitalística”, como si ella sólo fuera la variedad humana del intercambio que circula de la misma manera entre las abejas, las ballenas y las computadoras. Es verdad que algunos elementos o aspectos de lo vernáculo siempre sobreviven —pero esto también sucede en la mayor parte de los programas de las computadoras—. No pretendo decir que lo vernáculo muere; digo solamente que se debilita. El habla usual de los norteamericanos, de los franceses o de los alemanes se ha vuelto un ensamblaje heteróclito de dos suertes de lenguajes: de una lengua fáctica, uniformizada, que se enseña y se proporciona como una mercancía, y una

vernácula, coja, caótica, despedazada, que lucha por sobrevivir. La lengua materna que se enseña ha adquirido un monopolio radical sobre el habla, de la misma forma que el transporte lo ha hecho sobre la movilidad o, de manera más general, la mercancía sobre los valores vernáculos.

TABÚES

Una resistencia, a veces tan fuerte como un tabú sagrado, impide a quienes están formados en una sociedad industrial reconocer la diferencia de la que aquí nos ocupamos

—la diferencia entre el lenguaje capitalizado y el vernáculo, al que no lo puede afectar ningún costo económicamente medible—. Ese mismo género de inhibición hace difícil a quienes están educados en el seno del sistema industrial sentir la distinción fundamental que existe entre el amamantar con el pecho y con el biberón, entre la literatura y el manual, entre un kilómetro recorrido por mis propias fuerzas y un kilómetro pasajero; he tratado ese tema en años pasados.

Probablemente la mayor parte de la gente está dispuesta a reconocer que hay una gran diferencia en el gusto, los sentidos y la satisfacción en una cena cocinada en casa y el platillo producido industrialmente dirigido a los telespectadores inveterados. Pero el examen y la comprensión de esta diferencia la pueden desvalorar fácilmente, sobre todo quienes defienden la igualdad de los derechos, la equidad y la ayuda social en relación con los pobres. Ellos saben cuántas madres tienen los pechos secos, cuántos niños en la parte sur del Bronx padecen carencias proteicas, cuántos mexicanos —rodeados de árboles frutales— sufren raquitismo por avitaminosis. Cuando promuevo la distinción entre valores vernáculos y valores susceptibles de cuantificación económica y, por eso mismo, de distribución, aparece siempre un tutor autodesignado del pretendido 89

proletariado para decirme que esquivo la cuestión crítica dándole importancia a sutilezas no económicas. ¿No lo primero es buscar la justa distribución de lo que corresponde a las necesidades fundamentales? La prédica y la poesía se agregarán inmediatamente a ello de manera natural. Así sucede con la lectura de Marx y del Evangelio según san Mateo interpretada por la teología de la liberación.

He aquí cómo una loable intención presenta un argumento que habría debido reconocerse como ilógico en el siglo XIX, y que un sinnúmero de experiencias en el siglo XX han probado su falsedad. Hasta ahora, cualquier tentativa de sustituir un valor vernáculo por una mercancía universal ha desembocado no en la igualdad sino en una modernización jerarquizada de la pobreza. En el nuevo esquema repartidor, los pobres ya no son los que viven de su actividad vernácula porque sólo tienen un acceso marginal, o ningún acceso, al mercado. No, los pobres modernizados son aquellos cuyo dominio vernáculo, en palabra y acto, es el más restringido: quienes obtienen menos satisfacción de las actividades vernáculas a las cuales todavía pueden librarse.

LA EXPANSIÓN DE LA ECONOMÍA FANTASMA

El tabú de segundo grado que violo no está constituido por la distinción entre lo vernáculo y la lengua materna que se enseña, ni por la destrucción de lo vernáculo mediante el monopolio radical de la lengua materna enseñada sobre el habla, ni tampoco por la intensidad de esta parálisis de lo vernáculo con su tinte de clase. Aunque esos tres temas estén hoy en día lejos de comprenderse con claridad, se han discutido ampliamente en un pasado reciente. La cuestión que hay que debatir y que se aplican en desconocer es completamente otra: cada vez más la lengua materna la enseñan no agentes retribuidos para ese efecto, sino los padres, de manera gratuita. Estos últimos privan a sus hijos de su última posibilidad de escuchar a los adultos que tienen algo que decirse. La cosa se me reveló claramente hace varios años en Nueva York, cuando regresaba a un barrio que conocía bien, la parte sur del Bronx. Había ido allí a petición de un joven profesor de la facultad, casado con una colega. Aquel hombre deseaba recurrir a mi firma para una petición que reclamaba una formación compensatoria al manejo de la lengua antes del jardín de niños para los habitantes de un conjunto de tugurios parcialmente destruidos por un incendio. Ya dos veces, de manera firme, pero no sin un profundo fastidio, me había rehusado. Para vencer mi resistencia a esta expansión de servicios pedagógicos me hizo recorrer los “hogares”, cafés, blancos, negros, la mayoría privados de “jefe de familia”. Vi decenas de niños que desfilaban por inhabitables corredores de hormigón, expuestos todo el día a las ensordecedoras oleadas de la televisión y de la radio en inglés, en español e

incluso en yiddish. Parecían igualmente perdidos en la lengua y el paisaje. Como mi amigo me presionaba a que firmara, me escudé en la necesidad de proteger a esos niños contra una mayor castración por la inclusión en la esfera educativa. Entre nosotros había un malentendido; hablábamos sin acercarnos. Esa noche, cenando con mi amigo, comprendí bruscamente por qué. Ese hombre, que me infundía respeto porque había elegido vivir en ese infierno, 90

no era ya un padre, sino un docente integral. Frente a sus hijos, esa pareja se mantenía *in loco magistri*. Sus hijos debían crecer sin padres, ya que esos dos adultos, en la menor palabra que dirigían a sus dos hijos y a su hija, los "educaban": durante toda la cena no dejaron de vigilar y modelar el habla de sus hijos, y me pidieron hacer lo mismo con ellos.

Para el padre profesional, que engendra hijos en tanto amante profesional que ofrece benévolamente sus servicios semiprofesionales a las organizaciones de su barrio, la distinción entre su contribución gratuita a la sociedad administrada y lo que, por contraste, podría ser el restablecimiento del dominio vernáculo es incomprensible. Es una presa completamente designada para un nuevo tipo de ideología relativa al crecimiento: la planificación y la estructura de una economía fantasma en expansión, la última frontera de la arrogancia con la que se confronta el *homo œconomicus*.

BIBLIOGRAFÍA

Sobre la historia de la lengua materna inculcada, ciertas obras permiten ir más lejos en las direcciones esbozadas, a partir de la "gramática" de Nebrija, en los dos ensayos, "Valores vernáculos" y "Represión del dominio vernáculo":

Auerbach, Erich, *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, Francke, Berlín, en particular el capítulo 4.

Bahner, W., *Beiträge zum Sprachbewusstein in der spanischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts*, Rüttner, Berlín, 1956.

Bossong, Georg, *Probleme der Übersetzung wissenschaftlicher Werke aus dem Arabis-chen in das Altspanische zur Zeit Alfonsos des Weisen*, Niemeyer, Tubinga, 1979.

Daube, Anna, *Der Aufstieg der Muttersprache im deutschen Denken des 15. und 16.*

Jahrhunderts, Deutsche Forschungen, vol. XXXIV, Diesterweg, Francfort, 1940, mediocre tesis, pero tesoro de citas.

Heising, Karl, “Muttersprache, ein romanistischer Beitrag zur Genesis eines deuts-chen Wortes

und

zur

Erstehung

der

deutsch-französischen

Sprachgrenze”,

Mundartforschung, XXIII, 3, pp. 147-174.

Josten, Dirk, “Sprachvorbild und Sprachnorm im Urteil des 16. und 17. Jahrhunderts.

Sprachlandschaftliche

Prioritäten,

Sprachautoritäten,

Sprachimmanente

Argumentation", *Europäische Hochschulschriften*, Lang, R 1, Berna-Francfort, 1976, expone las opiniones contemporáneas de los pensadores alemanes.

Tanla-Kishani, Bongasu, "African Cultural Identity Through Western Philosophies and Languages", *Présence africaine*, 98, 2o trim., 1967, p. 127. "Sucede que el hombre de la calle, en África, cree que sólo es bilingüe quien puede manejar dos lenguas europeas, ya que las lenguas africanas están clasificadas como dialectos, vernáculas, *patois.*"

91

92

IV. LA INVESTIGACIÓN CONVIVENCIAL

"SCIENCE BY PEOPLE"

La expresión "*science* by *people*" (la ciencia *por* el hombre), que apareció en los años setenta, se ha vuelto hoy en día cotidiana. Se le encuentra principalmente en el género de obras de las que la bibliografía de Valentina Borre-mans es mi guía por excelencia, 1 entre la comunidad multiforme y descentralizada de autores que "se desenganchan" del consumo y se sirven de métodos modernos para llevar una existencia simple, aligerada, más autónoma. Es la investigación que se lleva a cabo dentro de lo que André Gorz llamó "el archipiélago de la convivencialidad" y de la que esta bibliografía traza una primera carta de navegación.

Se me ha pedido clarificar el sentido en el que entiendo la expresión que esos autores emplean para designar sus actividades de investigación. Ese nuevo término puede parecer el primer abordaje elusivo e ideológico. No tiene antecedentes en el pasado reciente.

Tengo la impresión de que quienes lo emplean le dan una significación exactamente opuesta a la que ha revestido la palabra ciencia desde Bacon, e incluso desde el siglo XIII.

Al compulsar la “guía” que Valentina Borremans estableció veo que el término

“*science* by *people*” se emplea en oposición a “*science* for *people*” (la ciencia *para* el hombre). La última expresión designa lo que se llama “investigación y desarrollo”, y más simplemente, desde la segunda Guerra Mundial, “C & D”. Dichas actividades, generalmente llevadas a cabo por grandes instituciones —gobiernos, industrias, universidades, hospitales, ejércitos, fundaciones— son también el hecho de pequeños equipos privados que ambicionan vender los resultados de sus trabajos a esas instituciones. Una actividad dotada de mucho prestigio, conducida en nombre del interés general —según quienes la financian o se abandonan a ella—, dispendiosa y exenta de impuestos. Ella asegura a universitarios atiborrados de diplomas puestos fijos altamente remunerados. La C & D puede dirigirse a la sociedad o a la naturaleza, puede ser fundamental o aplicada, especializada o interdisciplinaria. Por lo general no es peyorativo decir que la C & D es ciencia *para* el hombre; no implica en principio que se desapruebe esa empresa. Significa simplemente que los resultados de la investigación no tienen ninguna manifestación directa en la vida diaria de quienes se libran de ella. La C & D

puede dirigirse a la bomba de neutrones, a la distrofia muscular, a las fotopilas solares o a los viveros de peces —siempre en beneficio de *otros* hombres—. Manifiestamente la ciencia *por* el hombre no es eso.

A primera vista se podría atribuir el empleo de la expresión “ciencia *por* el hombre” a una ambición contrariada. Designa la investigación que se realiza con muy poco financiamiento o sin ninguno, sin padrinazgo, sin conferencias publicadas en revistas prestigiosas y que desemboca en resultados que no interesan al mercado. Sin embargo, quienes se libran de ella no son personas despreciables ni codiciosas. Conducen sus investigaciones meticulosa, metódica y disciplinadamente; están perfectamente al 93

corriente de lo que sucede con la C & D en los dominios que a ellos mismos les interesan; invocan sus resultados cuando son de interés para ellos, y en una década han establecido una red alternativa de publicaciones que proporciona un foro de crítica y de difusión de sus esfuerzos. Trabajan solos

o en equipos muy reducidos; mediante su estudio buscan, antes que nada, labrar directamente su modo de vida. No les interesa la búsqueda de patentes o de títulos; es raro que realicen productos terminados para el mercado. No dan en ningún sentido la impresión de ser los parientes pobres de los que trabajan en la C & D.

Intuitivamente es fácil ver la distinción que existe entre esta forma de investigación y la de la C & D. En la primera, los individuos se concentran en la confección, el perfeccionamiento o el embellecimiento de las herramientas y del entorno inmediato que les sirven directamente, dejando a los otros el cuidado de imitar o de adoptar lo que hacen. En la práctica, la distinción es clara. Pero hasta el momento, la discusión sobre esta distinción ha sido vaga, sentimental, ideológica o pasa al lado de la cuestión. Incluso en sus mejores formulaciones permanece como una distinción negativa. Un buen ejemplo lo da la misma Valentina Borremans: “La ciencia *por* el hombre se realiza para acrecentar el valor de uso de las actividades diarias sin acrecentar la dependencia del individuo en relación con el mercado o los profesionales”.

La ciencia *por* el hombre es la búsqueda de algo ampliamente practicado y, sin embargo, difícil de enumerar todavía en la lengua del siglo XX. Es evidente que esta actividad no es ni la investigación pura ni un conjunto de ensayos azarosos. Es el objeto de reseñas bibliográficas y de una evaluación crítica por parte de quienes se entregan a ella en todo el mundo. Muchas docenas de publicaciones periódicas internacionales mencionadas por Valentina Borremans reúnen a los investigadores especializados. La ciencia *por* el hombre representa el esfuerzo de sus defensores por “descolgarse” del mercado. Es una búsqueda de autonomía, pero en una nueva síntesis y no mediante un regreso a los “buenos viejos tiempos” o a una pretendida “vida simple”. No procede de un deseo de evasión ni de una aspiración religiosa. Tampoco rehabilita la utopía, en el sentido corriente de la palabra, porque esa ciencia apunta ante todo a mejorar, a embellecer las actuales condiciones de vida de sus promotores. Un conjunto de intenciones y de actividades que responden a esos criterios es algo manifiestamente nuevo. La investigación convivencial contrasta con la ciencia que se abre al interés del mercado.

Al ser historiador, experimento siempre mucha desconfianza en relación con lo que se dice nuevo por completo. Si no puedo encontrar antecedentes de una idea, supongo inmediatamente que podría ser absurda. Si no puedo encontrar en el pasado cierto conocimiento con el que pueda imaginariamente discutir de lo que me asombra, me siento muy solo, prisionero de mi tiempo y de mi limitado horizonte. Lo que no quiere decir que voy a buscar en las bibliotecas una anacrónica aprobación de las novedades de mi época, ni que las interpreto como renacimientos. Quiero decir simplemente que el esfuerzo de hablar de ello con Aristóteles, Abelardo o Teresa de Ávila me obliga a un estudio paciente, austero y humilde.

94

La invitación para preparar una contribución sobre la investigación convivencial me llegó de Alemania, en donde dirijo un curso universitario de historia medieval. Elegí para mis alumnos una docena de textos del segundo cuarto del siglo XII. Los leemos en clase, los comentamos, pero nuestra investigación tiene un objetivo más humilde que el de pretender alcanzar el conocimiento de una generación tan lejana. Leemos los textos que esa generación nos legó y criticamos las tentativas que existen de traducción o de interpretación, principalmente para descubrir cuáles son, en la mentalidad de un joven de 1980, los límites típicos que le impiden comprender los sentidos múltiples de las expresiones de la Edad Media.

Al apremiárseme a clarificar el sentido de "*science* by *people*", recuerdo a un pensador del siglo XII que se reveló como una excelente compañía: Hugo de San Víctor, a quien, al haber vivido antes del siglo XIII, pero después de la antigüedad clásica, no lo rozó lo que nosotros llamamos comúnmente "la ciencia". Sé que muchos se sorprenderán porque recurro a un pensador de hace ocho siglos para clarificar un concepto que nació en 1980. Unos dirán que una visita a la abadía de San Víctor en la época de su gloria es sólo turismo intelectual; otros, que me muestro falto de respeto al invitar a Hugo a entrar en nuestro círculo. Pero les daré la misma respuesta a todos: en este momento hay centenas de miles de jóvenes que se pasean, de manera frecuentemente pedestre y con una hermosa simplicidad, en países senufo o maya, y se ilusionan con la idea de que comprenden a sus

anfitriones… El descubrimiento de Hugo de San Víctor, que les es mucho más familiar —con todo y que se encuentra a evidente distancia de él— podría ayudarles a cultivar un sentido más agudo de la humildad al entrar en contacto con sus contemporáneos de tradición “exótica”.

HUGO DE SAN VÍCTOR

Nacido en 1096, probablemente en la villa flamenca de Ypres, a Hugo se le educó en Sajonia. Sus contemporáneos lo llamaban Hugo de San Víctor (por el nombre de la abadía parisina en donde enseñaba), Magíster Hugo, Venerabilis Hugo, Hugo el Grande y también Hugo el de Sajonia, porque pasó su juventud en el monasterio de Hammersleben. Más tarde, algunos le atribuirán un nacimiento noble, por filiación con la casa feudal de Blankenburg. Merece un importante lugar en la filosofía de la tecnología, pues trató el tema de manera original, completamente distinta, a mi entender, de la de otros autores. Que sus ideas puedan contribuir a la actual tentativa de identificación alternativa a la C & D, es lo que hasta aquí se ha evitado examinar. Que las grandes historias de las ciencias y de las técnicas no le reserven, en el mejor de los casos, otro sitio que una simple cita en medio de otros 10 nombres, me parece una seria laguna.

También, antes de estudiar su pensamiento, debo, en primer lugar, revivir al hombre.

Muy joven entró en una orden religiosa de nuevo cuño, los canónigos regulares. No eran monjes, sino comunidades de hombres que los recientes movimientos populares en el país de Europa, principalmente el auge de las ciudades libres, crearon. La regla y la costumbre imponían a los monjes una existencia en pequeñas comunidades campesinas, 95

frecuentemente muy aisladas. Sus actividades se limitaban prácticamente a la liturgia y al trabajo manual, necesario para el funcionamiento del monasterio y la cultura del campo.

Los nuevos canónigos, en cambio, se instalaban habitualmente en las ciudades, dedicados a una ejemplar existencia virtuosa para la edificación del pueblo cristiano.

Ya joven, Hugo abandonó Sajonia y fue con su tío a París, en donde permaneció en la abadía agustiniana de San Víctor, que en aquella época se encontraba todavía fuera de los muros de la ciudad. París bullía de una efervescente vida intelectual. Hombres de inmenso saber, apasionadamente atados a sus convicciones, actuaban y hablaban con tranquila audacia y se enfrentaban en controversias públicas. Hugo llegó a París poco después del caso Abelardo y Eloísa. La primera prueba documentada de su presencia en ese medio lo muestra ya consagrado como maestro de San Víctor con un doble título: dirigía los estudios y ejercía una poderosa influencia que duró hasta mucho tiempo después de su muerte. Durante dos generaciones, San Víctor deberá a Hugo su extraña mezcla de misticismo y prosaísmo, a la vez sensible y agradablemente crítico.

Conocemos mal su vida; pocas anécdotas han llegado a nosotros. Probablemente fue a Roma una vez. Pero la lectura de sus obras revela el carácter original y único de sus ideas. Están marcadas por un estilo vigorosamente personal. Parece haber repetido incansablemente a sus alumnos: “Aprendan todo. Con el tiempo descubrirán que nada adquirieron en vano”. E. R. Curtius dijo no haber conocido antes de él teólogo alguno que haya recomendado reír a los cristianos. Hugo alentaba incluso a los profesores para que hicieran reinar la alegría entre sus estudiantes, pues los temas serios se absorben más fácilmente y con mayor placer cuando se les mezcla con el humor. Había en ello una recomendación que desafiaba por lo menos siete siglos de exhortaciones cristianas a los estudiantes para que se preservaran no sólo de la carne, sino de la risa que la sacude.

Hasta su último instante, Hugo mantuvo el buen humor, como lo relata Osberg, el monje que lo cuidó. Ese hermano portero cuenta que su tumba atraía muchedumbres de visitantes, pero que negros rumores circulaban en París. Estudiantes, probablemente cistercienses, entonces muy recelosos del progreso técnico, se quejaban de que el fantasma de Hugo visitaba por las noches a algunos de ellos. Venía a pedirles que rezaran por él para que saliera del purgatorio en donde expiaba su excesiva curiosidad en relación con las cosas científicas y mecánicas.

La influencia póstuma de Hugo sobrepasó ampliamente su propio convento en donde tenía fervientes discípulos, pero, en el conjunto, de inteligencia

poco abierta. Influyó en Alberto el Grande y en su discípulo, Tomás de Aquino, en los maestros franciscanos Alejandro de Hales y Buenaventura. Años más tarde, su pensamiento e incluso sus fórmulas se volvieron una lectura popular en la *Imitación de Cristo*. Se cuenta entre los raros pensadores medievales de los que Kierkegaard cita textos. Pero su influencia más clara y más larga se ejerció por el empleo de su *Didascalicon*2 como manual.

Según R. Southern, la mitad del siglo XII constituyó uno de esos raros momentos en la historia en que los hombres de alto saber se sentían seguros de que el dominio de las obras del pasado se extendería naturalmente. El pensamiento de los griegos, de Roma y de los Padres de la Iglesia parecía asimilado. Se creía dominar de manera satisfactoria lo 96

que habían legado. San Bernardo, Abelardo y Hugo de San Víctor representaron una nueva suerte de genio que se desvaneció durante el corto periodo de 1110 a 1150 —

pensadores que habían digerido enteramente su tradición, y que desde entonces se sentían libres para crear una nueva síntesis—. París no conocía todavía las obras científicas y metafísicas de Aristóteles que cambiarían por completo las ideas. Sus obras no se habían todavía traducido del árabe, y sus comentadores árabes eran aún desconocidos. A lo largo de este intermedio creador se redactaron algunos de los más grandes manuales occidentales: el *Livre des sentences* (1150) de Pierre Lombard, el *Decretum* (1140) de Graciano, y, precediéndolos a todos, el *Didascalicon* (hacia 1127) de Hugo de San Víctor. Dichas obras continuaron siendo hasta el siglo XVII lectura obligatoria de cualquier estudiante de las artes liberales, parte del programa de estudios de los clérigos e, incluso, simplemente de los letrados. Con excepción de las gramáticas, no hay obra escolar que haya tenido tan larga existencia. La extinción de su indiscutida autoridad marcó el fin de la Edad Media de manera más decisiva que la expansión del Renacimiento o de la Reforma. Si se considera su prolongado y vasto renombre, es altamente revelador que las ideas completamente originales de Hugo sobre la ciencia mecánica no se hayan ni señalado ni retomado.

Solicitado para clarificar la noción de una nueva concepción de la ciencia que subyace en los diversos movimientos de la investigación convivencial,

no veo mejor aproximación que una confrontación con el pensamiento de Hugo de San Víctor. En efecto, Hugo definía la ciencia mecánica como esa parte de la filosofía que estudia los remedios contra la debilidad, la enfermedad de los cuerpos, cuando ésta es el resultado de intervenciones nefastas del hombre en el entorno —la ciencia es, por lo tanto, un correctivo del desorden ecológico.

LA CIENCIA COMO REMEDIO

Los límites de este texto no me permiten presentar al lector los aspectos capitales del pensamiento de Hugo de San Víctor que son sus ideas sobre la metáfora, la analogía, el sacramento, el conocimiento místico y el amor. 3 Debo, por lo tanto, extraer de su contexto sus reflexiones sobre la ciencia como ayuda o remedio y sobre el carácter científico de las artes mecánicas. Pero, para permitir que esto se capte mejor, debo explicar brevemente su percepción de la condición humana. Hugo parte del origen del hombre tal y como lo refiere el *Génesis*. Dios creó primero a Adán, luego de éste, a Eva.

Los creó para que vivieran en armonía con el resto de la creación. Cuando los colocó en el jardín del Edén, les asignó una tarea constriñente, pero que no exigía ninguna labor.

Hugo creía firmemente que Dios había hecho todo según la belleza propia de cada uno. Esta insistencia en la belleza y la percepción visual de la realidad es característica de Hugo. Dios dio a Adán y a Eva tres suertes de "ojos": el del cuerpo, propio para el discernimiento cotidiano; el de la razón, para meditar sobre la significación de la belleza eterna que contempla; y el ojo apto para la contemplación del Creador mismo. Este ojo, hecho para mirar en una luz cegadora, está destinado a ver lo invisible —"lo que Él no 97

es, nunca lo que Él es"—. Esta triple batería de ojos forma parte de aquello con lo que el Creador dotó, desde el origen, al ser humano. Para Hugo es la luz divina la que ilumina esos ojos que la naturaleza, el alma y el cielo reflejan en el espejo que es el hombre.

En conformidad con el relato bíblico, creía que el Creador había impuesto algunas restricciones a la primera pareja. Adán y Eva eran libres de sacar

provecho de todos los frutos del jardín. Sólo los de un árbol les estaban prohibidos (en hebreo es el árbol de *iadah*, es decir, del conocimiento, de la penetración, del poder, de la posesión). La serpiente, ángel caído, que tenía celos de la posición suprema de la pareja en el universo, persuade a Eva de romper una rama de ese árbol prohibido y comer de ella su fruto.

Movido, no por la curiosidad, sino por su *affectus dilectionis* (su amor, su dilección) por Eva, Adán comió del fruto que le ofrecía. La consecuencia fue la conmoción del mundo.

Mientras se ensombrecía el espejo de sus ojos, experimentaron vergüenza. La naturaleza a la que habían ofendido y de la que tenían el deber de obtener su subsistencia fue maldita. Los que habían sido creados para ser los jardineros del Edén nacieron, a partir de ese momento, de un flanco ensangrentado y obtuvieron su pitanza de un campo invadido de cardos. La transgresión de las reglas de la naturaleza primordial constreñía a quienes habían sido creados para ser despreocupados jardineros del paraíso a ganarse su pitanza con el sudor y la amargura.

Hugo toma esta concepción histórica de la ecología como punto de partida de su teología general de la ciencia. Los humanos, por su propia culpa, están debilitados y deben sobrevivir en un entorno que ellos mismos deterioraron. Y la ciencia es la búsqueda de un remedio a esa dolorosa condición. La importancia principal se le da por lo tanto a los esfuerzos para aliviar la debilidad de los hombres, no para controlar, dominar o conquistar la naturaleza a fin de transformarla en un seudoparaíso. Las metáforas de Hugo son las de la edad de la fe, no las de la del *quantum*. Es la creación la que habita, no el espacio interestelar. La historia es la de la salvación, no la de la evolución. Y, sin embargo, a pesar de la distancia que nos separa de él, nuestra aproximación de la ecología puede compararse y contrastarse con la suya. Para Hugo, la ecología es la hipótesis de la que se deriva la necesidad de la ciencia; para la C & D, la ecología se funda en presupuestos científicos. Con el objeto de captar mejor esto, debemos prestar un oído atento a la manera en la que Hugo se expresa.

Educado en Alemania, viviendo en París, se expresaba en latín. Ese latín se comprende difícilmente hoy en día. No es una lengua que se poseía desde la infancia.

Los sabios aprendían su variedad clásica. Pero tanto para ellos como para los escribientes, los religiosos y los legistas, se volvió la lengua principal de las relaciones diarias. Se sentían, en consecuencia, con el derecho de modelarla según sus necesidades, sus sentimientos, sus fantasías. No era una lengua muerta ni tampoco un lenguaje de casta al que sólo algunos tenían acceso por nacimiento. Era la expresión viviente de una comunidad de sabios, en la que todos aquellos que usaban el latín la adquirían relativamente tarde en su vida. Es, por lo tanto, un género de lengua que nuestra época perdió. Ese hecho vuelve aventurada cualquier traducción del latín medieval. Así, por ejemplo, cuando Hugo habla de *filosofía*, me inclino a pensar que la significación que da 98

a esta palabra está más cerca de la "ciencia" que de la "filosofía" según el sentido que hoy le damos a esas palabras. En cuanto a su estilo,

está marcado en todos sus escritos con una frescura de tono, con una unción discreta y con un delicado toque, sobre todo cuando [Hugo] escruta los estados del alma, que diferencia por completo del género literario que se destina a volverse común en la escuela [de San Víctor]. Gustoso, recurre al diálogo. Por todas partes se refleja el candor y la serenidad de esa alma, que une la investigación del saber con la contemplación de la verdad, del bien y de lo bello, y que hace del conjunto de los conocimientos humanos el objeto de sus meditaciones [J. de Ghellinck].

Hugo presenta su teoría general de la filosofía (o de la ciencia) en dos obras: un manual que constituye una introducción general a los estudios superiores, el *Didascalicon*, y el *Dialogue de Dindime sur la philosophie*. El *Dialogue* se escribió probablemente dos años antes que el manual. Hugo se disimula en él tras el personaje de un hombre santo del Oriente pagano, Dindim, rey de los brahmanes. Lo tomó prestado de la *Historia de Alejandro*, romano que conocía por una traducción latina del Pseudo Calistén. Y dio como interlocutores de Dindim a Indalet, el apóstol legendario que convirtió la España meridional (región que en la época de Hugo era, después de más de dos siglos, musulmana), y Sóstenes, el jefe de la Sinagoga citado en los *Hechos de los apóstoles* (18, 17). En ese procedimiento aparentemente extraño residía un sutil método.

Se trataba para Hugo de hacer pasar una tesis con las que muchos podían escandalizarse.

Quería dar cuerpo a su fundamento ecológico de la ciencia sin recurrir a los dogmas cristianos. Por ello eligió poner su propia argumentación en boca de un pagano. El brahmán tenía mucho más libertad que un cristiano para sostener que la búsqueda científica es un derecho imprescriptiblemente ligado a la existencia misma del hombre, y que puede realizarse sin ayuda de las Sagradas Escrituras. Su elección de personajes era muy limitada. Si tomaba a un griego de los tiempos precristianos, sus lectores habrían podido hacer valer que después del acontecimiento de Cristo la situación de la ciencia había cambiado. Si tomaba a un musulmán, sus lectores habrían visto en él a un irreductible infiel argumentando contra la iluminación de la fe. Por ello, eligió a un pagano ascético, hombre que en ese tiempo podía considerarse un cristiano que se ignora. Hugo da a Dindim la tarea de explicar el criterio que da unidad a la filosofía/ciencia, así como el lugar de las artes mecánicas en ese dominio.

Cuando la primera pareja transgredió el orden de la naturaleza, la desarmonía así provocada oscureció su vista. Pero no apagó por entero el fuego eterno de la verdad que continúa encendido, de manera externa, en los sentidos, y, de manera interna, en la imaginación. Dicho fuego no deja de atizar la curiosidad, la sorpresa, la admiración —es decir, el punto de partida de la ciencia—. La ciencia es la tentativa de restauración, tan parcial como sea, de esa competencia humana perdida durante la catástrofe ecológica original que fue el inicio de la historia en la Tierra. La ciencia tiene tres fines principales:

[…] la sabiduría, la virtud y la capacidad de hacer frente a las necesidades. La sabiduría es el entendimiento de las cosas tal y como son. La virtud es un hábito del corazón, un hábito que establece la armonía con la razón como sucede con la naturaleza. La *necessitas* [competencia frente a una necesidad]

es algo sin lo cual no podemos vivir, pero sin lo cual viviríamos más dichosos. Esas tres cosas son 99

remedios contra los tres males a los que la vida humana está sujeta: la sabiduría contra la ignorancia; la virtud contra el vicio, y la competencia contra la debilidad corporal. A fin de suprimir los tres males, los hombres han buscado esos remedios; y con el fin de llegar a ellos, han descubierto las artes y la disciplina.

Por la sabiduría se han descubierto las artes teóricas; por la virtud, las artes plásticas; por la necesidad, las artes mecánicas.

En este texto, Hugo parte de la *ignorantia*, la debilidad del ojo de la inteligencia, privada de un claro reflejo de Dios. Como correctivo, la inteligencia tiene necesidad de la ciencia teórica, visión de las cosas tal y como son. Esa ciencia conduce a la sabiduría.

Luego, Hugo trata del *vitum*, el relajamiento moral que requiere la ayuda del *habitus animi*, de los hábitos estables del alma —en el lenguaje de Erich Fromm, lo traduciremos como "carácter"—. Dichos hábitos se adquieren por la ciencia ética o social, la *practica*, que conduce a la virtud. Por último, no vivimos en armonía con la naturaleza. A causa de nuestra agresión, una especie de revancha nos impone necesidades. Para vivir, debemos afrontar y sobrepasar esas necesidades. Se llega a ello recurriendo a lo que Hugo, que fue el primero en hacerlo, llama, en primer lugar, la ciencia mecánica. *Theorica*, *practica* y *mechanica* son los tres remedios contra la enfermedad del individuo.

Dindim sostiene que el elemento común a cualquier ciencia es que sirve de muleta a la debilidad humana. Por ello, Hugo fue el primero que hizo surgir la invención de las artes y de la ciencia de ciertas flaquezas humanas. Lo que no sabemos es si eso es invención propia. En cambio, la definición de la ciencia como remedio contra la debilidad de los que se libran de ella, y que deben librarse de ella para sobrevivir en un entorno originalmente alterado por la acción humana, es por completo suya. La idea la retoma Ricardo de San Víctor (en su *Liber exceptionum*, hacia 1159) y la menciona por última vez 80 años después de la muerte de Hugo. Es una visión de la ciencia diametralmente opuesta a la que comenzó a tomar forma en el siglo XIII—con el redescubrimiento de Aristóteles— y que domina a Occidente. Para asir con más claridad esta oposición entre la ciencia de Hugo y la nuestra, lo mejor será tal vez conservar el término que él emplea y hablar de

filosofía—"la persecución apresurada de la verdad, no movida por ese amor que quiere lo perfectamente conocido, sino más bien empujada por el deseo de perseguir más lejos lo que se gustó y encontró agradable", como lo expresa Dindim—. Esto, es evidente, nada tiene en común con la C & D. Tampoco es compatible con el esfuerzo baconiano de subyugar a la naturaleza. Y, aún más importante, no es, en modo alguno, la investigación pura, desinteresada, que pretende encontrar y publicar la verdad. Esta

"persecución apresurada de la verdad movida […] por lo que se gustó y encontró agradable", hoy en día no tiene más término para designarla que la "investigación convivencial". Quienes denominan así sus propias actividades persiguen algo análogo a lo que entendía Hugo por ciencia, filosofía, amor por la sabiduría, y que él definía como la búsqueda crítica de remedios contra una debilidad que el hombre se creó a sí mismo y que permanecerá como su patrimonio en un mundo que alteró.

LAS ARTES MECÁNICAS COMO IMITACIÓN DE LA NATURALEZA

100

El Maestro Hugo tiene otra importante contribución a la reflexión de la investigación convivencial. Se revela original no sólo al considerar la ciencia como un remedio, sino también al hacer de la ciencia, que gobierna la fabricación de remedios contra la debilidad *corporal*, una parte de la filosofía. Eso lo escribía muchos siglos antes de que la ciencia *para* el hombre entrara en los programas universitarios bajo sus tres formas: en primer lugar la medicina, luego la arquitectura, y, por último, en fechas recientes, la ingeniería.

Y, sin embargo, él pedía ya lo que hoy en día se ha reivindicado: que se admita la investigación convivencial bajo la forma normativa de la "mecánica".

Para Hugo, las *scientiae mechanicae* constituyen reflexiones metódicas sobre remedios específicos de la debilidad del cuerpo: *lanificium* (trabajo de la lana), *armatura* (trabajo del metal), *navigatio* (comercio y transporte), *agricultura*, *vernatio* (caza) —la transposición más próxima podría ser:

actividad del sector primario—, *medicina* y *theatrica* (diversión). En cada una de esas artes, sostiene Dindim, se oculta la sabiduría.

La reflexión sobre el arte debe, por lo tanto, tratarse como una parte de la filosofía:

“Todos los seres vivientes nacen con la armadura que les conviene. Sólo el hombre viene al mundo desarmado y desnudo. Lo que a los otros se les dio por nacimiento, él debe inventarlo. Imitando a la naturaleza y armándose gracias a la razón, resplandece más que si hubiese nacido con un equipamiento apto para prevenirlo contra lo que lo rodea”.

Hugo da testimonio de una alegría, de un optimismo intelectual en relación con la naturaleza humana, que sólo puede medirse plenamente si se le considera en el terreno de su fe medieval. Sus escritos teológicos lo muestran penetrado del sentido del pecado del hombre y de la necesidad de su redención. De la misma forma está convencido que la desobediencia del hombre y su agresión contra la naturaleza se reflejan para siempre en su rebelión, en su rechazo a servir a los deseos y necesidades del hombre. Sin embargo, nunca recomienda la resignación, como tampoco nos incita a subyugar a la naturaleza.

Por el contrario, ve en la desarmonía entre los humanos y su entorno, causada por el hombre, una incitación mayor a la humanidad —la incitación para crear cosas que imitan a la naturaleza y que sirven al hombre de muletas gracias a las cuales puede elevarse por encima de la condición que habría sido la suya si hubiera continuado viviendo en el paraíso—. Al estudio de la *sabiduría* que está implícito en la construcción de esas muletas, Hugo lo llama las ciencias mecánicas. Y cuenta en su número a la filosofía. Es la vía que hoy en día adoptan muchos de los que defienden la investigación convivencial.

No rechazan, en ningún sentido, servirse de los resultados de la ciencia *para* el hombre, pero con fines *sui generis*. Muchos ven en eso pretensiones sentimentales o borrosas. Y

esos practicantes de la investigación convivencial no pueden invocar una tradición de pensamiento relativa a la ciencia. Una reflexión sobre Hugo de

San Víctor es susceptible de ayudarlos a precisar lo que reivindican.

Para asir mejor la originalidad de Hugo en su manera de considerar las artes mecánicas, hay que seguir la evolución del término hasta fines del siglo XI. La palabra

"mecánica" viene del griego *mechane*. Para los griegos de la época clásica, las artes mecánicas eran procedimientos que mediante milagros, magia, artificio y aparatos como los relojes hidráulicos y los espejos parabólicos, hacían fracasar a la naturaleza. Ese 101

poder era cosa de los dioses, de los magos, de los actores y de los artesanos. Cuando el griego se volvió el lenguaje vehicular de la cuenca del mediterráneo, la *mechane* era lo que hacía las cosas extrañas —y la *fábrica* las normales—. El latín no adoptó nunca la palabra y tampoco le creó equivalente. El genio romano no experimentó la necesidad de sobrepasar a la naturaleza; sus fundadores estaban convencidos de su poder. No inventaron tampoco un término genérico para lo que nosotros llamamos las técnicas. Los romanos sabían escribir de manera precisa sobre la agricultura o sobre el arte de la guerra (*de agricultura*, *de arte bellica*) —ya fueran los suyos, los de otros pueblos, o los que importaron a Roma—. Sus legiones yuxtaponían las técnicas como yuxtaponían a los dioses en el Pantheon: de igual manera que no tenían necesidad de teología, tampoco tenían necesidad de tecnología.

En la baja Antigüedad, el término *mechane* apenas si se empleó. Antes de que los árabes invadieran España, Isidoro de Sevilla lo ayudó —como lo hizo con tantos otros términos— a sobrevivir hasta la Edad Media. Para él, la mecánica significaba cualquier proceso razonado de fabricación con fines de uso personal o mercantil. Luego, en el periodo carolingio, las *artes mechanicae* adquirieron un sentido nuevo y ambiguo. Por vez primera los sabios emplearon el término para designar explícitamente las actividades humanas por las cuales se creaban hábiles imitaciones de la naturaleza. Gerbert de Aurillac, el bizarro genio que debía volverse papa bajo el nombre de Silvestre II, por arte mecánica representó en figuras los movimientos complejos de todas las esferas celestes.

Entonces se decía también de los albañiles que ellos empleaban el arte mecánica para ligar el mundo visible con el invisible en la disposición de los apóstoles, de los dragones y de las flores sobre los capiteles de las columnas romanas. Desde antes del año 1 000, *mechanica* fue un término educado para designar un poder que confunde, superior al del sacerdote o al del caballero. Se ve claramente en una carta dirigida hacia el año 830 por un joven monje al maestro E [nombre ilegible], su antiguo profesor en el monasterio de Compiegne: "[…] cuando estaba con usted, el Maestro Hanno me instruyó en la mecánica y en lo que quiere decir 'artes mecánicas'. Por desgracia, olvidé todo. Sea bueno, encuentre y hágame saber ¿qué son las fuerzas mecánicas? Y, antes que nada,

¿en qué, *mechanica* [magia] difiere de *mathesis* [astrología]".

Para los griegos, la palabra *mathesis* había significado hacer fracasar a la naturaleza; en el periodo helenístico tomó un sentido cercano al de "competencia"; para el pequeño monje de la alta Edad Media, era un complemento de la astrología; en su empleo escolástico en la época de Hugo, había llegado a significar hábil imitación de la naturaleza. En ese sentido Hugo habla de "mecánica". Y explora las relaciones entre ese arte "práctico" y la sabiduría.

Los autores medievales emplearon ese término antes de Hugo combinándolo siempre con la palabra "arte", hablando así de *artes mechanicae*. Hugo es el único en unirlo a la palabra "ciencia". Es el primero en hablar de *ciencia mechanicae*. No es —por ejemplo

— en el trabajo de la lana en sí en lo que piensa, sino en la relación entre ese arte y la sabiduría, como lo hizo en nuestro siglo el Mahatma Gandhi. Lo que quiere es fundar la contribución del tejido, del comercio, de la medicina, de la representación del actor, en la 102

sabiduría del sabio y su capacidad para remediar la debilidad del hombre. En esas artes prácticas, Hugo busca un espejo de la verdad, expresión que emplea en otra parte para describir la creación y el alma humana, esos dos grandes espejos. Y, por la práctica del arte que guía la sabiduría, espera limpiar su espejo.

Al analizar el arte como espejo de la verdad, Hugo hace una distinción esencial entre el reflejo que ve de ella en el arte y el reflejo que ve de ella en la creación y en el alma.

La naturaleza y el alma reflejan la luz de la verdad en un agente creado por Dios y entenebrecido por el hombre. La agresión ecológica de la pareja primordial veló, pero no rompió esos espejos hechos por Dios. La ciencia mecánica busca el reflejo de esa misma luz en un agente hecho por el artista a imitación de la naturaleza creada por Dios, un espejo que en parte es natural y en parte obra del hombre. La ciencia mecánica es el estudio no de la creación divina sino de la obra humana en la medida en que ese estudio puede contribuir a remediar prácticamente la debilidad humana. A diferencia del estudio de la naturaleza y del hombre, el estudio de las cosas que realiza el hombre, dice Dindim, se llama impropiamente “ciencias mecánicas”, ya que éstas proveen al hombre con una llave de funcionamiento de la naturaleza.

Para explicar esta cualidad bastarda, dualista, del arte, semiconcepción humana y semiimitación de la naturaleza, Dindim recurre a una etimología caprichosa. Hace derivar *mechane* del griego *moichos* (adulterio). Para él las técnicas reflejan la verdad deformándola: el estudio científico de ellas, por más filosófico que sea, es, por lo tanto, una ciencia “mecánica” o “adúltera”.

Ni la idea de la ciencia como remedio ni la de la mecánica como parte de la ciencia sobrevivirán a Hugo. Podemos asombrarnos, ya que esas dos nociones están claramente expresadas en el *Didascalicon*, su obra más conocida que sirvió de manual de iniciación no sólo en la Edad Media sino durante el Renacimiento. Una de las razones por las cuales sus lectores no retomaron sus ideas hay que buscarla en los desarrollos tecnológicos que coincidieron con su cuadragésimo quinto aniversario. En menos de un siglo el consumo de hierro se había más que duplicado en la Europa del noroeste. Se había vuelto necesario para el herraje de los caballos, la fabricación de arados y guadañas

—invenciones de tres siglos atrás, pero sólo entonces de uso amplio—. En ese momento también comenzaron las cruzadas, grandes consumidoras de hierro para las armaduras.

Durante la vida de Hugo, el número de molinos de agua se duplicó, y la cantidad y variedad de las nuevas máquinas que movían esos molinos aumentaron rápidamente. Los monasterios tomaron el aspecto de almacenes de máquinas. Los hombres capaces de construir, de mantener y reparar todo ese equipo de fabricación y de extracción minera se multiplicaron. Era un nuevo género de artesanos y de obreros —caldereros ambulantes y mineros especializados que ya no correspondían exactamente al modelo conocido—.

Esos oficios fueron los que terminaron por llamarse "artes mecánicas". Se tendía a considerar como parte del bajo pueblo a los que practicaban esas artes nuevas. Cuando dos generaciones, después de la muerte de Hugo, los molinos de viento, pero también las universidades, se extendieron por toda Europa, se volvió impropio de la gente instruida hablar de esos oficios; la mecánica no era ya objeto de estudios universitarios. El término 103

designaba entonces una nueva especie de empleo, un género asalariado —raro en la Francia del siglo XII—vinculado con las primeras formas modernas de producción mecánica en serie. La mecánica tenía ya muy poco en común con el esfuerzo de hacer fracasar a la naturaleza, mucho menos de imitarla. Al haber evolucionado en el sentido de su dominación, ese término se aproximaba a la explotación de la naturaleza. Pasarían siglos antes de que se arriesgara a incorporar en los programas universitarios disciplinas que exigían competencias manuales. La misma medicina, al acceder a la enseñanza superior, debió excluir la cirugía. Y cuando, medio milenio más tarde, en el siglo XVIII, la ciencia de la construcción de máquinas accedió por fin a la universidad fue bajo una forma conceptual diametralmente opuesta a la *scientia mechanica* de Hugo, la investigación convivencial. En el momento en que ésta conducía hacia una investigación de la sabiduría en su imitación de la naturaleza, el nuevo tema de estudio fue claramente una ciencia de los *artefactos:* una ciencia vuelta hacia la producción *para* el hombre.

TECNOLOGÍA CRÍTICA

El inglés no posee palabra para designar la ciencia de las herramientas como herramientas. "Tecnología" no conviene. Esa palabra se emplea hoy en día para hablar de las herramientas mismas: computadora, convertidor de

biogás, almacén de máquinas o herramental propio de una cultura. Por lo demás, el inglés recurre a la palabra

"tecnología" para designar a un sujeto: se dice del ingeniero civil, naval o electrónico que tienen una formación tecnológica. Esta significación inglesa del término se ha difundido por todo el globo. Sin embargo, hasta recientes fechas el francés y el alemán no la habían tomado prestada. Jacques Ellul distinguía muy legítimamente entre las *técnicas* (lo que significa la palabra inglesa *technology*) y la *tecnología*, o análisis crítico de las relaciones entre el hombre y las herramientas. Ya que necesito un término para hablar de este tema, propongo el de *tecnología crítica*.

Cuando se me pidió hablar de la ciencia *por* el hombre, me trasladé al segundo cuarto del siglo XII porque a mi entender ahí apareció la tecnología crítica. Hugo de San Víctor no fue de ninguna forma el único en tratar las relaciones entre el hombre y las herramientas. Honoré de Autun (en realidad de Ausburgo) y Teófilo el monje (o el sacerdote) aportaron también interesantes contribuciones a la discusión, y me propongo consagrar a cada uno un ensayo paralelo a éste. Se sabe que en todas las civilizaciones, desde la Antigüedad, se han empleado herramientas y se han consagrado obras a su manejo y a su respectiva eficacia. Se sabe que existían manuales prácticos para el arte de servirse de ellas. Se sabe que, más aún que los filósofos griegos, los brahmanes indios analizaban críticamente las herramientas del pensamiento que se empleaban en la lógica y en la gramática. Pero en ninguna parte se ha explorado explícita y sistemáticamente como cuestión teórica la importancia de las herramientas del trabajo manual. Sólo hacia el año 1120 se vio por vez primera un problema en las herramientas aptas para actuar en la naturaleza física, corporal.

Hugo, y quienes al mismo tiempo que él comenzaron a plantear cuestiones críticas 104

con respecto a las técnicas, estaban todavía arraigados en culturas para las que las herramientas eran algo evidente. Cada cultura disponía de un herramental limitado. Entre las culturas esas herramientas diferían tanto como las lenguas. Pero aparecieron herramientas nuevas que cambiaron la existencia. En el siglo XIII el paisaje de Europa central se transformó

súbitamente por una combinación de herramientas que volvían al caballo infinitamente más eficaz: la herradura, el estribo, el arnés, el arado. Al mismo tiempo, otras herramientas caían en desuso. Pero ni la transformación de las herramientas ni su efecto social se estimaban como objetos de estudio.

En la época de Hugo era perfectamente apropiado que Dindim, el brahmán, se expresara con la razón en el mundo terrestre como si fuera "por naturaleza" cristiano.

Los cristianos tenían todavía una percepción tal de las relaciones entre los seres humanos y el entorno que, partiendo de una premisa común, habrían podido conversar sobre ella con un taoísta, un judío o un hindú. Aunque el hombre supiera actuar eficazmente —o incluso perjudicialmente— sobre el entorno, todavía la agricultura se consideraba en todas partes como el cuidado de un jardín (aunque estuviera amenazado por las malas hierbas, los cardos o la arena) y no como una explotación biológica. El perfeccionamiento de las herramientas o la adopción de nuevas herramientas se dirigían en primer lugar a aumentar la cosecha o hacer el trabajo menos duro más que a producir excedentes mercantiles.

Por otro lado, en la generación de Hugo, se dibujaban los signos de un profundo cambio. El arado y el molino eran símbolos de un crecimiento de las cosechas que sobrepasaba las necesidades de la subsistencia, mientras que la nueva ciudad se convertía en el mercado donde esos excedentes podían despacharse. Un periodo de intensa innovación técnica se abría. Sobre ese segundo plano apareció la ciencia mecánica de Hugo: desde el punto de vista teórico es posible perfeccionar las herramientas con fines de subsistencia; desde el punto de vista moral, ése debe ser el objeto de la ciencia.

A finales del siglo XII, el clima mental iba a cambiar en Europa: las artes mecánicas se transformaron, pero también la aproximación intelectual frente a ellas. Con frecuencia, la diferencia entre los grandes pensadores de principio del siglo XII y los de los inicios del XIII se enmascara porque a unos y a otros se les coloca de la misma manera entre los

“escolásticos”. Pero en el intervalo entre los primeros y los segundos, los judíos españoles y los monjes benedictinos tradujeron las obras de los filósofos griegos a partir de las traducciones árabes que las conservaron durante cuatro siglos. Una concepción completamente nueva de la ciencia se esparció: la ciencia a partir de entonces se consideró como la búsqueda de lo que hace funcionar y ya no, según pensaba Hugo, como la persecución laboriosa de remedios a la debilidad de quienes practican la ciencia, persecución de lo que se gustó y se encontró agradable. En la estela de esta nueva aproximación de la ciencia se formó una nueva actitud en relación con los medios técnicos. Los nuevos molinos se volvieron el símbolo del poder del hombre sobre la naturaleza; los nuevos relojes, el símbolo de su poder sobre el tiempo. De hecho, como lo señala C. S. Lewis, esa relación se reveló de manera más precisa como el poder que algunos hombres ejercían sobre otros al hacer de la naturaleza un instrumento de ese 105

poder. La tecnología crítica, la que proponía Hugo, era contraria al interés de su época y se olvidó.

La tecnología crítica de 1130 y la de hoy en día están, de manera muy diferente, en el umbral de una etapa. Hugo estaba confrontado con la ingenuidad tradicional, nosotros lo estamos en versión baconiana. Por todas partes, en el mundo de Hugo, era natural que se emplearan el azadón y el martillo de su región, de la misma manera en que se hablaba la lengua vernácula y se llevaba el vestido del lugar. Al observar a su alrededor las innovaciones, Hugo propuso una teoría según la cual la ciencia mecánica podía mejorar los remedios contra la enfermedad del hombre: se trataba de perfeccionar el arte o de comprender la sabiduría que estaba oculta en él. En el mundo de hoy, la tecnología crítica se confronta con una diferente forma de ingenuidad, cuyo origen está en las formulaciones de Bacon. Al igual que Hugo, Bacon era teólogo y predicaba más que él.

Lo que le interesaba era la “restauración y reinvestidura del hombre en la soberanía y el poder que tenía en su primer estado de creación en el Paraíso”. Para él, “el progreso de las artes y de las ciencias es adquirir el dominio de la naturaleza”; el hombre de ciencia va hacia ustedes “con toda su verdad llevándoles la naturaleza y todos sus hijos para obligarla a servir y hacerla su esclava”. Reivindica “el derecho sobre la naturaleza […]

que pertenece al hombre por legado divino […] y promete la liberación de las incomodidades del estado de hombre". Para Bacon, "las invenciones mecánicas recientes no actúan sólo con suavidad sobre el curso de la naturaleza; tienen el poder de conquistarla y subyugarla, de sacudirla hasta sus fundamentos".

Bacon proponía forzar la naturaleza, torturarla experimentalmente a fin de constreñirla para que revelara sus secretos. Si su estilo ya no es actual, lo es siempre su optimismo. Basta con leer los textos de vocación ecológica salidos de la C & D: ella intenta sustituir el dominio de la naturaleza por la tortura mediante una aproximación alternativa, a saber, su seducción por la suavidad. Pero en sustancia, la nueva "ciencia alternativa" sigue siendo con mucha frecuencia ingenua. Sigue siendo una empresa para liberar a los otros, a la humanidad, de las incomodidades del estado de hombre. Es siempre un dominio de los científicos que operan en interés de los *otros*. La investigación de la nueva C & D de vocación ecológica ya no es la de una producción de bienes y servicios para las mayorías. Su investigación se dirige de manera creciente a la determinación de que hay que obligar a la gente a hacer para ella misma, dejándole, desde luego, creer que actúa en su propio interés. De una ciencia que busca asegurar el control de la naturaleza exterior, la C & D se ha deslizado hacia la investigación de medios que permitan forzar sutilmente a los hombres a una autodisciplina uniforme.

A menos que se funde en la tecnología crítica, la investigación convivencial corre un grave peligro —el peligro de que la C & D, que impondrá al hombre formas prescritas de autoasistencia, la absorba—. De la misma manera que la tecnología crítica de Hugo se olvidó, mientras sus escritos servían de base a los escolásticos que lo sucedieron, a la investigación convivencial la amenaza constantemente el peligro de transformarse en instrumento didáctico de la última fórmula de la C & D de vocación ecológica. Eso se producirá si no comprendemos que la investigación convivencial sólo permanece fiel a su 106

misión cuando parte de una imagen del hombre inversa a la del trabajador y consumidor para quienes los especialistas están interesados en "hacer investigación".

NOTA

Este ensayo se originó en una de las 12 conferencias hechas en la Gesamthochschule de Cassel, Alemania, durante el semestre del invierno de 1979-1980. El objeto de ellas era hacer comprender a los estudiantes las limitaciones del pensamiento y de la opinión contemporáneas que hacen casi imposible una verdadera comprensión de las culturas vueltas hacia la subsistencia. El método empleado consistía en confrontarlos con textos medievales, elegidos principalmente del segundo cuarto del siglo XII. La redacción del ensayo tiene otro objeto, porque está destinado a formar parte de un libro que Valentina Borremans prepara y que contendrá, entre otros, ensayos de Karl Polanyi, de Lewis Mumford, de André Gorz, todos ellos destinados a la crítica radical de las herramientas.

Ese libro llevará como apéndice la *Guía de las herramientas convivenciales* de Valentina Borremans que presenta más de 400 herramientas modernas relativas a la ciencia y a la tecnología convivenciales.

El lector encontrará adjunta una bibliografía sumaria relativa a Hugo de San Víctor y a las artes mecánicas de la Edad Media. Su objeto no es hacer un repertorio de las obras en las cuales se funda el presente ensayo, sino, más bien, orientar a quienes están interesados en la historia medieval y desean llevar más lejos la investigación por las vías que bosquejé.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Hugo de San Víctor

Taylor, J., *The Origin and Early Life of Hugh of St. Victor: An Evaluation of the Tradition*, Texts and Studies in the History of Medieval Education, vol. 5, Notre Dame, Indiana, 1957.

Textos

Opera Omnia, vol. 1-3, en Migne, *Patrología latina*, vol. 175-177, París, 1854-1879.

Opera propaedeutica, Practica Geometriae, De grammatica, Epitome Dindimi in philosophiam, R., Baron, ed., University of Notre Dame, Publication in Medieval Studies, vol. XX, Notre Dame, Indiana, 1966. Las

pp. 167-207 dan una edición crítica del texto latino del diálogo con Dindim, seguido, pp. 209-247, de 50 notas de comentario de R. Baron.

Didascalicon de studio legendi. A Critical Text, C. H. Buttimer, ed., The Catholic University Press, Studies in Medieval and Renaissance Latin, vol. X, Washington, 1939. La edición inglesa de ese texto pone al día el aparato crítico y las notas de la 107

introducción. *The Didascalicon of Hugh of St. Victor. A Medieval Guide to the Arts*, traducido del latín con introducción y notas de J. Taylor. Records of Civilization, Sources and Studies, Nueva York y Londres, 1961.

Su pensamiento

Desde su tesis de doctorado en 1957, R. Baron ha publicado una docena de contribuciones que permiten comprender a Hugo de San Víctor de manera enteramente nueva. Su tesis de doctorado, *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Lethielleux, París, 1957 (bibliografía exhaustiva pp. 231-263), sigue siendo la mejor iniciación.

Grabmann, M., “Hugo von St. Victor und Peter Abälard. Ein Gedenkblatt zum 800

jähr. Todestag zweier Denkergestalten des Mittelalters”, *Theologie und Glaube*, 34

(1942), pp. 241-249.

Lacroix, B., “Hugues de Saint-Victor et les conditions du savoir au Moyen Âge”, *An E.*

Gilson Tribute, Marquette University Studies, Milwaukee, 1959, pp. 118-134.

Liccaro, E., “L’Uomo e la natura nel pensiero di Ugo di S. Vittore”, *Atti del 3.*

Congresso internazionale di filosofia medievale, Milán, 1966, pp. 305-313.

Artículos de diccionario, uno y otro excelentes: *Dicitionnaire de spiritualité*, Beauchesne, París, 1969, artículo “Hugues de Saint-Victor” de R. Baron. *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey, París, 1930, artículo, “Hugues de Saint-Victor”, de F. Vernet.

Originalidad de la concepción de los remedios

Rijk, L. M. de, “Some Notes on the Twelfth Century Topic of the Three (Four) Human Evils, and Techniques as their Remedies”, *Vivarium*, 5 (1967), Leyde, pp. 8-15.

Reúne y colecciona los textos que existen del siglo XII.

Originalidad de su división de las ciencias

Bischoff, Bernard, “Eine verschollene Einteilung der Wissenchaften”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 25, 1959, pp. 5-20.

Calonghi, D. Luigi, *La Scinenza e la Classificazione delle scienze in Ugo di S. Vittore*, Estratto della dissertazione di Laurea, Pontificium Athenaeum Salesianum, Facultas philosophica, Theses ad Lauream núm., 41, Turín, 1956 (1957).

Sobre el lugar de las artes mecánicas en el pensamiento medieval

Dos monografías capitales:

Alessio, Franco, “La filosofia e le artes mechanicae nel secolo 12”, *Studi medievali*, 3e 108

serie, vol. 6, 1965, pp. 71-161.

Sternagel,

Peter,

Die

artes

mechanicae

im

Mittelalter:

Begriffs

und

Bedeutungsgeschichte bis zum Ende des 13. Jahrhunderts, Münchner Historische Studien, Abteilung Mittelalterliche Geschichte, Band 2, Lassleben, Kallmütz, 1966; sobre Hugo, *cf*. pp. 67-77; sobre su influencia, *cf*. pp. 85-102.

Sobre su relación con el trabajo servil:

Chenu, M. D. “Arts mécaniques et oeuvres serviles”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 29, 1940, pp. 313-315.

Sobre Hugo y la enseñanza de las artes mecánicas

White Jr., Lynn, “Medieval Engineering and the Sociology of Knowledge”, *Pacific Historical Review*, 44, 1975, pp. 1-12. Este artículo me llevó a leer a Hugo, que conocía principalmente como analista de la experiencia mística, en la perspectiva de su enseñanza sobre la ciencia mecánica. Como siempre en los artículos de White, éste se revela como un guía seguro para la literatura secundaria sobre el tema. White destaca el hecho de que, después de Hugo y durante siglos, la enseñanza de las artes mecánicas nunca se consideró en los cursos universitarios. Por mi parte, he tratado de destacar una idea complementaria: nunca jamás, desde Hugo, excepto en nuestro decenio, se consideró la enseñanza de la ciencia mecánica como un *remedium* a la debilidad del hombre, como uno de los caminos que conducen al estudiante al *commodum*, a “encontrarse bien” frente a la realidad física, de igual manera que la *theorica* lo conduce a la ciencia o, dicho de otra manera, a la sabiduría y a la *practica* de la virtud.

109

110

1 Valentina Borremans, *Guide to Convivial Tools*, 1979, R. R. Bowker Cy, 1180, 6th Av., Nueva York 10036.

2 En relación con ese texto, Iván Illich, años después, publicará un libro, *En el viñedo del texto. Etología de la lectura: un comentario al “Didascalicon” de Hugo de San Víctor*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002; *In the vineyard of the Text. A commentary to Hugh’s “Didascalicon”* , Chicago University Press, 1993. [E.]

3 Esto lo hará más tarde en el libro al que nos referimos en la nota anterior. [E.]

111

V. EL TRABAJO FANTASMA

LA NOVELA de Nadine Gordimer, *Burger’s Daughter*, estaba sobre mi escritorio cuando comencé a esbozar este ensayo. El autor, con una rara

maestría, muestra en ella la imagen arrogante del liberalismo de nuestra época reflejado por el brillante y cínico espejo de su tierra natal, el Estado policiaco de Sudáfrica. Su heroína padece una

"enfermedad": "la incapacidad de ignorar que una vida normal y sana tiene como condición el sufrimiento de otros seres humanos". En *Feminization of America*, Ann Douglas extrae una idea similar. Para ella, la "enfermedad" viene de la pérdida de un sentimentalismo, una sentimentalismo atado a valores que son precisamente los que la sociedad industrial destruye. Quien sufre esa pérdida de sentimentalismo toma conciencia de la segregación: la que ahora conocemos, o la que será nuestra suerte después de la revolución.

En este ensayo quiero explorar por qué en una sociedad industrial dicha segregación existe ineluctablemente; por qué sin una segregación basada en el sexo o en la pigmentación, en los diplomas, en la raza o en la adhesión a un partido, una sociedad basada en el postulado de escasez no puede existir. Para aproximar en términos concretos las formas desconocidas de la segregación, quiero hablar de la bifurcación fundamental del trabajo que implica el modo de producción industrial.

Escogí como tema la vertiente oculta de la economía industrial y, más específicamente, "el trabajo fantasma". No se trata del trabajo mal remunerado ni del desempleo; de lo que hablo es del trabajo no remunerado que es el hecho de la sola economía industrial. En la mayoría de las sociedades, hombre y mujeres juntos han asegurado y regenerado la subsistencia de su hogar gracias a actividades no remuneradas.

Cada hogar producía la mayor parte de lo que le era necesario para vivir. Dichas actividades llamadas de subsistencia no son mi propósito. Me intereso en esa forma completamente diferente de trabajo no remunerado que una sociedad industrial exige como complemento indispensable de la producción de bienes y servicios. Esta forma de servidumbre no retribuida no contribuye en ningún sentido a la subsistencia. Por el contrario, al igual que el trabajo asalariado, desagrega la subsistencia. Llamo "trabajo fantasma" a ese complemento del trabajo asalariado, a saber: la mayoría de los trabajos domésticos que realizan las mujeres en sus casas o en sus departamentos; las actividades vinculadas con sus compras; la mayor parte del trabajo que realizan los estudiantes

“empollando” sus exámenes; el esfuerzo que se realiza para ir al trabajo y regresar de él.

Esto incluye el *stress* de un consumo forzado, el triste abandono de su ser en las manos de expertos terapeutas, la sumisión a los burócratas, los apremios para preparar el trabajo y un buen número de actividades comúnmente etiquetadas como “vida familiar”.

En las sociedades tradicionales, el trabajo fantasma es tan marginal como el trabajo asalariado, por lo tanto y frecuentemente es difícil de identificar. En las sociedades industriales se estima que es constante y que el eufemismo lo disemina. Poderosos tabúes se oponen a su análisis como entidad. La producción industrial determina su necesidad, 112

su dimensión y sus modalidades. Pero la ideología de la era industrial, según la cual todas las actividades a las que la gente está obligada a librarse en interés de la economía por una coerción ante todo social, que surge de la satisfacción de las necesidades más que del trabajo, lo vela.

Para asir la naturaleza del trabajo fantasma, debemos evitar dos confusiones. No es una actividad de subsistencia: la economía formal se alimenta de ella, pero no la subsistencia social; tampoco es un trabajo asalariado subremunerado. Es un trabajo no remunerado cuyo cumplimiento permite precisamente que los salarios se paguen. A pesar de lo vigoroso de las protestas de los sindicalistas, los marxistas y algunas feministas, quiero insistir en la distinción entre el trabajo fantasma y las actividades de subsistencia, y la que existe entre el trabajo fantasma y el trabajo asalariado. Voy a estudiar el trabajo fantasma como una forma distinta de servidumbre, casi tan alejada del vasallaje como de la esclavitud y del trabajo asalariado.

Cuando usted se prepara, se postula y hace pruebas de aptitud para el trabajo asalariado, allí, por el efecto de un diagnóstico superior, a usted se le destina, se le ubica y se le mantiene para el trabajo fantasma. Usted está obligado a sacrificar su tiempo, su fatiga o su dignidad, sin contraparte monetaria. Sin embargo, la autodisciplina no retribuida de ese trabajo sombra se vuelve más importante que el trabajo asalariado en la persecución del crecimiento económico.

En la economía industrial avanzada, esas contribuciones gratuitas al crecimiento se han vuelto el sitio geométrico de las formas de discriminación social más extendidas, menos impugnadas y más deprimentes. El trabajo fantasma no nombrado y desconocido es, en lo sucesivo, el principal terreno de discriminación contra la mayoría en todas las sociedades industriales. Es un hecho que no puede ignorarse. Hoy, la cantidad de trabajo fantasma destinado a un individuo es un índice más preciso de discriminación que la mediocridad del empleo al que se le confina. El crecimiento del desempleo y el de la productividad se conjugan para suscitar la necesidad de orientar siempre a más gente hacia el trabajo fantasma. "La civilización del tiempo libre", "la era del *self-help*" , la

"economía de los servicios" son sólo eufemismos para designar un creciente espectro.

Para comprender bien la naturaleza del trabajo fantasma, voy a volver a trazar su historia, historia paralela a la del trabajo asalariado.

Hoy en día "trabajo" y "empleo" son palabras clave. Hace tres siglos, ni una ni otra tenían su sentido actual. Las dos eran todavía intraducibles en numerosas lenguas no europeas. La mayoría de las lenguas nunca han tenido una única palabra para designar todas las actividades consideradas útiles. Algunas poseen un término especial para designar las actividades remuneradas. Dicho término tiene por lo general una connotación de gratificación, corrupción, tasación o extorsión de intereses. Ninguna de esas palabras recupera lo que llamamos "trabajo". Desde hace tres decenios las agencias del gobierno de Yakarta intentan imponer un término único, *bekerdja*, en lugar de la media docena de palabras que emplean para designar las actividades productivas. Sukarno había considerado ese monopolio de un término único como un paso decisivo en la creación de

una lengua malasia para la clase obrera. A los planificadores del lenguaje los siguieron relativamente los periodistas y los dirigentes sindicales. Pero la gente continuó empleando términos diferentes según las actividades de las que hablaban: familiares, comunitarias, astringentes, burocráticas, fueran o no remuneradas. De un extremo al otro de América Latina, la gente experimenta menos dificultad en efectuar la tarea retribuida que se le asigna

que entender lo que el patrón quiere decir por *trabajo*. 1 Para los trabajadores desempleados de México, *desempleado*2 califica siempre a un holgazán sin trabajo en su empleo bien remunerado y no lo que los economistas llaman “parado”.

Para los griegos de la época clásica, y más tarde para los romanos, trabajar con sus manos o bajo las órdenes de un jefe o para un provecho comercial, era una actividad servil que debía dejarse a la gente pequeña o a los esclavos. En teoría, los cristianos habrían debido considerar el trabajo como parte integral de la vocación de cualquier hombre. Pablo, el fabricante de tiendas, había tratado de introducir la ética judía en la cristiandad: “Si alguien no quiere trabajar, que no coma” (2 *Tim* 3, 10). En realidad, este ideal de los cristianos primitivos fue seriamente relegado. En los monasterios occidentales, excepto durante cortos periodos de reformas, la divisa de San Benito *ora et labora* se interpretaba como una exhortación a supervisar las necesidades de los hermanos sirvientes y cumplir la obra de Dios por la plegaria. Desde la Antigüedad existen términos para designar los diferentes conjuntos de tareas debidas al señor o a la comunidad, pero ni Grecia ni el Medievo poseyeron uno que se asemejara a nuestros

“trabajo” y “empleo”.

Durante todo el periodo medieval, lo que hoy en día entendemos por trabajo, a saber, trabajo asalariado, era signo de sufrimiento. Contrastaba con, por lo menos, tres tipos de labores: las actividades múltiples, gracias a las cuales la mayoría de la gente creaba su subsistencia, al margen de cualquier intercambio monetario; los oficios de zapatero remendón, barbero, tallador de piedra; las diversas formas de mendicidad gracias a las cuales la gente vivía de lo que otros compartían con ella. En principio, la sociedad medieval tenía un sitio para todos aquellos que reconocía como sus miembros. Su estructura formal excluía cualquier desempleo o indigencia. Quien se consagraba a un trabajo asalariado —no ocasionalmente para aportar algo al hogar, sino como medio de existencia permanente— revelaba claramente a la comunidad que, con el mismo título que la viuda y el huérfano, no tenía fuego, ni lugar y, por lo tanto, dependía de la asistencia.

En septiembre de 1330 murió en Florencia un rico fabricante de paños que legaba su fortuna a los indigentes. La Guilde d'Or San Michele era la encargada de distribuir esos bienes. Y 17 000 beneficiarios fueron elegidos y encerrados a media noche en las iglesias disponibles. A su salida, cada uno recibió su legado. Pero, ¿cómo se seleccionó a esos indigentes? Lo sabemos gracias a los archivos de las caridades de las guildas en la Florencia protoindustrial. Se ven allí las categorías de indigentes: el huérfano, la viuda, la víctima de una reciente desgracia, el jefe de familia que depende totalmente de un trabajo asalariado o está obligado a pagar un alquiler para albergar a los suyos. La necesidad de proveer todas las necesidades vitales mediante un trabajo asalariado era signo de 114

completa impotencia en una época en la que la palabra pobreza designaba más una actitud estimable que una condición económica. El pobre era lo contrario al *potens*, el poderoso, y no al *dives*, el rico. No era el miserable. Hasta finales del siglo XII, el término pobreza recuperaba ante todo un desapego realista de cosas efímeras. La necesidad de ganarse la vida mediante un trabajo asalariado era la marca de quienes habían tocado fondo, de los que eran muy desafortunados para agregarse simplemente a la enorme muchedumbre medieval de los enfermos, de los exiliados, de los peregrinos, de los locos, de los hermanos, de los errantes, de los sin hogar que constituían el mundo de los pobres. Depender de un salario era signo de que el trabajador no tenía ni un hogar para la subsistencia a la que podría contribuir, ni la capacidad de subsistir de las limosnas de la sociedad. Se podía discutir sobre el derecho a la mendicidad, pero la idea de un derecho al trabajo estaba fuera de discusión.

Para esclarecer el derecho a la mendicidad, permítanme citar un sermón de Rathier de Verona, pronunciado en el año 834, aproximadamente medio milenio antes del ejemplo florentino. Ese sermón es una exhortación moral a propósito de los derechos y deberes de los mendigos:

Se quejan de su debilidad. Den mejor gracias a Dios, no se quejen y rueguen por los que los mantienen con vida. Y ustedes, allá lejos, aunque vigorosos, ustedes se quejan del fardo de sus numerosos hijos.

Aléjense, entonces, de sus esposas, pero no sin antes haber obtenido su consentimiento, y trabajen con sus manos a fin de poder alimentarse y

alimentar con ello a otros. Dicen que no pueden hacerlo. Entonces, lloren sobre su debilidad, que pesa en exceso sobre ustedes. Mendiguen con moderación lo que les es necesario, absténganse de todo lo superfluo… Cuiden a los enfermos, reconforten a los agonizantes y laven a los muertos.

Rathier habla aquí de un derecho a la mendicidad que durante 1 000 años nunca se puso en duda.

Esta aversión por el trabajo asalariado siempre la experimenta la mayoría del mundo contemporáneo. Pero con la actual preponderancia de lo económico en la lengua usual, la gente está privada de palabras para expresar directamente sus sentimientos. Hay que leer una carta que recibí de un mexicano de 23 años, en la que transparenta con toda claridad este tradicional asombro en relación con quienes dependen por completo del trabajo asalariado. Miguel, con quien me carteo, es hijo de una viuda que educó a sus cuatro hijos cultivando rábanos que vendía en el mercado local, sobre una estera en el suelo.

Además de los hijos, tenía siempre en casa extranjeros que comían y dormían allí. A Miguel lo había invitado a Alemania un señor Müller, instructor de una escuela primaria de su ciudad natal que, en cinco años, había renovado parcialmente una vieja casa, agregándole una habitación para los amigos. Miguel aceptó la invitación porque quería iniciarse en la fotografía de arte en Leitz. Proyectaba hacer una documentación fotográfica sobre los métodos tradicionales de tejido.

Al no estar trabado por un bagaje escolar, Miguel aprendió rápidamente a hablar el alemán. Pero no lograba comprender a la gente. En su carta, escrita después de seis meses de estancia en Alemania, contaba: “El señor Müller se comporta como *todo un señor*, [3] pero la mayoría de los alemanes se comportan como indigentes con mucho 115

dinero. No hay ninguno que pueda ayudar a otro. Ninguno que tenga una casa que le permita recibir gente en ella, en su hogar”. Creo que los comentarios de Miguel reflejan bien la situación y las actitudes de un milenario pasado: la gente que vivía gracias a un salario era aquella cuyo hogar no podía subsistir por sí mismo, que estaba privada de medios para ocuparse de esta subsistencia y se sentía incapaz de ofrecer a otros una

subsistencia. Para Miguel, la imagen del trabajo asalariado no se fija todavía del otro lado del espejo.

Pero para el mundo occidental, el trabajo atravesó el espejo entre los siglos XVII y XIX. La agresión ecológica había tomado vuelo con la destrucción más significativa y menos reconocida: la eliminación progresiva de los valores de utilización común del medio, factores de las actividades de subsistencia. En lugar de ser una prueba de indigencia, los salarios se consideraron como prueba de utilidad. En lugar de ser un complemento de la subsistencia, los que los pagaban lo consideraron como la fuente natural de los medios de existencia de las poblaciones. Se encuentra una ilustración de los inicios de la ideología que subyace en esta actitud en 1777, apenas 12 años antes de la Revolución francesa. La Academia de Châlons-sur-Marne había hecho un concurso de disertación sobre el siguiente tema: “¿Cómo abolir la mendicidad generalizada de manera que sea a la vez provechosa a la Corona y a los pobres?” Esta iniciativa refleja la proliferación de la mendicidad en una época en la que se desarrolla la privatización, la protoindustria y los valores burgueses. Refleja también una nueva significación económica de la pobreza, condición que, desde entonces, es lo inverso ya no de los poderosos, sino de los poseedores. El premio del concurso se le otorgó a un ensayo cuyas primeras frases resumen la tesis: “Desde hace siglos se busca la piedra de la sabiduría. Nosotros la encontramos. Es el trabajo. El trabajo asalariado, he ahí la fuente natural del enriquecimiento para los pobres”.

El autor es un letrado, sucesor del clérigo. Sabe que vive de una canonjía, de un beneficio o de una forma de liberalidad cualquiera. A su trabajo intelectual nunca le aplicaría tan poderosos poderes de transformación. Sostendría su derecho a la mendicidad de alto nivel. Está muy lejos de la ingenuidad del profesor moderno que se estima un verdadero trabajador, ciertamente de traje, pero socialmente productivo, que se gana legítimamente su vida. Uno y otro, sin embargo, apelan a la misma señal: la de quienes desde el siglo XVIII disertan sobre el trabajo, su valor, su dignidad, sus alegrías; la de quienes escriben siempre sobre el trabajo que otros hacen.

El ensayo refleja también la influencia del pensamiento hermético o alquímico sobre la teoría social. El trabajo se presenta como la piedra de la sabiduría, la panacea, el elixir mágico que transforma en oro todo lo que toca. La naturaleza se transforma en bienes y servicios mercantiles al contacto con el trabajo que la transmuta. Es la posición fundamental de los economistas clásicos, de Adam Smith y Ricardo a Mill y Marx, aunque cada uno de ellos reconociera a su manera la contribución del capital y de los recursos al valor. Marx remplazó el lenguaje alquímico de finales del siglo XVIII por el de la química, en boga en su época. La percepción hermética del valor determina todavía hoy en día el carácter de la ética social, aunque en economía la teoría del valor-trabajo se 116

haya remplazado, primero, por la teoría de la utilidad, luego por el pensamiento poskeynesiano y, finalmente, por la confusión total en la que nos encontramos hoy en día y que justifica esta opinión de un contemporáneo: “Los economistas conciben el mundo en términos que dejan de lado sus características esenciales o sólo dan de ellas una imagen deformada”. Los economistas no tienen mucha claridad sobre el trabajo, como los alquimistas no la tenían sobre el oro.

El ensayo premiado en 1777 es relevante también por la fecha tardía en la que, en Francia, se consideró como nueva una solución que consiste en obligar a los pobres al trabajo útil. Hasta mediados del siglo XVIII los hospicios franceses se fundaban sobre la idea cristiana medieval de que el trabajo forzado era el castigo del pecado o del crimen.

Un siglo antes este punto de vista se abandonó en la Europa protestante y en algunas ciudades italianas ya industrializadas. Los métodos y equipamientos innovadores de las *workhouses* de la Holanda calvinista o de la Alemania del norte lo prueban abundantemente. Dichos establecimientos estaban organizados y habilitados para sanar la pereza y desarrollar la voluntad para hacer el trabajo asignado. Se concebían y se construían para transformar a los mendigos inútiles en trabajadores útiles. Como tales, eran todo lo contrario de las organizaciones caritativas de la Edad Media. Fundadas para recibir a los mendigos que la policía detenía, las *workhouses* los “sometían a régimen”: algunos días de ayuno y cierta ración diaria y bien calculada de latigazos. Lo seguía un tratamiento para el trabajo en el

molino de disciplina llamado la “ardilla” y en la *écouane* (variedad de rallador que podía devastar materias muy duras), hasta lograr que el pensionario se transformara en un trabajador útil. Incluso se encuentra en ellas soluciones para los casos críticos. En Ámsterdam, a los recalcitrantes al trabajo se les echaba en una fosa constantemente inundada en la que sólo podían sobrevivir bombeando frenéticamente durante todo el día. No sólo en sus métodos pedagógicos, sino también en sus técnicas de formación para la autosatisfacción esas instituciones son las verdaderas precursoras de la escuela obligatoria. Según los documentos que ellas nos dejaron, los pacientes que habían sanado exitosamente de la holgazanería se felicitaban de ello vivamente.

Aunque esos testimonios de agradecimiento de las víctimas fueran auténticos, no reflejan ciertamente el sentimiento popular. Los indigentes del siglo XVIII que entraban en la denominación general de “pobres” resistían violentamente los esfuerzos que se hacían para volverlos aptos para el trabajo. Albergaban y defendían a los que la policía perseguía como “mendigos” y a los que el gobierno trataba de sanar de su inutilidad social, a fin de proteger a los pobres menos molestos de esos vagabundos.

Los gobiernos más duros parecían haber fracasado en sus correrías. La multitud era ingobernable. En 1747, el ministro del interior de Prusia amenazaba con un severo castigo a cualquiera que obstaculizara la acción de la policía de los pobres: “[…] día y noche hacemos que esta policía patrulle nuestras calles para poner fin a la mendicidad

[…] Pero en el momento en que los soldados, los estudiantes o la multitud se dan cuenta de que se arresta a un mendigo para llevarlo al asilo, se amotinan, apalean a nuestros hombres, a veces los hieren gravemente, y liberan al mendigo. Se ha vuelto casi 117

imposible enviar a la policía de los pobres a la calle […]”.

Siete medidas análogas se decretaron en los siguientes 30 años.

A lo largo del siglo XVIII y durante gran parte del XIX, el proyecto de la alquimia económica no recibió ningún eco de abajo. La gente del pueblo se rebelaba. Motines por un justo precio del trigo; motines contra el envío de

su trigo a otras regiones; motines en apoyo a los prisioneros por deudas. Se sentían en su derecho cuando la ley parecía no coincidir con su tradición de justicia. La multitud protoindustrial defendía lo que E. P.

Thompson ha llamado su “economía moral”. Se rebelaba contra los atentados al fundamento social de esta economía: contra el encierro de las ovejas en cercados y ahora contra el de los mendigos. Durante esos motines la muchedumbre era frecuentemente conducida por mujeres.

¿Qué sucedió para que esta multitud protoindustrial sediciosa, que defendía su

“derecho” a la subsistencia, se transformara en una masa laboriosa que defendía mediante la huelga su “derecho” al salario familiar? ¿Cuál fue el mecanismo social que logró lo que las nuevas leyes de los pobres y las *workhouses* no pudieron? Fue la división económica del trabajo en categoría productiva y categoría no productiva que se instauró con el encierro de las mujeres… en la casa.

Una división económica de los sexos sin precedente, una concepción económica de la familia sin precedente, un antagonismo sin precedente entre las esferas doméstica y pública hicieron del salario el corolario indispensable de la vida. Todo eso se operó colocando a las mujeres en la casa bajo la tutela de trabajadores masculinos y haciendo de esa tutela un pesado deber. Se llegó a encerrar a las mujeres en ella cuando no se había logrado encerrar a las ovejas y a los mendigos.

El brusco abandono de la lucha para la subsistencia y el hecho de que ese abandono pasara inadvertido sólo se comprenden haciendo evidente la creación simultánea del trabajo fantasma y de la teoría según la cual la mujer, por su naturaleza científicamente establecida, estaba destinada a cumplirlo. Por un lado, se alentaba a los hombres a regocijarse de su nueva condición en el seno de la clase laboriosa, y por otro, a las mujeres se les redefinía subrepticiamente como matrices ambulantes, y a tiempo completo, de la sociedad. Filósofos y médicos se pusieron de acuerdo para “iluminar” a la sociedad sobre la verdadera naturaleza del cuerpo y el alma de la mujer. Esta nueva concepción de su “naturaleza” la destinaba inexorablemente a actividades en un tipo de hogar que la excluía del trabajo asalariado tan

eficazmente como le prohibía cualquier contribución a la subsistencia familiar. En la práctica, la teoría del valor-trabajo fundaba la nueva división económica de los sexos, transformaba al hombre en catalizador de oro y degradaba a la mujer confinada al hogar como ama de casa económicamente dependiente y, por vez primera, improductiva. Tal y como Kant lo describió, la mujer fue desde ese momento la bella propiedad, el fiel sostén del hombre y, con ese título, le era menester el refugio del hogar.

La guerra burguesa contra la subsistencia sólo obtuvo una adhesión masiva cuando el

"bajo pueblo" se transformó en honesta clase laboriosa, compuesta de hombres y mujeres económicamente distintos. Como miembros de esa clase, el hombre se hizo 118

connivente con su patrón: los dos se preocuparon paralelamente de la expansión económica y de la supresión de la subsistencia. Pero a esta colusión fundamental entre capital y trabajo en la guerra contra la subsistencia la velaba el ritual de la lucha de clases.

En tanto jefe de una familia que dependía cada vez más de su salario, el hombre estaba incitado a considerarse como el que asumía el peso de cualquier trabajo legítimo de la sociedad, y a ver en su mujer a la guardiana improductiva de un hogar que inevitablemente dependía de él. En y por la familia, las dos formas complementarias del trabajo industrial se habían fusionado: trabajo asalariado y trabajo fantasma: hombre y mujer, afectivamente alienados por las actividades económicas de subsistencia, se convirtieron en el móvil de su mutua explotación en beneficio del patrón y de la acumulación de dos tipos de bienes de capital: de un lado los instrumentos al servicio de los cuales se efectúa el trabajo asalariado; del otro, los bienes de capital vinculados con el trabajo fantasma. Se olvida con demasiada frecuencia que el trabajo fantasma se volvió una actividad altamente capitalizada y que, calculando su *shadow price*, ese hecho debe tomarse en cuenta. Las inversiones en la casa, la cochera y la cocina reflejan la desaparición de las condiciones de subsistencia y son el índice del creciente monopolio de una economía fantasma. Sin embargo, la labor fantasma sobre la que esta economía se funda se disfraza constantemente.

Cuatro de esos disfraces predominan aún hoy en día y un quinto se anuncia en el horizonte.

1. El primero invoca a la biología. Describe el confinamiento de la hembra en su papel de ama de casa "maternante" como la condición necesaria y universal que permite al macho ir a la "caza del trabajo". Cuatro disciplinas modernas contribuyen a legitimar este postulado. Los etólogos describen a las monas como amas de casa que cuidan el nido mientras los machos cazan en los árboles. Partiendo de esta proyección de los roles familiares de los simios, deducen que cuidar el nido es el papel específico del sexo femenino, mientras que el verdadero trabajo, a saber, la conquista de los recursos escasos, es la tarea del sexo masculino. A partir de allí se induce el mito del cazador poderoso como una constante transcultural, fundamento del comportamiento de los humanoides que deriva de un sustrato biológico común a los mamíferos superiores. Los antropólogos redescubren irresistiblemente en los salvajes las huellas de sus propios papás y mamás y encuentran en las tiendas, en las chozas y en las cavernas las características de los departamentos en los que ellos mismos se educaron. En centenares de culturas coleccionan pruebas de que las mujeres en todas las épocas estuvieron en desventaja por su sexo, buenas para cavar el suelo más que para cazar, y guardianas del hogar. Los sociólogos como Parson parten de la función de una familia que está en condiciones de estudiar y, para iluminar las otras estructuras societales, se sirven de esta repartición sexuada de papeles en el seno de la familia. Por último, los sociobiologistas de derecha y de izquierda pasan un barniz contemporáneo sobre el antiguo mito de la Ilustración según el cual la hembra se adapta al macho.

En la base de estas cuatro afirmaciones debidas a expertos, se encuentra una confusión fundamental entre la repartición de las tareas por sexo, características de cada cultura, y la bifurcación económica estrictamente moderna en la ideología del trabajo del 119

siglo XIX, que instaura entre los sexos una segregación hasta entonces desconocida: él, ante todo, productor; ella, ante todo, consagrada a las tareas domésticas. Esta distinción económica del papel de los sexos era imposible en las condiciones de subsistencia. Dicha distinción utiliza una

tradición disfrazada para legitimar la dicotomía creciente entre consumo y producción definiendo como *no trabajo* lo que hacen las mujeres.

2. La segunda máscara que oculta el trabajo fantasma consiste en confundirlo con la

"reproducción social". Ese término es una desdichada etiqueta de la que los marxistas se sirven para clasificar las diversas actividades no compatibles con su ideología del trabajo, pero que, de todas formas, alguien debe asumir —por ejemplo—, cuidar la casa del trabajador asalariado. Se le aplica con indiferencia a lo que la mayoría de la gente hace la mayor parte del tiempo en la mayoría de las sociedades, a saber, actividades de subsistencia. De la misma forma ese término designaba actividades, que a fines del siglo XIX se consideraban todavía como "trabajo asalariado no productivo", el de los docentes o el de los trabajadores sociales. La reproducción social incluye la mayor parte de lo que, en nuestros días, todo el mundo hace en la casa. La etiqueta de trabajo reproductivo desbarata así cualquier intento de asir la diferencia entre la contribución fundamental y vital de la mujer a la economía de subsistencia y su reclutamiento gratuito en la reproducción de la mano de obra industrial: *las mujeres no productivas deben contentarse con la "re-producción"* .

3. La tercera estratagema que enmascara al trabajo fantasma es la asignación de valores económicos medibles a los comportamientos fuera del mercado monetario. Todas las actividades no marcadas por un precio se amalgaman en el pretendido "sector informal". Mientras los antiguos economistas construían sus teorías sobre el postulado de que cualquier consumo material implica la satisfacción de una necesidad, los nuevos economistas van más lejos: para ellos, cualquier decisión humana es la manifestación de una búsqueda preferencial de satisfacción. Construyen modelos económicos para el crimen, el tiempo libre, los estudios, la fertilidad, la discriminación y los comportamientos electorales. El matrimonio no es la excepción. Así, G. Becker parte del postulado de un mercado del sexo en equilibrio y obtiene de él fórmulas que describen la "repartición de los *outputs* entre cónyuges". Otros calculan el valor agregado al "platillo televisivo" por el hecho de que el ama de casa, por una actividad no remunerada, lo eligió, recalentó y sirvió. De ahí a preconizar

una juiciosa organización del *self-help* entre los desempleados sólo hay un paso —que algunos franquean—. En esta perspectiva, su "producción no monetarizada" en vistas a su "autoconsumo" constituiría la contribución de un "sector cuaternario" o "informal" a la economía nacional claramente superior a la de los

"trabajadores". Una tarea importante de los años que vienen sería la de valorar esta productividad social —hasta ahora desorganizada por las idiosincrasias femeninas—. En efecto, para los discípulos de Milton Friedman, la esencia misma de las actividades de la mujer es hacer el amor burgués u otras necesidades de ese género. Finalmente hay que desarrollar *ese tercer mundo en nosotros*.

4. Una cuarta máscara la colocan sobre el trabajo fantasma la mayoría de las feministas que se inclinan sobre las tareas domésticas. Saben que dichas tareas son un 120

trabajo pesado y fulminan porque no se remunera. De manera inversa a la mayoría de los economistas, ellas consideran que el salario perdido, lejos de ser insignificante, es considerable. Además, algunas de ellas creen que el trabajo de las mujeres aunque no sea

"productivo" es, sin embargo, la principal fuente del "misterio de la acumulación primitiva" —contradicción en la que el mismo Marx se había empecinado—. Ellas montan vidrios ahumados feministas en los anteojos marxistas. En su óptica, el ama de casa está casada con un patriarca asalariado cuya paga, y no el pene, es el primer objeto de envidia. Parecen no haberse dado cuenta de que la redefinición de la naturaleza de la mujer, después de la Revolución francesa, va a la par de la del hombre. De esa manera están doblemente ciegas frente a la conspiración de los enemigos de clase del siglo XIX al servicio del crecimiento y de su reactivación mediante un género inédito de guerra entre los sexos en el seno del hogar. La cuestión de la batalla doméstica gira hoy en día alrededor del papel abstracto de cada sexo en la sociedad y no sobre quién lleva los pantalones en la casa. Esta visión *pro domo* de las feministas ha contribuido a iluminar la naturaleza degradante del trabajo no remunerado en la sociedad moderna, pero la elección de un combate interpuesto por los movimientos feministas las ha llevado a oscurecer la cuestión más importante: el hecho de que las

mujeres modernas están mutiladas porque están obligadas a la vez a un trabajo que, en términos de economía, no está remunerado y, en términos de subsistencia, es estéril.

5. Recientemente, sin embargo, algunas nuevas historiadoras del trabajo femenino han ido más allá de las categorías y de las aproximaciones clásicas. No quieren tomar prestados los filtros académicos para pensar su tema; prefieren echar sobre él una mirada

"prosaica". Examinan las maneras de decir y de hacer: parto, lactancia, limpieza de la casa, prostitución, violación, ropa sucia y discursos salaces, amor maternal, infancia, aborto, menopausia. Demuestran cómo los ginecólogos, los arquitectos, los laboratorios farmacéuticos y los historiadores machos van a curiosear a ese desván para crear síntomas y comercializar nuevas terapias. Algunas de ellas describen en las chabolas la vida familiar de las mujeres del Tercer Mundo industrial y la oponen a la vida del *campo*[4]

o del *kampung*. Otras, exploran el "trabajo sacrificado" que inventaron las mujeres en los barrios, los hospitales y los partidos políticos.

Las pioneras que se aventuran a mirar la sociedad industrial desde sus basamentos oscuros y lodosos iluminan y disecan formas de opresión hasta entonces ocultas. Lo que nos reportan no entra en los "-ismos" y las "-logías" disponibles. Al no considerar desde arriba los efectos de la industrialización, sus descubrimientos se comprueban muy diferentes de las cúspides que describen los gerentes, pero también diferentes de los abismos donde se sienten sumergidos los trabajadores o de los principios que las ideologías imponen. Y sus ojos miran de diferente manera que los de los exploradores etnoantropológicos, cuya formación los ha preparado desventajosamente para observar a los zandes o para reconstruir la vida de un cura de aldea en la Provenza medieval.

Investigaciones tan anticonvencionales violan hoy en día un doble tabú universitario y político establecido desde hace mucho tiempo: la sombra que oculta la doble e indivisible naturaleza del trabajo industrial, y la prohibición de inventar términos nuevos para 121

describirla.

En el momento en que las sufragistas de las ciencias sociales parecen obsesionadas por lo que su encierro les ha negado injustamente, las analistas de la intimidad femenina reconocen en los trabajos domésticos un carácter *sui generis*. Hacen coincidir la pérdida de la vida vernácula, orientada hacia la subsistencia, con la destrucción de una distribución binaria de todas las tareas concretas identificables —código característico para cada cultura— y la imposición por el Estado de una dicotomía sin precedentes.

Detectan la propagación en diversos países, entre 1780 y 1860, y con diversos ritmos, de una nueva "sombra" que recae más sobre lo que hacen las mujeres. Se dan cuenta de una nueva vida cuyas frustraciones no son menos duras, aunque se maquillen artísticamente. Describen cómo ese trabajo *sui generis* se exportó junto con el asalariado fuera de los confines de Europa. Observan que por todas partes donde las mujeres pasaron a segundo plano en el mercado del empleo, su trabajo no remunerado se modificó profundamente. Paralelamente a la organización del trabajo asalariado de segundo rango para las mujeres —primero en la máquina de cocer; luego en la máquina de escribir y, finalmente, en el modelo estándar y en la terminal informática— algo nuevo surgió: el confinamiento de la mujer en el hogar.

Esta metamorfosis del trabajo doméstico es particularmente evidente en los Estados Unidos porque allí se produjo brutalmente. En 1810, la unidad de producción corriente en Nueva Inglaterra era todavía el hogar rural. Salazón y conservas; velas y jabones, hilado tejido, confección de zapatos, de edredones y de tapices, cría de aves y cultivos de huertos, todo eso se efectuaba en el espacio doméstico. El hogar norteamericano podía también obtener algún dinero de la venta de sus productos y de empleos ocasionales de sus miembros, pero era ampliamente autosuficiente. Aun cuando el dinero pasaba efectivamente de mano en mano, la compra y la venta se hacían frecuentemente con base en el trueque. En la autonomía doméstica las mujeres tenían un rol tan activo como el de los hombres. Llegaban a emplearse de tal manera que llevaban a casa casi el mismo salario que ellos. Económicamente eran también las iguales de los hombres. Por lo demás,

tenían por costumbre los cordones de la bolsa. A la vuelta del siglo, se consagraban también activamente, como los hombres, a alimentar, vestir y equipar a la nación. En 1810, en el Norte de los Estados Unidos, 22 metros de lana sobre 23 eran de origen doméstico. En 1830, ese cuadro cambió. La agricultura comercial comenzó a remplazar a las granjas que subsistían por sí mismas. El salario se había vuelto corriente y depender de un trabajo asalariado ocasional comenzaba a resentirse como un signo de pobreza. La mujer, otrora ama de un hogar que proveía a las necesidades de la familia, se volvió la guardiana de un sitio donde los niños sólo permanecían hasta el momento en que se ponían a trabajar, donde el marido descansaba y donde se gastaba lo que ganaba.

Ann Douglas llamó a esta metamorfosis de las mujeres su *disestablishment*, término que emplea la Constitución de los Estados Unidos para indicar la separación radical entre la Iglesia y el Estado —el clérigo que conserva la plenitud de sus derechos civiles—. Henos aquí llevados directamente a las aspiraciones y a las ansiedades clericales de la época. De la misma forma en que al pastor protestante se le acababa de confinar en un dominio 122

estrictamente eclesiástico, las mujeres debían desde ahora estimarse favorecidas —más que coaccionadas— por mantenerse en su propia esfera, en donde su eminente función era debidamente alabada. Al mismo tiempo que perdieron su igualdad a nivel económico perdieron un gran número de prerrogativas legales, incluyendo el derecho al voto.

Perdieron oficios tradicionales —en particular de lo obstétrico, en donde fueron suplantadas por los parteros— y se les obstaculizó el acceso a las nuevas profesiones. Su segregación económica reflejaba el desplazamiento de la satisfacción de las necesidades domésticas esenciales, confiadas, a partir de entonces, a productos creados por el trabajo asalariado de gente cuya actividad se ejercía fuera de su hogar. Privada de subsistencia, marginal en el mercado del empleo, el ama de casa era reducida a la frustrante tarea que consiste en organizar el consumo forzado. El modo de existencia que, en 1980, me parece está a punto de volverse característico para los hombres y los niños, era ya bien conocido en la década de 1850 por un creciente número de mujeres.

Las nuevas historiadoras de las sensibilidades y de las mentalidades concentran ostensiblemente su estudio sobre el trabajo de las mujeres. De hecho, ellas nos han dado el primer cuadro coherente montado por historiadoras competentes que hablan como vencidas en la guerra contra la subsistencia. Ellas nos ofrecen, elaborada en la sombra que escapa a los proyectores económicos, la historia de un tipo de trabajo nuevo, escrito por aquellas que están constreñidas a ejecutarlo. Si son las mujeres las que constituyen directamente el tema de estudio, la sombra descrita lleva más allá de las necesidades de madre o de esposa. Ella se extiende ineluctablemente con el progreso, se despliega con el desarrollo de la esfera económica, avanzando siempre más lejos en la vida de los hombres y de las mujeres, al grado de ya no dejar aparecer un solo día de cielo completamente azul. Probablemente el ama de casa permanecerá para siempre como la imagen tipo de esta existencia de sombra de la misma manera en que el hombre en overol sobrevivirá al microprocesador como imagen tipo del "trabajador industrial". Pero *concebir este otro rostro de la existencia industrial como el trabajo femenino a secas sería el quinto y último disfraz*. Sería hacer desaparecer definitivamente la realidad individual de la mujer tras un sexo inventado por las feministas para asegurarse el control económico. Por ello propongo el término de *shadow-work* o *Schattenarbeit* o *trabajo fantasma* para designar una realidad social de la que el trabajo doméstico moderno es sólo el prototipo. Si, por otra parte, tomamos en cuenta la argumentación del desempleo y del creciente número de gente que se mantiene en un empleo ficticio, se vuelve evidente que en nuestra sociedad postindustrial el trabajo fantasma es más común que el trabajo retribuido. Temo mucho que al final del siglo el trabajador "productivo" sea sólo la excepción.

El trabajo asalariado y el trabajo fantasma nacieron juntos. Los dos son paralelamente alienantes, pero de manera extremadamente diferentes. El principal motor de la servidumbre al trabajo fantasma fue el acoplamiento económico de los sexos. La familia burguesa del siglo XIX, compuesta por el asalariado y las personas a su cargo, remplazó al hogar centrado en la subsistencia. *Femina domestica* y *vir laborans* eran cónyuges en una impotencia complementariamente típica del *homo œconomicus*. Pero la 123

expansión económica necesitaba mucho más que ese modelo primario de servidumbre al trabajo fantasma: el consumo obligatorio que asegura a los capitalistas su provecho, de igual forma que la impotencia a la que se saben condenados sus clientes y que asegura a los profesionales su poder. El trabajo fantasma sirve más eficazmente a capitalistas y comisarios que el trabajo asalariado. La familia, ese "acoplamiento económico", les proporciona un modelo de dependencia más complejo y más sutilmente mutilante. De la misma manera que en el siglo XIX a la mujer se le encerró en el apartamento, al alumno en la escuela y al enfermo en el hospital, los servicios se arrogan el derecho de actuar para su bien —y su bien está definido por otros que no son ellos mismos—. Así, esa servidumbre pasa hoy en día por la mediación de agentes sociales revestidos del poder de dar un diagnóstico. La palabra "diagnóstico" significa literalmente "discernimiento": es una distinción que opera por un acto de conocimiento fundado en una capacidad de experto. En nuestros días designa el acto por el cual una profesión te define como necesitado de servicios.

Cualquier profesión que impone al cliente la necesidad de depender de sus servicios no puede hacer mejor cosa que imponerle el trabajo fantasma correspondiente. Las profesiones médicas y pedagógicas constituyen el ejemplo tipo de esas mutilantes intervenciones superiores. Ellas imponen el trabajo fantasma de consumo de servicios a sus clientes y se hacen pagar por ellos, ya sea directa o indirectamente por el sesgo de cotizaciones de seguridad social. De este modo, las profesiones modernas de la

"asistencia social" refuerzan todavía un poco más la servidumbre de la familia moderna al trabajo: esos especialistas crean precisamente las cosas frustrantes que en la familia del siglo XIX las mujeres estaban obligadas a hacer o a fabricar sin una contraparte monetaria. La creación del trabajo fantasma supervisado por profesionales se volvió la gran preocupación de la sociedad. Y a quienes se les paga para crearlo son la élite de nuestra época. De la misma forma que el trabajo doméstico es la franja más visible del trabajo fantasma, el ingeniero ginecológico de la madre de familia es sólo la forma más imprudente del diagnóstico a escala de toda la sociedad entera. Al definir, por ejemplo, los seis niveles de ineptitud relativa de los desplazados del sistema escolar, se impone a los estratos más bajos y más

vastos de la sociedad cargas desproporcionadas de trabajo fantasma, y eso de manera más sutil de lo que nunca lo hará el sexo o la raza.

El descubrimiento del trabajo fantasma podría revelarse para el historiador como algo tan importante como lo fue, no hace mucho, el de las culturas populares o el del campesinado como tema de estudio. Karl Polanyi y los grandes historiadores franceses de los *Annales* inauguraron el estudio de los pobres, de sus modos de vida, de sus sensibilidades y de sus concepciones del mundo. Hicieron surgir en el dominio de la investigación histórica la subsistencia de los débiles y de los iletrados. El estudio de la mujer bajo la acción de la industrialización puede constituir una segunda cabeza de puente —ésta, en otro *no man's land* de la historia—. Pero las formas de existencia típicas de la sociedad industrial, y sólo de ella, permanecerán invisibles mientras el estudio de esta sociedad se funde sobre sus propios presupuestos que conciernen a la escasez, el deseo, el sexo o el trabajo. Sólo el descubrimiento de ese dominio de la 124

sombra, distinto a la vez de las culturas populares sobrevivientes y del campo de la economía política y social, permitirá a aquellos que André Gorz llama los

"posproletarios" transformarse en sujetos de historia. Para comprender las novedades históricas de la sociedad industrial, no basta ver que su dependencia frente a la mercancía la distingue de la orientación hacia la subsistencia común a todas las demás sociedades —

perspectiva que, sin embargo, constituiría ya un paso importante—. Es necesario también ver su bifurcación interna, ver la economía mercantil en la perspectiva de su complemento fantasma. En esta perspectiva, la historia moderna es la del diagnóstico progresivo y la de una discriminación radicalmente nueva. La guerra contra las culturas populares y los valores vernáculos jamás se habría logrado si aquellos y aquellas, a los que se privaría de la subsistencia, no hubiesen aceptado que se les encerrara en esferas distintas y, por ello mismo, se les volviera impotentes.

La creación del ama de casa anunciaba un *apartheid* sin precedentes, un *apertheid* sexual. Pero también ilustraba un tipo de conciencia en la que el deseo debía volverse forzosamente mimético. Presentar, como por lo

general se hace, esta línea de demarcación entre producción y consumo como una extensión de fronteras que siempre existieron entre la gente es tan fútil como pretender que el trabajo industrial es una extensión de lo que la gente siempre ha hecho —una y otra sirven al mismo ocultamiento

—. Preservan el tabú que protege la vida oculta de nuestro tiempo. En cuanto a querer interpretar el estatus actual de la mujer como una versión moderna del gineseo es simplemente ignorar el problema. Asimismo, considerar la relegación en las *Homelands* sudafricanas como una reinstalación moderna —fundada en las actitudes tradicionales en relación con diferentes pigmentaciones—, es ignorar por completo la significación de la discriminación racial. Y quienes ven en el *zek* del Gulag ante todo a un esclavo no han comprendido nada del eslogan que sólo un Hitler osó fijar en un cartel: *Arbeit macht frei*. 5 Nunca entenderán que una sociedad es capaz de exigir de hombres y mujeres —en este caso judíos en los campos de exterminio— un trabajo no remunerado que contribuirá a su propia extinción. Encierro moderno, el *apartheid* no es sólo y simplemente cruel o degradante, comporta siempre una dimensión demoniaca. Esta noción no la puede explicar completamente la prosa. Para asirla, es necesario escuchar a un poeta como Paul Celan: […] *und Sie schaufeln ein Grab in den Lüften. Sie schaufeln und schaufeln, da liegt man nicht eng* […]. 6 Las formas más sutiles del *apartheid* son capaces de desviar nuestra atención del *mysterium iniquitatis*, que le es siempre inherente; el fascismo de ayer en Alemania o el de hoy en África del sur lo prueban.

La sociedad industrial domina a sus víctimas. A las mujeres del siglo XIX se les encerró, se les alienó, se les degradó. Ellas tuvieron inevitablemente una influencia deletérea sobre el resto de la sociedad. Le proporcionaron un objeto de compasión sentimental. La opresión fuerza siempre a sus víctimas a hacer el trabajo sucio de la sociedad. Nuestra sociedad fuerza a sus víctimas a cooperar con su propia opresión, que toma la forma de una tutelar solicitud. Vibrar sentimentalmente con los que se quiere ayudar, salvar o liberar se vuelve la condición de la simple felicidad. Ésa es la historia que me contó Nadine Gordimer —no a propósito de las mujeres, sino de los negros—. Me la 125

contó con esa “engañosa banalidad que afecta al profano frente a la gente acostumbrada a ser acosada por la policía” —actitud que atribuye a su personaje central, la hija de Burger—. Para ella no existe ninguna felicidad porque está enferma. Su enfermedad la describe como la pérdida de ese sentimentalismo del que depende hoy en día la simple felicidad.

Ann Douglas, la norteamericana, describió bien este sentimentalismo. Un fenómeno complejo que, en las sociedades industriales, es el sustrato de las religiones y de las ideologías. Dicho sentimentalismo se dice vinculado precisamente con los valores que la sociedad industrial niega. Para ella, en consecuencia, el desarrollo tiene que perseguirse justamente en nombre los valores atados en el presente a la subsistencia —subsistencia que el crecimiento destruye ineluctablemente—. Por ello, la subsistencia se metamorfosea en fantasma de la economía, y la persecución de ese fantasma se vuelve el objetivo del crecimiento. El sentimentalismo evacua el problema de la discriminación, implícita en la oposición entre producción y consumo, manipulando la nostalgia de la subsistencia. La glorificación sentimental de las víctimas de la discriminación —mujeres, enfermos, negros, iletrados, subdesarrollados, drogadictos, proletarios— permite protestar solemnemente contra un poder frente al cual ya se ha capitulado. Dicho sentimentalismo es una impostura indispensable en una sociedad que ha devorado su entorno de subsistencia.

Una sociedad así reposa sobre una constante renovación de los diagnósticos con respecto de aquellos que toma a su cargo. Gracias a esta impostura paternalista, los representantes de los oprimidos pueden pretender el poder en beneficio de formas siempre nuevas de opresión.

NOTA: Este texto se presentó por vez primera en francés durante el coloquio de ECOROPA en la Gesamthochschule de Cassel, en septiembre de 1980. Édouard Kressmann había preparado, en colaboración con Agnès Bertrand y Philippe Litzler, una versión francesa cuya fidelidad me hizo descubrir debilidades y contrasentidos en el original en inglés.

Aprovecho la ocasión de felicitarlos por una aportación que va más allá de la simple traducción. Esta versión sirvió también de base al texto que aquí se publica.

GUÍA BIBLIOGRÁFICA

Durante el verano de 1980 muchos pequeños grupos de estudio utilizaron el texto en inglés de mi discurso sobre “el trabajo fantasma” como guía para un seminario o como preparación de una semana de estudio. En los encuentros con uno y otro de esos grupos indiqué los textos que recientemente había utilizado sobre un buen número de esos temas, sin mencionar esas referencias a pasajes precisos de mi conferencia. Dicha guía, resultado de lecturas hechas sobre un tema preciso, la tradujeron Agnès Bertrand y Philippe Litzler. Doy aquí una versión ligeramente restructurada, otorgándole un amplio lugar a las obras francesas utilizadas.

126

LA HISTORIA DE LA ESCASEZ

Las ciencias económicas suponen siempre un postulado de escasez. Lo que no es escaso no puede someterse a un control económico. Esto se aplica tanto a las mercancías y a los servicios como al trabajo. Dicho postulado ha impregnado a todas las instituciones modernas: la educación se basa en el postulado según el cual el saber que se codicia es escaso; el mismo postulado se encuentra en la medicina a propósito de la salud, en los transportes en relación con el tiempo, en los sindicatos en lo relativo al trabajo. La misma familia moderna se basa en el postulado de la escasez de actividades productivas. Este postulado de la escasez distingue, más todavía que la organización nuclear conyugal del hogar, a la familia moderna de otras épocas. La asimilación de lo deseable a lo escaso ha modelado profundamente nuestra manera de pensar, de sentir y hasta nuestra percepción de la realidad. La escasez, que en otras sociedades concernía a cierto número de valores bien definidos —tales como la de productos alimenticios en primavera y en periodos de guerra, las tierras arables, la pimienta o los esclavos—, parece ahora afectar todos los valores de interés público.

Nos bañamos de tal forma en la paradoja de una sociedad donde la escasez crece de hecho con el aumento del PNB que ya no tenemos conciencia de ello. Ese género de escasez, que consideramos normal, era —y permanece de manera amplia—

desconcocido fuera de las sociedades hiperproductivas de mercancías. La historia de esta concepción de la escasez queda, sin embargo, por escribirse.

Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy, en los dos ensayos que publicaron separados bajo el título común de *L'Enfer des choses* (Seuil, París, 1979), han dado un gran paso en dirección de dicha historia. Los dos autores parten de una constatación de René Girard, en 1961: los grandes novelistas del siglo XIX hicieron un descubrimiento que escapó por completo a los especialistas de las ciencias sociales. Esos novelistas describen una mutación radical del deseo humano y de la envidia. Esta transformación se puede observar ya en *Don Quijote*, de Cervantes, pero se vuelve general en la época de Dostoievski. Según Girard, esos novelistas burgueses eran conscientes del hecho de que el deseo, que en las literaturas anteriores tenía un objeto inmediato, se volvió, en el siglo XIX, triangular, mimético. Sus personajes viven en una sociedad en la que se ha vuelto casi imposible desear, excepto lo que otros, a los que se envidia, poseen o codician.

Cuando esos protagonistas persiguen de esa manera el objeto de sus deseos, metamorfosean su envida en virtud. Cuando imitan a su modelo creen hacerlo para distinguirse de él. Guiados por Girard, los dos autores, Dumouchel y Dupuy, localizan la singularidad de las instituciones modernas en las disposiciones institucionales que mantienen el deseo mimético y, con él, la escasez de una naturaleza sin precedentes.

Debo en buena parte a las conversaciones con J.-P. Dupuy mi decisión de proseguir la investigación sobre la historia de la escasez y de la envidia.

SOBRE EL "DESEO MIMÉTICO": LA MODERNIZACIÓN DE LA ENVIDIA

127

La tesis se establece en el libro de René Girard, *Mensonge romantique et verité romaneque*, Grasset, París, 1961. Su siguiente libro, *La Violence et le sacré* (Grasset, París, 1972), es crucial para comprender el de Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy, *L'Enfer des choses*. Algunos lectores encontrarán más fácil comenzar ese libro por el ensayo de Dumouchel y leer enseguida el de Dupuy. Este último abre su exposición con un

comentario de George M. Foster (“The Anatomy of Envy: a Study in Symbolic Behavior”, *Current Anthropology*, vol. 13, núm. 2, abril de 1972, pp. 165-202). Este ensayo contiene una excelente bibliografía y las observaciones de una treintena de especialistas de las ciencias sociales a los que se les envió antes de su publicación.

Para la historia de la percepción de la envidia durante la antigüedad clásica, puede recomendarse el libro de Svend Ranulf, *The Jealousy of the Gods and Criminal Law at Athens*, Williams and Norgate, Londres, 2 vol., 1933-1934. Sobre la *Hybris* que suscita la *Némesis*: David Greene, *Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato*, University of Chicago Press, Phoenix Books, Chicago, 1965; E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951, en particular el segundo capítulo.

Para una aproximación general a la comprensión medieval de la envidia: Édouard Ranwez, “Envie”, *Dictionnaire de spiritualité*, col. 774-785; Mireille Vincent-Cassy,

“Quelques réflexions sur l’envie et la jalousie en France au

e

XIV siècle”, en Mollat,

Études, II, pp. 487-504 (publicaciones de la Sorbonne, París, 1974), y “L’envie au Moyen Âge”, *Annales ESC* 35, 2, 1980, pp. 253-271; por último, Lester Little, “Pride Goes Before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom”, *The American Historical Review*, núm. 76, 1971, pp. 16-48.

Desde que Freud postuló una envidia femenina innata del pene, el debate sobre la envidia se volvió psicoanalítico: Melanie Klein, *Envy and Gratitude*, Delacorte Press, 1957, especialmente las pp. 176-235 (traducción al francés, *Envie et gratitude et autres essais*, Gallimard, París, 1968).

Véase también Helmut Schoeck, *Envy: A Theory of Social Behaviour*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1970 (traducción al alemán, *Der Neid und die Gesellschaft*, Herder, Friburgo, 4a ed., 1974).

La comprensión de la envidia en la Edad Media por el conocimiento de sus contrarios: R. A. Gauthier, *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, París, 1951, estudia en profundidad el pasaje de la magnanimidad clásica a la magnanimidad cristiana. Véase también Gerhard Ladner, "Greatness in Medieval History", *The Catholic Historical Review*, vol. L, núm.

1, abril de 1964, pp. 1-26; J. D. McCawley ("Verbs of Bitching"), en D. Hockney ed., *Contemporary Research in Philosophical Logic and Linguistic Semantic*, pp. 313-332) ha aguzado mi apetito por los estudios semánticos sobre la historia de la envidia en los lenguajes contemporáneos.

ECONOMÍAS HIPERPRODUCTIVAS DE MERCANCÍAS POR OPOSICIÓN A LAS ECONOMÍAS DE

SUBSISTENCIA

Encontré el término "*commodity-intensive society*" (sociedad hiperproductora de mercancía) en William Leiss, *The Limits to Satisfaction*, Boyars, Londres, 1978. En la introducción de la edición inglesa, el autor definió su propia posición en relación con otros cinco libros recientes que tratan de manera diferente el mismo tema: Robert Heilbroner, *Business Civilization in Decline*, Norton, Nueva York, 1976; Stuart Ewen, *Captain of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*, McGraw-Hill, Nueva York, 1976; Tibor Scitovsky, *The Joyless Economy: An Enquiry into Human Satsifaction and Consumer Dissatisfaction*, Oxford University Press, Nueva York, 1976 (trad. al francés, *L'Economie sans joie*, Cal-mann-Levy, París, 1978) Fred Hirsh, *Social Limtis to Growth*, Harvard University Press, Cambridge, 1976; Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1978 (trad. al francés, *Au Coeur des sociétés*, Gallimard, París, 1980). La obra de William

Leiss, *The Domination of Nature* (Braziller, Nueva York, 1972), es fundamental.

Para iniciar un debate sobre la singularidad histórica de una economía

"desincrustada" típica de la sociedad industrial, consúltese a Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon, Boston, 1944, y *Trade and Markets in the Early Empires*, Free Press, Nueva York, 1957. El ensayo de Neil J. Smelser, "A Comparative View of Change Systems", *Economic Development and Cultural Change*, 7, 1959, pp. 173-182, continúa siendo una excelente aproximación de la influencia que ha tenido Polanyi. Hay que señalar que S. C. Humphreys, en "History, Economics and Anthropology: The Work of Karl Polanyi", *History and Theory*, vol. 8, pp. 165-212, sostiene, contrariamente a Polanyi, que la noción de dominio de la escasez es un elemento necesario a la definición de la economía para establecer comparaciones entre las diversas sociedades. Un número especial de *Annales, Economies, Sociétés, Civilisitations* (núm. 6, noviembrediciembre, 1974), intenta recapitular a Polanyi. Véase también C. Meillassoux, "Essai d'interprétation du phénomène économique dans les societés traditionnelles d'autosubsistance", *Cahiers d'études africaines*, vol. 1, núm. 4, pp. 38-67, para una desepcionante tentativa de combinar las concepciones de Polanyi con el marxismo francés.

El libro de Louis Dumont, *Homo æqualis*, Gallimard, París, 1977, es mi guía preferida sobre la redefinición ideológica de la naturaleza humana que se produce paralelamente a la transformación del deseo. Se complementa con C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, Londres, 1962 (trad. al francés, *La Théorie politique de l'individualisme possesif de Hobbes à Locke*, Gallimard, París, 1971) y *Democratic Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1977.

Sobre el utilitarismo, Elie Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 vols., Félix Alcan, París, 1900-1903 (la edición francesa no se ha reeditado y no puede conseguirse; sólo está disponible la traducción inglesa: *The Growth of Philosophical Radicalism*, Faber & Faber, Londres, 1928; reedición, 1972).

Las restricciones y las calificaciones que habría que aplicar a la mayoría de los 129

términos de la economía formal cada vez que se emplean para describir una realidad social no monetaria se volvieron uno de mis mayores problemas. La bibliografía que trata de la aplicabilidad de los conceptos de la economía formal en antropología puede encontrarse en G. Dalton, "Theoretical Issues in Economic Anthropology", *Current Anthropology*, vol. 10, núm. 7, 1969, pp. 63-102. En un próximo libro, J.-P. Dupuy hará una evaluación crítica de los "Nuevos economistas" que extienden el análisis económico al sector informal de las sociedades contemporáneas. *Mi* principal centro de interés es la diferencia entre las connotaciones de los términos económicos, especialmente el de la

"escasez", según se empleen para describir la penuria de alimentos durante una hambruna en los Barotse o la falta de tiempo de una ama de casa nerviosa.

DESEMPLEO

En una sociedad que tiende al pleno empleo, a la mayor parte de la gente que realiza el trabajo no remunerado no se le toma en cuenta entre los desempleados. En cuanto a saber si "el concepto de desempleo" (*unemployment*) sobrepasaba la panoplia de ideas de las que disponían los primeros reformadores victorianos, sobre todo porque les faltaban las palabras (G. M. Young, *Victorian England*), o si… (al evitar ese término como los victorianos que eran)… demostraban su falta de comprensión [de los sentimientos populares], tesis que sostendría E. P. Thompson, *Making of the English Working Class*; véase Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Press, Nueva York, 1976, pp. 273-275.

Véase también John A. Garraty, *Unemployment in History: Economic Thought and Public Policy*, Harper and Row, Nueva York, 1978. En su introducción, el autor señala:

"[…] hasta ahora nadie ha escrito una historia general del desempleo […] Intitulo este libro *Le Chômage dans l'histoire* y no *Une histoire du chômage*

[…] Mi objetivo no es describir las condiciones que presiden la existencia del desempleo, sino mostrar cómo el hecho de no tener trabajo se percibió y vivió en diferentes sociedades desde los inicios de la historia escrita […]". La obra ilustra lo fútil del uso de los términos modernos relativos al "trabajo" en la investigación histórica.

EL HOGAR, EL "QUEHACER DOMÉSTICO"

La actividad llamada "trabajo doméstico" en la lengua moderna de todos los días debe entenderse como sustancialmente distinta de lo que, fuera de la sociedad industrial, se cumple en el marco de un "quehacer doméstico" (*Cf*. M. Ségalen, siguiente nota). Para las actitudes indogermánicas corrientes hacia la casa, véase Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, ed. de Minuit, París, 1969, pp.

295 y ss.

Se encontrará una introducción clara y sintética sobre el papel de la casa en la economía de subsistencia de la antigua Europa en Otto Brunner, "Das Ganze Haus und die Altereuropäische Oekonomik", *Neue Wege zur Verfassungs und Sozialgeschichte*, 130

Gotinga, 1968. Lea también Jean-Louis Flandrin, *Familles: parenté, maison et sexual ité dans l'ancienne societé*, Hachette, París, 1976, y dos obras de Joseph Rykwert: *On Adam's House in Paradise*, Museum of Modern Art, Nueva York, 1972; trad. al francés, *La Maison d'Adam au Paradis*, Seuil, París, 1977) y *The Idea of a Town: The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*, Princeton University Press, 1976, que proponen introducciones a las bases teóricas de la arquitectura moderna. Véase también Norbert Elias, *La Societé de cour*, Cal-mann-Lévy, París, 1974. Mis lecturas de esas diversas obras me han llevado a pensar que, al igual que la medicina se ha "medicalizado" en las sociedades contemporáneas, la percepción del espacio se ha profesionalizado. El espacio moderno está organizado para los seres humanos en función de la mirada que hacia él dirige el arquitecto al servicio de los colegas de las profesiones médicas, pedagógicas y económicas. Esto es también verdad tanto para el espacio de la economía, véase Pierre Dockes, *L'Espace dans la pensée économique du*

e

e

XVI au XVIII siècle, Flammarion, París, 1968, como para el espacio urbano. Muy interesante: Jürgen Schlumbohm, “Strasse und Familie”, *Zeitschrift für Pädagogik*, 25, 1979, pp. 697-726.

LA GÉNESIS DE ESTE ENSAYO

Después de terminar *Némesis médica*, *Obras completas*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 2005, decidí desarrollar el contenido del capítulo clave, es decir, el tercero (que se volvió el último en la versión definitiva, *Medical Nemesis*, publicado por Pantheon, Nueva York, 1976). Orientado por J.-P. Dupuy, comencé a sumergirme en la historia del análisis económico. Me fascinaban cada vez más los aspectos de las sociedades hiperproductivas de mercancías que los economistas tienden a relegar en el

“sector informal”. De ello, lo que más precisamente me interesó fue el ángulo que los proyectores económicos dejaban en una espesa penumbra. Llamé “economía fantasma”

al conjunto de trazos comunes a esas “transacciones de la sombra”.

Fenomenológicamente, esta economía fantasma se distingue a la vez de las actividades de subsistencia y de la economía formal. Al haber estudiado durante cerca de 10 años al trabajador que “pierde su tiempo” en transportes, al paciente y al estudiante, me di cuenta de que el comportamiento como agentes de la economía fantasma y colaboradores de la frustración regimentada eran absolutamente comparables. Para desbrozar esta cuestión, escribí un artículo denominado “Taught Mother Tongue” (“La lengua materna inculcada”): véase *CoEvolution Quarterly*, núm. 26, verano de 1980, pp.

22-49; cortos extractos en *CoEvolution*, núm. 1, París, primavera de 1980). Después descubrí dos artículos que orientaron mis posteriores lecturas; uno y otro sólo eran, según sus autores, esbozos; por una parte, Claudia von Werlhof, *Frauenarbeit: Der Blinde Fleck in der Kritik der politischen*

Oekonomie, Bielefeld, 1978 (versión inglesa, *Women's Work: The Blindspot in the Critique of Political Economy*; las dos versiones están disponibles en la Universidad de Bielefeld, Facultad de Sociología, Postfach 8640, 4800, Bielefeld, Alemania); por otra parte, G. Bock y B. Duden, "Zur Entstehung der 131

Hausarbeit im Kapitalismus", *Frauen und Wissenschaft*, Courage Verlag, Berlín, julio de 1977, pp. 118-199, que contiene un buena bibliografía que se extiende hasta 1975, y que trata del contraste entre las características del trabajo de la mujer en el marco del hogar tradicional y el de esposa del trabajador. El estudio de esos dos artículos me llevó a la convicción de que la actividad prototípica del ama de casa moderna no tiene ningún equivalente fuera de la sociedad industrial; que esta actividad es esencial para la existencia de esa sociedad; que el trabajo asalariado contemporáneo sólo pudo ver la luz gracias a la estructuración simultánea de ese nuevo género de actividades. Descubrí así, en el trabajo que las mujeres realizan en el seno de la esfera doméstica de la economía moderna, un tipo de actividad que concierne lo mismo a los estudiantes que a los pacientes, lo mismo a los trabajadores que se dirigen al trabajo que a otros consumidores cautivos que había estudiado. A través del trabajo doméstico femenino comencé a ver la expresión de dos degradaciones distintas: una degradación de la mujer como caricatura de sus hermanas del pasado y una degradación sin precedente del trabajo en trabajo fantasma, llevado a cabo por esas mujeres, pero también por hombres, niños o pacientes.

Me pareció que toda la importancia de la degradación que las mujeres sufren en la era industrial no puede comprenderse convenientemente en tanto la bifurcación entre el

"trabajo" y "el trabajo fantasma" no haya sido claramente establecida. El trabajo doméstico es sólo el ejemplo clave de ese trabajo fantasma.

Si queremos poner un freno al trabajo fantasma, es necesario, primero, precisar lo que es. El trabajo doméstico oculto de la mujer moderna, por ejemplo, no es lo que las mujeres siempre han hecho. Esto lo prueban, por vías sutilmente indirectas, dos espléndidos libros recientemente publicados: Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne*, Flammarion, París, 1980, e Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire: la laveuse,*

la couturière, la cuisinière, Gallimard, París, 1979. Ambos libros dan testimonio en cada página de la alegre sorpresa que experimentan sus autoras, mujeres modernas, al reconstruir la vida vernácula del siglo pasado a partir de las huellas vivientes que dejaron en la Francia rural. Así, por la historia de las actividades cotidianas de las mujeres en los procesos de la industrialización, encontré las mejores contribuciones para distinguir en teoría (como tipos ideales) el trabajo vernáculo y el trabajo fantasma.

Si se trata de los esfuerzos desplegados para reducir la empresa del trabajo fantasma y desarrollar el trabajo vernáculo hay que mirar en otra parte. En todo el mundo, miles de movimientos tratan de separar a sus comunidades a la vez del salario y del trabajo fantasma eligiendo un estilo de vida orientado hacia valores de uso alternativo. Valentina Borremans, "Reference Guide to Convivial Tools", *The Library Journal*, número especial 13, 1180 Avenue of the Americas, Nueva York 10036, cataloga al menos 400

libros de referencia sobre este enorme universo, aunque casi desapercibido, al que Michel Bosquet pasa revista en el número del 13 de diciembre de 1979 del *Nouvel Observateur* (p. 43): "El Archipiélago de la convivencialidad […] revelará a centenas de miles de individuos, que se creían marginales, que en realidad forman un inmenso archipiélago del que, por vez primera, un libro de exploración comienza a hacer el censo de las islas e 132

indicar sus contornos".

LA SUBSISTENCIA

¿Debo usar ese término? Hasta muy recientes fechas estaba monopolizado por la expresión "agricultura de subsistencia", modo de vida de millones de individuos que se encuentran en el nivel de la "simple sobrevivencia", especie que las agencias de desarrollo debían salvar. O bien significaba el nivel más bajo en el que puede caer un mendigo. O también, en última instancia, evocaba la idea de "subsistir", ella misma identificada con el asalariado. Con el objeto de evitar estas confusiones, en mi artículo de *CoEvolution, op. cit.*, 1a parte, pp. 29-30, propuse el empleo del término "vernáculo".

Se trata de un término técnico utilizado por los legisladores romanos para designar lo que no es “mercancía”.

Vernaculum, quidquid domi nascitur, domestici fructus, res, quae alicui nata est, et quam non emit. Ita hanc vocem interpretatur. Anianus in leg. 3 Cod. Th. de lustrali collatione, ubi Jacob. Gothofredus (Du Cange, *Glossrium mediae et infimae latinitatis*, vol. VIII, p. 283).

Quiero hablar de las actividades vernáculas y del dominio vernáculo, al que corresponde la herramienta convivencial. Actividades orientadas hacia los valores de uso, intercambio no monetario, actividades económicas “desincrustadas”, economías sustantivas, todos esos términos han sido propuestos por los economistas. En este ensayo yo me atengo al de “subsistencia”. Opondré las actividades orientadas hacia la subsistencia a las que están al servicio de una economía formal, no importa que estas actividades económicas sean retribuidas o no. En el seno de esas actividades económicas distinguiré un sector formal y un sector informal, a los que corresponden (respectivamente) salario y trabajo fantasma.

Ignacy Sachs y M. Schiray, en *Styles de vie et de développement dans le monde occidental: expériences et expérimentations*, Regional Seminar on Alternative Patterns of Development and Life Style for the African Region, diciembre de 1978, CIRED, 54 ba Raspail, París 6a, intentan una distinción similar entre valores verdaderos y pseudovalores de uso: “Lo que está fuera del mercado recubre dos realidades muy diferentes, las prestaciones de servicios gratuitos por el Estado y la producción autónoma de valores de uso […] Los pseudovalores de uso no aportan ninguna otra satisfacción positiva que la satisfacción de poseer más”. Veáse en relación con ese tema Ignacy Sachs, “La notion de surplus et son application aux économies primitives”, *L’Homme*, t.

VI, núm. 3, julio-septiembre de 1966, pp. 5-18, y Erich Egner, *Hauswirtschaft und Lebenshaltung*, Duncker & Humblot, Berlín, 1974. Un interesante seminario internacional sobre la subsistencia se llevó a cabo en Bielefeld, Universidad de Bielefeld, Facultad de Sociología, Postfach 8640, 4800 Bielefeld, Alemania.

SEMÁNTICA DEL “TRABAJO”

133

Sobre la semántica comparada de la palabra clave “trabajo” en las principales lenguas europeas, consúltense J. Knobloch, *Europäische Schlüsselwörter*, Band II, Kurzmonographien, Max Hüber, Munich, 1964, en especial la contribución de Meta Krupp, “Wortfeld ‘Arbeit’” pp. 258-286; Harmut Graach, “Labour and Work”, pp. 287-316, y Walter Meurers, “Job”, pp. 317-354. R. Williams, *op. cit*., pp. 282 y ss., describe de manera vivaz el deslizamiento de la palabra “trabajo”, primero, esfuerzo productivo por individuos; luego, relación social predominante. Para un estudio profundo y bien documentado, consúltense los artículos de Werner Conze sobre “Arbeit” y “Arbeiter”, en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck, ed., *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 1, pp.

154-243. Este diccionario monumental en siete volúmenes (subtitulado “Historisches Lexikon zur Politisch-sozialen Sprache in Deutsch-land”), debió termianrse hacia fines de los años ochenta. Alrededor de 130 palabras claves que han sufrido un cambio semántico mayor con la aparición de la sociedad industrial se han seleccionado. La historia de la utilización política y social de cada término se encuentra allí. Aunque cada monografía conduce hacia el uso de un término alemán, la bibliografía menciona importantes estudios del mismo tipo en otras lenguas europeas. Principalmente consagrado al trabajo, el artículo de Arthur E. Bestor Jr., “The evolution of the socialist vocabulary”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 9, núm. 3, junio de 1948, pp. 259-303, continúa siendo una excelente guía para la semántica histórica de la terminología socialista. Véase también Lucien Febvre, “Travail, évolution d’un mot et d’une idée”, *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 41, núm 1, 1948, pp. 19-28, y A. Touraine, “La quantification du travail: histoire d’une notion”, *Le Travail, les Métiers, l’Emploi*, número especial del *Journal de psychologie*, 1955, pp. 97-112. Para la Edad Media: Paul Wilpert, ed., *Beiträge zum Berufsbewüsstein des mittelalterlichen Menschen*, Miscellanea medievalis, t. III, Berlín, 1964; Etienne Delaruelle, “Le travail dans les règles monastiques occidentales du

e

e

IV au IX siècle", *Journal de psychologie normale et*

pathologique, vol. XVI, núm. 1, 1948, pp. 51-62; Helmut Stahleder, *Arbeit in der mittelalterlichen Gesellschaft*, Neue Schriftenreihe des Stadtarchive München, Munich, 1972. Sobre la relación entre la significación del trabajo y la tecnología en la Edad Media, véase Lynn White Jr., *Technologie Médiévale et transformations sociales* (trad. al francés, CM Civilisations et société, Mouton, París, 1969). La influencia de Lutero sobre la significación del "trabajo" está bien estudiada en Hildburg Geist, "Arbeit: die Entscheidung eines Wortwertes durch Luther", *Luther Jahrbuch*, 1931, pp. 83-113.

Según H. L. Mencken, *A Mencken Chrestomancy*, Nueva York, 1953, p. 107:

"Corresponde al herético Martín Lutero haber descubierto que la cosa era loable en sí misma. Él fue el verdadero inventor de la doctrina moderna según la cual el trabajo es intrínsicamente digno y meritorio, y el hombre que lleva su fardo en el calor del día es de alguna forma más agradable a Dios que aquel que lo hace con tranquilidad bajo la sombra". Para el siglo XIX, consúltese también D. Ambros y K. G. Specht, "Zur Ideologiesierung der Arbeit", *Studium Generale*, Heft 4, 14, Jahrgang, 1961, pp. 199-207.

LA COLONIZACIÓN LINGÜÍSTICA

Véase J. Leclerc, "Vocabulaire social et répression politique: un exemple indonésien", *Annales ESC*, núm. 28, 1973, pp. 407-428. Para referencias de base conúltese también Ben Anderson, "The Language of Indonesian Politics", *Indonesia*, Cornell University, abril de 1966, pp. 89-116, y D. van Hinloopen-Labberton en *Dictionnaire de termes de droit coutumier indonésien*, Nijhoff, La Haya, 1934. Véase también Iván Illich, "El derecho al desempleo creador", *Tecno-Política*, doc. 78/11, Cuernavaca, México, sobre el concepto de colonización mental por la importación lingüística.

HANNAH ARENDT Y EL TRABAJO SERVIL

El libro de Hannah Arendt, *The Human Condition*, Anchor Books, Nueva York, 1959; trad. al francés, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, París, 1961, contiene magníficos capítulos sobre la labor y el trabajo a los que a menudo hace referencia. Su valor reside en que resumen un consenso civilizado, occidental, sobre una distinción entre reino de la necesidad y reino de la libertad, distinción que frecuentemente se invocó de Platón a Marx. Pero aceptar como una historia del trabajo la interpretación filosófica de Arendt vuelve a ignorar la discontinuidad del estatus del trabajo durante el paso a la sociedad industrial. Según yo, las condiciones sociales de la labor y del trabajo, en el sentido clásico que le da Hannah Arendt, han sido destruidas. Sobre el trabajo servil véase también J. P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne", *Journal de psychologie normale et pathologique*, vol. 52, núm. 1, 1955, pp. 18-38; Otto Neurath,

"Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia", *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, vol. 51, núm. 2, 1915, pp. 438-465; Pierre Braun, "Le tabou des *feriae*", *L'Année Sociologique*, 3a serie, 1959, pp. 49-125.

EL TRABAJO Y LA IGLESIA

Se puede evaluar el lugar del "trabajo" como palabra clave en el pensamiento católico a partir de las siguientes observaciones:

La única referencia verdaderamente enciclopédica sobre el catolicismo es el *Dictionnaire de théologie catholique* en 25 volúmenes. Cuando después de 40 años de publicación, el penúltimo fascículo del índice se publicó en 1971, los editores le agregaron un ensayo de 6 000 palabras sobre el "trabajo" que comenzaba con la siguiente frase: "La ausencia de este artículo en esta enciclopedia es el síntoma de una laguna en teología […]". Tengo la intención de preparar una guía de investigación sobre la contribución de las principales confesiones a la evolución del trabajo fantasma en el siglo XIX—principalmente bajo la forma de trabajo social y de tareas domésticas— y sobre la evolución paralela de la ideología "cristiana" que atribuye al trabajo asalariado una dignidad intrínseca.

La mejor guía biográfica parece ser la serie de artículos sobre "Arbeit" en

Theologische Realenzyklopädie. Sobre el tema de la violencia que en nombre de la diferencia de los sexos comete la religión norteamericana (separada del Estado) hacia mediados del siglo XIX, el análisis de Ann Douglas en *The Feminization of American Culture*, Avon Books, Nueva York, 1978, me parece muy importante.

LAS ACTITUDES MEDIEVALES HACIA LA POBREZA Y EL TRABAJO

La actitud hacia el débil, el hambriento, el enfermo, el que carece de hogar, el sin tierra, el loco, el prisionero, el esclavo, el fugitivo, el huérfano, el exiliado, el lisiado, el mendigo, el asceta, el comerciante ambulante, el soldado, el expósito y todos aquellos más o menos destituidos ha cambiado a lo largo de la historia. En cada época, el sistema de actitudes específicas frente a cada una de esas categorías forma una constelación única. Cuando la historia económica estudia la pobreza tiene tendencia a despreciar esas actitudes. Esa historia busca focalizarse en las medidas de la ración calórica media y mediana, en las tasas específicas de mortalidad de cada grupo, en la polarización en el uso de los recursos, etcétera.

A lo largo del último decenio, el estudio histórico de las actitudes hacia la pobreza hizo progresos considerables. En lo que concierne al final de la Antigüedad y de la Edad Media, Michel Mollat, en *Études sur l'histoire de la pauvreté*, serie Études, t. VIII, 2

vols. publicaciones de la Sorbona, París, 1974, reúne una selección de unos 30 estudios presentados en su seminario. Gabriella Severina Polica, "Storia della poverta i storia dei poveri", *Studi Medievali*, 17, 1976, pp. 363-391, pasa revista a la literatura reciente.

Sobre la experiencia cíclica de la pobreza en la Edad Media, véase también Georges Duby, "Les pauvres des campagnes dans l'Occident médiéval jusqu'au

e

XIII siècle",

Revue d'histoire de l'Église de France, 52, 1966, pp. 25-33. Algunas de estas contribuciones, las más preciosas, las hizo un historiador polaco, Bronislav Geremek,

"Criminalité, vagabondage, paupérisme: la marginalité à l'aube des temps modernes", *Revue d'Histoire moderne et contemporaine*, 21, 1974, pp. 337-375, y *Les marginaux parisiens aux*

e

e

XIV et XV siècles, Flammarion, París, 1976. Véase también el excelente libro del escritor ruso Mijail Bajtin, traducido al francés por Andrée Robel, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Gallimard, París, 1970, que pinta a los pobres proyectando su propia imagen en los carnavales, las fiestas y las farsas.

La obra de B. Geremek, *Le salariat dans l'artisanat parisien au*

e

XII siècle,

Mouton, París, 1968, muestra claramente que los únicos asalariados legítimos eran aquellos que derivaban la mayor parte de su subsitencia de una participación en el quehacer de sus empleadores. Véase también Helmuth Stahleder, *op. cit*.

LA PERCEPCIÓN NO ECONÓMICA DE LA POBREZA

El estudio comparativo de las actitudes hacia la pobreza durante la Edad Media 136

occidental aporta luces sobre ese tema. Evelyne Patlagean, "La pauvreté à Byzance au temps de Justinien: les origines d'un modèle politique", en M. Mollat, *op. cit.*, vol. 1, pp.

59-81, demuestra que en el Bizancio urbanizado los textos de ley ya reconocían en la pobreza una condición esencialmente económica mucho antes de que dicho reconocimiento se volviera posible en la Europa continental.

Karl

Bosl:

“‘Potens

und

Pauper’:

Bergriffsgeschichtliche

Studien

zur

Gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum Pauperismus des Hochmittelalters”, *Festschrift O. Brunner*, Gotinga, 1963, pp. 601-687.

G. Ladner, “Homo Viator: Medieval Ideas on Alienation and Order”, *Speculum*, 42, 1967, pp. 233-259 describe magistralmente esta percepción: el peregrino, *homo viator* ubicado entre *ordo* y *abalienatio*, era en la Edad Media un ideal fundamental. El *Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale*, vol. III, *Poverta e Richezza nella spiritualitè medievale del secolo*

e

e

XI -XII , Todi, 1969, reúne una docena de

contribuciones sobre las actitudes hacia la pobreza que completan la recolección hecha por Michel Mollat.

La tesis de G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits? Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la "Concordia" de Gratien, 1140 jusqu'à Gillaume d'Auxerre, mort en 1231*, Roma-París, tesis, 1961, es un detallado estudio sobre el reconocimiento legal de los derechos que proceden de la pobreza hacia finales de la Edad Media. Sobre las expresiones legales, canónicas, de esos derechos, consúltese B. Tierney, *Medieval Poor Law: A Sketch of Canonical Theory and its Application in England*, University of California Press, Berkeley, 1959.

Sobre Rathier, véase August Adam, *Arbeit und Besitz nach Ratherus von Verona*, Friburgo, 1927.

El cercamiento o encerramiento es una manera de describir el proceso por el cual a una cultura popular se le priva de sus medios de subsistencia. Véase Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon Paperbacks, Boston, 1957, en especial el capítulo 7,

"Speenhamland 1795", y el capítulo 8, "Antecedents and Consequences", pp. 77-102. El estudio de Jean-Pierre Guitton, *La societé et les pauvres: l'exemple de la généralité de Lyon, 1534-1789*, Bibliothèque de la Faculté des Lettres, Lyon, núm. 26, 1971, me ha parecido una monografía particularmente sutil sobre el proceso por el cual los pobres fueron transformados: "[…] La sociedad en el siglo XVIII, para reconocer su responsabilidad en el pauperismo, condena a la extinción a los mendigos y a los vagabundos como 'orden' social […] la sociedad margina el fondo medieval que hace de la pobreza un signo de elección y de limosna […] el signo de la sociedad organizada".

Elie Halévy, *op. cit.* describe la actitud hacia los pobres en Inglaterra tal y cómo se refleja en los escritos que le conciernen. En Inglaterra, desde la época en que el acontecimiento del protestantismo había traído la desaparición de los monasterios, la ley reconoció el derecho de los indigentes, de los enfermos, de los mendigos, pero también de los obreros que tenían un salario muy magro, a recurrir a la asistencia proveída por la

nación. El derecho al socorro alimentario entró en los textos de ley en 1562, 1572 y 137

1601. En cada parroquia a los jueces de paz se les habilitaba para levantar un impuesto de los pobres. Sólo hasta inicios del siglo XVIII los contribuyentes comenzaron a protestar eficazmente contra esta imposición, y hacia 1722 las *workhouses* entraron legalmente en actividad. La nueva fórmula del derecho al trabajo suplantó el derecho tradicionalmente garantizado a la existencia.

LA DESTRUCCIÓN DE LA CULTURA EUROPEA TRADICIONAL

La era moderna es una guerra sin tregua que desde hace cinco siglos se lleva a cabo para destruir las condiciones del entorno de la subsistencia y remplazarlas por mercancías producidas en el marco del nuevo Estado-nación. En esta guerra contra las culturas populares y sus estructuras, al Estado lo ayudó la clerecía de las diversas Iglesias; luego, los profesionales y sus procedimientos institucionales. A lo largo de esta guerra, las culturas populares y los dominios vernáculos —áreas de subsistencia— fueron devastados en todos los niveles. Pero la historia moderna —desde el punto de vista de los vencidos de esta guerra— queda todavía por escribirse. Hasta aquí prevalecía en los textos la convicción de que ella se había llevado a cabo para ayudar a los pobres a

"progresar". Estos textos estaban escritos desde el punto de vista de los vencedores. Los historiadores marxistas no están, por lo general, menos ciegos a los valores destruidos que sus colegas burgueses, liberales o cristianos. En cuanto a los historiadores economistas, toman en el conjunto, como punto de partida de sus investigaciones, categorías que reflejan la conclusión preestablecida de que la escasez, definida por el deseo mimético, es la condición humana por excelencia.

Para una lectura de la historia moderna como guerra contra la subsistencia, mi introducción favorita es *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne du*

e

e

XV au XVIII siècle de Robert Muchembled Flammarion, París, 1978, que completa fructíferamente la lectura del libro de Y. Castan, *Honnêteté et relations sociales en Languedoc 1715-1780*, Plon, París, 1974. *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, de Emmanuel Le Roy Ladurie, Gallimard, París, 1975, muestra cómo es posible reconstruir con perfecta maestría la vida de una aldea medieval. Recomiendo vivamente la lectura de *La peur en Occident*,

e

e

XIV -XVII siècles, de Jean Delumeau, Fayard, París,

1978. Al mismo tiempo que el miedo, las actitudes hacia la muerte y la infancia cambiaron profundamente: véase Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort*, Seuil, París, 1977, y *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Plon, París, 1960; C.

Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Einaudi Paperbacks, Turín, 65, 1976.

LA ALQUIMIA MORAL

Thomas M. Adams, "Mendicity and Moral Alchemy: Work as Rehabilitation", *Studies on Voltaire in the*

th

XVIII Century, vol. 151, 1976.

Christian von Ferber, *Arbeitsfreude: Wirklichkeit und die Ideologie. Ein Beitrag zur* 138

Soziologie der Arbeit in der industriellen Gesellschaft, Enke, Stuttgart, 1959: sobre la historia de la idea del trabajo; debería gustar a los trabajadores.

Las metáforas que Marx emplea sin cesar están lejos de ser simples imágenes: la sustancia *trabajo* se cristaliza en los productos; en ellos se deposita, se coagula; existe a la manera de una gelatina amorfa; se decanta de un producto a otro.

Engels se refiere explícitamente a la dialéctica de la química, pero, página tras página, reaparece la alquimia que "reduce" lo sociohistórico a la psicología y viceversa. Para Marx, la epifanía del valor reside en la materialización de las facultades que están en el origen dormidas en el hombre y que sólo despiertan a través de su transformación en productor industrial. Véase: Cornelius Castoriadis, "Valor, egalité, justice, politique. De Marx à Aristote et d'Aristote à nous", *Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, París, 1978, pp. 249-316; R. L. Heilbroner, *Business Civilization in Decline*, Norton, Nueva York, 1976; O. Hufton, *The Poor in*

th

XVIII Century France, Clarendon Press, Oxford, 1974;

R. M. Tawney, en *Religion and the Rise of Capitalism* (1926, p. 254 y ss.; tr. al francés: *La religion et l'essor du capitalisme*, Rivière, París, 1951, indica que se puede señalar un endurecimiento de la actitud hacia los pobres en Inglaterra a finales del siglo XVIII cuando por vez primera a la pobreza se le identifica con el vicio. En *The English Poor in the*

th

XVII Century: A Study in Social and Administrative History, Londres, 1926, p. 20 y ss. Dorothy Marshall sitúa ese endurecimiento de las actitudes a principios del siglo XVIII, es decir, más tarde que R. M. Tawney. Véase también: Dorothy Marshall,

"The Old Poor Law, 1662-1795", en E. M. Carus-Wilson, *Essays in Economic History*, vol.

e

I, pp. 295-305; B. Geremek, “Renfermement des pauvres en Italie, XIV-XVII siècles”, en *Mélanges en l’honneur de F. Braudel*, 1, Toulouse, 1973; Horst Krüger, *Zur Geschichte der Manufakturen und Manufakturabeiter in Preussen*, RDA, Rütten und Löning, Berlín, 1958, p. 598.

LA ECONOMÍA MORAL

Sobre la muchedumbre protoindustrial, el libro de Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Random Press House, Nueva York, 1966, es desde ahora un clásico. John Brewer y John Styles, en *An Ungovernable People: The English and their Law in the*

th

th

XVII and XVIII Centuries (Rutgers University Press, 1979), reúne elementos para el primer estudio crítico factual importante de Thompson. En Inglaterra, al menos, la élite utilizaba más las leyes penales que las leyes civiles para reprimir a la muchedumbre. La intuición fundamental de Thompson sobre la existencia de una economía moral la confirman los recientes estudios. Véase también Hans Medick, “The Proto-Industrial Family Economy: The Structural Functions of Household and Family During the Transition From Peasant Society to Industrial Capitalism”, *Social History*, 1, 1976, pp. 291-315, hasta ahora la exposición más clara que haya leído sobre esta transición. Se podría completar esta lectura, en particular para una bibliografía más extensa, con el texto de Hans Medick y David Sabean, “Family and Kinship: Material 139

Interest and Emotion”, *Peasant Studies*, vol. 8, núm. 2, 1979, pp. 139-160.

CUATRO TIPOS DE LA DIVISIÓN DEL TRABAJO QUE NO HAY QUE CONFUNDIR

Estos cuatro aspectos están estrechamente vinculados, pero sólo pueden clasificarse por estudios distintos.

1. Es cada vez más evidente que no hay correlación probada entre la educación recibida en vistas a una función especializada y la competencia técnica requerida para el cumplimiento de esta función. Aún más, las hipótesis fundamentales sobre las cuales se apoyaba una crítica socialista de la división capitalista del trabajo ya no se sostienen.

Véase la introducción del libro de André Gorz, *Adieu au prolétariat: au-delà du socialisme*, Galilée, 1980:

Las fuerzas productivas desarrolladas por el capitalismo llevan a tal grado su huella que no pueden ser manejadas ni puestas en marcha según una racionalidad socialista […] El capitalismo ha hecho nacer una clase obrera cuyos intereses, capacidades, calificaciones son función de fuerzas productivas, ellas mismas funcionales en relación con la sola racionalidad capitalista. El sobrepasamiento del capitalismo […] desde ese momento sólo puede provenir de capas que representan o prefiguran la disolución de todas las clases sociales, incluyendo la misma clase obrera […] La división capitalista del trabajo destruyó el doble fundamento del "socialismo científico" —el trabajo obrero no conlleva más poder y no es ya una actividad propia del trabajador—. El obrero tradicional es sólo una minoría privilegiada. La mayoría de la población pertenece a ese neoproletariado postindustrial de los sin estatuto y de los sin clase […] Sobrecalificados

[…] no pueden reconocerse en la denominación de "trabajador", ni de aquella, simétrica, de

"desempleado" […] la sociedad produce para hacer trabajo […] el trabajo se vuelve obligado, inútil, por lo que la sociedad busca ocultar a los individuos su desempleo […] el trabajador asiste a su devenir como si se tratara de un proceso extraño y de un espectáculo.

2. Thomas Kuby representa una nueva tendencia en la historia de la tecnología. Su artículo "Über den Gesellschaftlichen Ursprung der Maschine", *Technologie und Politik*, núm. 16, 1980, pp. 71-130, es el resumen de un estudio sobre sir Richard Arkwright, el barbero y peluquero que, en 1767, construyó la primera máquina de hilar dando un hilo de algodón utilizable para la cadena. Su invención, por lo general, se concibe como un progreso lineal a partir de la máquina de hilar de Hargreaves —

enmudecida ya por un motor, pero que sólo da un hilo utilizable para la trama—. La división del trabajo no era una consecuencia ineluctable de un progreso técnico necesario al crecimiento de la producción. Antes bien, una productividad que crece no habría podido obtenerse de los trabajadores si los desarrollos técnicos no se hubieran organizado de tal manera que los redujeran al estado de engranes disciplinados y fijos a la máquina. Se encontrará una espléndida introducción a la historia del pensamiento sobre las relaciones entre libertad y técnicas en Otto Ulrich, *Techniken und Herrschaft*, Suhrkamp, Francfort, 1977. Stephen Marglin, en "What do Bosses do?", *Review of Radical Political Economics*, 6, verano de 1974, pp. 60-112; primavera de 1975, pp. 20-37, muestra por otra parte que el sistema de producción fabril se desarrolló en el siglo XIX no a causa de una superioridad tecnológica sobre la producción artesanal, sino a causa del control más eficaz de la fuerza de trabajo que daba al empleador.

3. Un tercer aspecto bajo el cual la división del trabajo se aborda frecuentemente es el de la repartición de tareas entre los sexos, específica de cada cultura. Véase, para una introducción al tema, Barbara Duden y Karin Hausen, "Gesellschaftliche Arbeit –

Gesellschaftsspezifische Arbeitsteilung", en A. Kuhn y G. Schneider, ed., *Frauen in der Geschichte*, Schwann, Düsseldorf, 1980. *Cf*. también la siguiente nota.

La división económica entre trabajo productivo y no productivo es un cuarto aspecto que no debe confundirse con ninguno de los otros tres. Véase M. Baulant, "La famille en miettes", *Annales*, 1972, p. 960 y ss. Para el proceso, véase Hans Medick, *op. cit*. Es la redefinición económica de los sexos en el siglo XIX. Mostraré que ese carácter "sexual"

se veló en el siglo XIX.

DIVISIÓN SEXUADA DEL TRABAJO

No se encontrarán dos sociedades no industriales que repartan de la misma forma las tareas entre hombres y mujeres, como lo mostró Margaret Mead

en *Male and Female: A Study of Sexes in a Changing World*, Dell Publishing, Nueva York, 1968, especialmente p. 178 y ss., trad. al francés, *L'un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la societé*, Gonthier, París, 1971. Dos textos claros y precisos ofrecen buenas bibliografías: Michael Roberts, "Sickles and Scythes: Women's Work and Men's Work at Harvest Time", *History Workshop*, 7, 1979, pp. 3-28, y Judith Brown, "A Note on the Division of Labour by Sex", *American Anthropologist*, 72, 1970, pp. 1073-1078.

Igualmente, interesantes bosquejos en Jeanne I. Guyer, "Food, Coca and the Division of Labour in Two West African Societies", *Comparative Studies in Society and History* 22, 3, 1980, pp. 355-373; Martin K. White, *The Status of Women in Pre-Industrial Societies*, Princeton University Press, 1976; Günther Wiegelmann, "Erste Ergebnisse der ADV Umfrage zur alten baüerlichen Arbeit", *Rheinische Vier-teljahresblätter* 33, 1969, pp. 208-262; "Zum Problem bäuerlicher Arbeitsteilung in Mitteleuropa", *Aus Geschichte und Landeskunde Festschrift für Franz Steinbach*, Bonn, 1960. Para la historia medieval: Christopher Middleton, "The Sexual Division of Labour in Feudal England", *New Left Review* 113/114, 1979, pp. 147-168; Michael Mitterauer, "Zur familien-geschichtlichen Struktur im zünftigen Handwerk", *Festschrift für Adolf Hoffmann*, Münden, 1979, pp. 190-219. Para encontrar ejemplos sacados del pasado inglés reciente, véase Jennie Kitteringham, "Country Work Girles in the

th

XIX Century England", en

Raphael Samuel, *Village Life and Labour*, Routledge y Paul Kegan, Londres-Boston, 1975, pp. 73-138. Para la bibliografía, consúltese S. C. Rogers, *Studies of Society and History* 20, 1978, pp. 123-167, y James Milden, *The Family in Past Time: a Guide to Literature*, Garland, Nueva Jersey, 1977. Esta división cultural del trabajo por sexos no debe confundirse con la división económica del trabajo entre el hombre esencialmente productivo y la mujer esencialmente reproductora, que vio la luz a lo largo del siglo XIX.

LA PAREJA MODERNA Y LA FAMILIA NUCLEAR

La familia nuclear no es nueva. Lo que carece de precedentes es una sociedad que hace de la familia de no subsistencia una norma; esto implica una discriminación contra todos los otros tipos de vínculos entre dos personas que no toman como modelo a esta nueva familia.

Esta nueva entidad apareció en el siglo XIX bajo la forma de la familia del asalariado.

Su objetivo era acoplar a un salariado principal con su sombra. El hogar se volvió el lugar donde el salario se gastaba. Véase Karin Hausen, "Die Polariesierung der Geschlechtscharakters: ein Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs und Familenleben", Werner Conze, ed., *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Neue Forschung*, Stuttgart, 1976, pp. 367-393.

Esto continúa siendo verdad en nuestros días, incluso cuando todos los miembros de un hogar ganen, por una parte, su vida y, por otra, contribuyan al trabajo doméstico. Eso continúa también siendo verdad para el "departamento de soltero" equipado con "un frigobar para una persona".

A esta nueva función económica de la familia la enmascara frecuentemente el debate sobre "la familia nuclear". La familia nuclear, es decir, los hogares organizados de manera conyugal, puede existir y ha existido como la norma a lo largo de la historia en sociedades donde la unión de personas que no producían su subsistencia habría sido inconcebible. Paul Veyne, en "La famille et l'amour sous le haut Empire Romain", *Annales*, 33e année, núm. 1, enero-febrero, 1978, pp. 35-63, afirma que en Roma, entre Augusto y los Antonios, independientemente de cualquier influencia cristiana, el ideal de la familia nuclear, conyugal, apareció. Estaba en el interés de los propietarios hacer obligatorio ese género de familia para sus esclavos. Bajo su forma autocrática lo retomaron los cristianos. Georges Duby, *La societé aux e*

e

XI et XII siècles dans la région

mâconaise, École des Hautes Études, París, 1953, y David Herlihy, "Family Solidarity in Medieval Italian History", *Economy, Society and Government in Medieval Italy*, Kent State University Press, 1969, pp. 173-179, ven a la familia europea primitiva reducida de manera característica a una célula conyugal hasta entrado el siglo XII. Luego comienza un proceso de consolidación fundado principalmente en la posesión de las tierras y en el que interviene poco el derecho canónico. Giovan Battista Pellegrini en "Terminologia matrimoniale", *Settimane di studie del centro italiano per l'alto medievo di Spoleto*, 1977, pp. 43-102, introduce la compleja terminología, o el conjunto de terminologías, necesarias para comprender el matrimonio medieval. Véase también M. O. Métral, *Le mariage: les hésitations de l'Occident*, prefacio de Philippe Ariès, Aubier, París, 1977.

En lo que concierne a los siglos XVII y XVIII, encontré útiles las obras de Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Plon, París, 1960, y François Lebrun, *La vie conjugale sous l'ancien régime*, Colin, París, 1975. Peter Laslett, *Un monde que nous avons perdu: les structures sociales pré-industrielles*, Flammarion, París, 1969, constata que la familia conyugal era típica en Inglaterra mucho antes de la revolución industrial.

Según Edward Shorter, *The Making of the Modern Family*, Basic Books, Nueva 142

York, 1975 (trad. al francés, *Naissance de la famille moderne*, Seuil, París, 1977, pp.

42-45), citando los trabajos de Lutz Berkner, las familias nucleares eran típicas de los campesinos de Alemania del sur durante cierto periodo del ciclo vital, cuando los viejos habían desaparecido. Parece probable que la familia ampliada es ante todo "la nostalgia de los sociólogos modernos".

Lo que hace única a la familia moderna es la esfera "social" en la que existe. Entre los nueve sentidos que da el *Oxford English Dictionary*, el tercero —"grupo de personas constituido de padres e hijos, que viven efectivamente juntos o no"— parece surgir en el siglo XIX: "querellas de familia", 1845; "impropio para la lectura familiar", 1853; "pase de entrada de media tarifa para la familia", 1859; "revista familiar", 1874.

Véase también David Herlihy, “Land, Family and Women in Continental Europe, 701-1200”, *Traditio* 18, 1962, pp. 89-120, Fordham University, Nueva York.

LA FAMILIA COMO INSTITUCIÓN POLICIACA

En la familia de subsistencia los miembros estaban vinculados por la necesidad de crear juntos lo que necesitaban para su existencia. En la familia moderna, centrada sobre la pareja, los miembros se mantienen juntos por el interés de una economía en donde sólo juegan un papel marginal. Jacques Donzelot, *La police des familles*, ed. de Minuit, París, 1977, prolonga y desarrolla las tesis de Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976, al describir ese fenómeno como “conservación del orden”, por el cual el pretendido dominio social, el dominio al que nos referimos cuando hablamos de la plaga “social”, trabajo “social”, programas “sociales”, ascenso “social”, se creó. Según Jacques Donzelot, la historia de ese dominio y el proceso de su formación, es decir, de la conservación del orden, no pueden confundirse ni con la historia política tradicional ni con la historia de la cultura popular. Representan una dimensión biopolítica que se sirve de las técnicas políticas para investir el cuerpo, la salud, los medios de vida y de alojamiento, con actividades que estaban en el origen clasificadas en la “conservación del orden”.

La tentativa de Donzelot para describir la formación de la “esfera social” se comprenderá mejor después de una lectura de Louis Dumont, “La concepción moderna del individuo: notas sobre su génesis en relación con las concepciones de la política y el Estado a partir del siglo XIII”, *Esprit*, París, febrero de 1978, que describe la aparición simultánea de las esferas política y económica. Véase también el comentario de Paul Dumouchel, *op. cit.*, sobre Louis Dumont.

EL DIAGNÓSTICO DE LA “MUJER”

Véase C. Lasch, *New York Review of Books*, 24 de noviembre de 1977, p. 16. Los recientes estudios históricos sobre el “profesionalismo” han mostrado que éste no surgió en el siglo XIX como respuesta a necesidades sociales claramente definidas. Por el contrario, son las nuevas profesiones las que inventaron un gran número de necesidades 143

que ellas pretendían satisfacer. Contaban con los miedos populares al desorden y a la enfermedad adoptando una jerga mistificadora, ridiculizando las tradiciones populares y las iniciativas personales como retrogradas y no científicas. De esta manera crearon o intensificaron —no sin oposición— una creciente demanda de sus servicios. Se encontrará en Burton J. Bledstein, *The Culture of Professionalism*, Norton, Nueva York, 1976) una excelente introducción a ese proceso así como una buena bibliografía. Barbara Ehrenreich y Deirdre English, *For her Own Good: 150 Years of the Expert's Advice to Women*, Anchor Books, Nueva York, 1978, revelan la historia del control profesional ejercido sobre las mujeres. *Cf*. p. 127:

[…] a mediados del siglo parecía que pronto no habría nada que hacer en la casa. Educadores, escritores de éxito y expertos en ciencias sociales se alarmaban del creciente vacío en el hogar, que Veblen definía como la prueba de un "derroche de esfuerzos" […] o, dicho de otra forma, de un consumo ostentoso

[…] Los sacerdotes y médicos ofrecían de manera particularmente convincente sus servicios que harían de la "vida en el hogar" el más alto producto y lo más refinado de la civilización.

Sobre la medicalización de la naturaleza femenina encontré particularmente útiles: G.

J. Barker-Benfield, *The Horrors of the Half-Know Life: Males Attitudes toward Women and Sexuality in the*

th

XIX Century America, Harper and Row, Nueva York, 1976;

Rosalind Rosemberg, "In Search of Woman's Nature, 1850-1920", *Feminist Studies*, 3, 1975; Carroll Smith Rosemberg, "The Hysterical Woman: Sex-Roles in

th

America", *Social Research*, 39, 1972, pp. 652-678; Angus McLaren, "Doctor in the House: Medicine and Private Morality in France, 1800-1850", *Feminist Studies*, 2, 1975, pp. 39-54; Robin y John Haller, *The Physician and Sexuality in Victorian America*, Urbana, III, University of Illinois Press, 1974; Marta Vicinus, *Suffer and Be Still: Women in the Victorian Age*, Indiana University Press, Bloomington, 1972; E. R.

Leach, *Culture and Nature or "La femme sauvage"* , The Stevenson Press, noviembre de 1978, Bedford College, The University of London; por último, Y. Knibiehler, "Les médecins et la 'nature fémenine' au temps du code civil", *Annales*, 31e année, núm. 4, julio-agosto de 1976, pp. 824-845. *Quaderni Storici*, núm. 44, 1980, está dedicado por completo a la medicalización de la percepción de la mujer: véase paticularmente Gianna Pomata, "Madri illegittime tra ottocento e novecento: storie cliniche e storie di vita", pp.

487-542. Barbara Duden, en "Das schöne Eigentum", *Kursbuch*, 49, 1977, comenta los textos de Kant sobre la naturaleza de las mujeres.

DE AMA DE CASA A DOMÉSTICA

Véase *supra*, Block y Duden, "Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus". La obra de Natalie Z. Davis *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, 1975, podrían ofrecer un buen punto de partida para aquellos que no están versados en esta cuestión e igualmente el de Werner Conze, *op. cit*. El libro de Natalie Z.

Davis y Jill K. Conway, *Society and the Sexes: A Bibliography of Women's History in Early Modern Europe, Colonial America and the United States*, Garland, Nueva Jersey, 144

1976, es un instrumento de trabajo indispensable. Como complemento encontré útiles los siguientes estudios: Jill Roe, "Modernization and Sexism: Recent Writing on Victorian Women", *Victorian Studies*, 20, 1976-1977, pp. 179-192, y Robert Muchembled,

“Famille et histoire des mentalités,

e

e

XVI -XVIII siècles: état pré-sent des recherses”, *Reveu*

des études du Sud-Est européen, Bucarest, XII, 3, 1974, pp. 349-369. Véase también Sheila Rowbotham, *Hidden from History: Rediscovering Women in History from the th*

XVII Century to the Present, Vintage Books, Nueva York, 1976, de la que una página no numerada después de la página 175 de esta segunda edición contiene una preciosa selección bibliográfica sobre la evolución de los roles familiares de las mujeres en la Gran Bretaña a principios del periodo victoriano. Dos artículos cuestionan el grado de validez de las tradicionales periodizaciones, categorizaciones y teorías del cambio social, cuando se aplican a la historia reciente de las mujeres: Patricia Branca, “A New Perspective of Women’s Work: a Comparative Typology”, *Journal of Social History*, 9, 1975, pp. 129-153, y Joan Kelly-Gadol, “The Social Relations of the Sexes: Methodical Implications of Women’s History”, *Signs*, 11, 1978, pp. 217-223.

Louise Tilly y Joan Scott, en *Women, Work and Family*, Holt, Rinehart y Wilson, Nueva York, 1978, dan buenas pistas bibliográficas para estudios de más empuje. En lo que concierne al nuevo estatuto de las mujeres provocado por los cambios sucedidos en América durante el primer cuarto del siglo XIX, véase el artículo claro y conciso de Gerda Lerner, “The Lady and the Mill Girl: Changes in the Status of Women in the Age of Jakson”, *America Studies*, vol. 10, núm. 1, 1969, pp. 5-15. Por otra parte, el Comité de Estudios Femeninos de la Universidad de Oxford publicó dos colecciones de informes de seminarios, abundantemente anotados, interesantes por la historia del trabajo doméstico: Shirley Ardener, ed., *Defining Females: The Nature of Women in Society*, Croom-Halm, Londres, 1978, y Sandra Burman, ed., *Fit Work for Women*, Croom-Halm, Londres, 1979: en la última colección consúltese también (pp. 15-32) Catherine Hall, “The Early Formation of Victorian Domestic Ideology”. A medida que el

trabajo productivo se desplazó del hogar a la fábrica, las campañas evangélicas (1780-1820), paralelamente al metodismo wesleyano en los Estados Unidos, desembocaron en la consolidación de una esfera doméstica dentro de la cual la mujer cumplía sus *tareas* (concebidas como su deber), mientras que el hombre trabajaba afuera. No trabajar se volvió, para la mujer, la única mane-ra "conveniente" de vivir. Como Elie Halévy, *op. cit*., lo señaló primero, el dominio religioso se volvió el vínculo con el dominio doméstico hacia finales del siglo XVIII; de esa forma, la esfera privada de la moralidad podía oponerse a la esfera amoral, ateológica de la economía.

No sólo en el hogar el trabajo femenino se volvió, de manera específica, distinto del de los hombres. En el mismo seno del trabajo asalariado, trabajos de un nuevo tipo se reservaron o se crearon principalmente para las mujeres. Karin Hausen, en "Technischer Fortschritt und Frauenarebeit in 19Jh: zur Socialgeschichte der Nähmaschine", *Geschichte und Gesellschaft*, Jg. 4, Heft 4, 1978, pp. 148-169, describe cómo la máquina de cocer, que habría podido hacer el hogar más independiente del mercado, sirvió de hecho para reforzar la explotación por medio de un trabajo asalariado 145

aparentemente femenino. M. Davies, en "Woman's Place is at the Typewriter: the Feminization of the Clerical Labor Force", *Radical America*, vol. 8, núm. 4, julio-agosto de 1974, pp. 1-28, hace un análisis semejante de la utilización de la máquina de escribir, alrededor de la cual una armada femenina sin precedentes se organizó. Sobre la reorganización de la prostitución alrededor de los servicios de la medicina y de la policía, véase Alain Corbin, *Les filles de noce: misère sexuelle et prostitution aux e*

e

XIX et XX

siècles, Aubier, París, 1978. Sobre la prehistoria del ideal de la mujer en el hogar, véase Sarah Jane R. Hood, *The Impact of Protestantism on the Renaissance Ideal of Women in Tudor England*, tesis de doctorado en filosofía, Lincoln, 1977. Extracto del resumen: El ideal femenino de la esposa y de la madre apareció por vez primera entre los humanistas del Norte en la época del Renacimiento. Los *studia humanitatis* eran la clave

del éxito para llenar junto a un esposo-compañero el papel doméstico de esposa instruida y de mentora inteligente en la educación de los hijos.

Este ideal aristocrático remplazó al ideal medieval de la virgen o de la dama "cortés". La noción protestante de la elección hizo del ideal doméstico el ideal de todas las mujeres en la Inglaterra de los Tudor. A las mujeres desde entonces se les "llamó" al matrimonio y apenas si podían hacer mejores contribuciones que trayendo hijos al mundo. El jefe de familia remplazó al compañero del Renacimiento. El más humilde de los hogares se dirigió a contribuir dignamente a la sociedad piadosa. Pero cuando a todos se les llamó al matrimonio y a la maternidad, a las mujeres sólo se les llamó a eso. Elegir otra cosa era renegar de su santa vocación. De esa manera se dogmatizó el ideal doméstico.

Uno de los principales medios por los que la sociedad, a través de sus agentes, los profesionales de los cuidados, impuso a las mujeres un trabajo recientemente definido, es el ideal de la solicitud materna. Se puede rastrear la manera en que la maternidad se volvió una suerte de trabajo fantasma, no remunerado, profesionalmente supervisado, en las siguientes obras: Françoise Loux, *Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle*, Flammarion, París, 1978; J. P. Bardet, "Enfants abandonnés et enfants assistés à Rouen dans la seconde moitié du

e

XVIII siècle", *Hommage à Rachel Reinhard*,

París, 1973, pp. 19-48; J. Gelis, M. Laget y M. F. Morel, *Entrer dans la vie: naissances et enfances dans la France traditionnelle*, Gallimard, París, 1978; Uta Ottmüller,

"Mutterpflichten". Die Wandlungen ihrer inhaltlichen Ausformung durch die akademische Medizin, Université Thechnique, Berlín, 1979, pp. 1-47, MS, 1979, con una excelente bibliografía selectiva; Geneviève Delaisi de Parseval y Suzanne Lallement,

"Les joies du maternage de 1950 ã 1978, ou les vicissitudes des brochures officielles de puériculture", *Les Temps Modernes*, París, octubre de 1978,

pp. 497-550; Elizabeth Badinter, *L'amour en plus*, Flammarion, París, 1980.

Denis Poulot, *Le sublime ou le travailleur comme il est en 1870 et ce qu'il peut être*, introducción de Alain Cottereau, Maspero, París, 1980: el propietario de un pequeño taller en París, en 1869, él mismo antiguo obrero, trata de establecer una tipología de los "trabajadores" y cómo cada uno de esos tipos se comporta con su patrón y con su mujer.

LOS TRAVESTISMOS DEL TRABAJO FANTASMA

146

Ann Oakley, *Woman's Work: The Housewife, Past and Present*, Vintage Books, Nueva York, 1976. El capítulo 7 trata ampliamente sobre los nuevos mitos: división económica entre los sexos, concepción "económica" de la familia, antagonismo entre las esferas doméstica y pública. Sobre el argumento "biológico", véase Cliford Geertzn en la reseña sobre la obra de D. Symon, *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford University Press, 1980, publicada en la *New York Review of Books*, 24 de enero de 1980; véase también R. Hubbard, *Women Look at Biology*, Hall, Boston, 1979.

Noni Nag, en "An Anthropological Approach to the Study of the Economic Values of Children in Java and Nepal", *Current Anthropology*, 19, 2, 1978, pp. 293-306, da una bibliografía general sobre las imputaciones de valores económicos a los miembros de una familia.

Sobre la "pareja económica" en el matrimonio, véase: Gary S. Becker, "Une théorie du mariage", *Journal of Political Economy*, 81, 1973, pp. 813-846; *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, 1976; H. Lepage, *Autogestion et capitalisme*, Masson, París, 1978.

Para el análisis de la homología entre el concepto de "naturaleza" y de "mujer" en la sociedad industrial, véase un texto muy reciente: Claudia von Werlhof, "Frauen und dritte Welt als 'Natur' des Kapitals", en H. Dauber y W. Simpfendörfer, *Miteinander Leben*, Wuppertal, Peter Hammer Verlag, 1981.

147

148

1 En español en el original. [T.]

2 En español en el original. [T.]

3 En español en el original. [T.]

4 En español en el original. [T.]

5 Se refiere al cínico lema que Hitler mandó a colocar a la entrada de Auswitchz: “El trabajo libera”. [T.]

6 Del poema “Fuga de la muerte”: “A paladas abrimos una fosa. A paladas y paladas, en los aires en donde no se está estrecho”, o en versión del poeta José Ángel Valente: “Cavamos una fosa en los aires no se yace estrecho”. [T.]

149

EL GÉNERO VERNÁCULO

150

INTRODUCCIÓN

Defino la ruptura con el pasado, descrita por otros, como la transición al modo de producción capitalista, como el paso de la égida del género al régimen del sexo.

Considero que la desaparición del género vernáculo es la condición imprescindible del desarrollo del “capitalismo” y de un estilo de vida totalmente sometido a la mercancía industrial. Según el *Diccionario ideológico de la lengua española*, género es el

“accidente gramatical que sirve para indicar el sexo de las personas o de los animales y el que se atribuye a las cosas”. Y María Moliner dice por su parte: “Tal división responde a la naturaleza de las cosas solamente cuando esas palabras se aplican a animales, los cuales pueden ser machos (género

masculino) y hembras (género femenino)". Yo he adoptado este término para traducir la diferencia que existe entre los comportamientos humanos masculinos y femeninos —diferencia que es universal en las culturas vernáculas

—. Los lugares, los tiempos, las herramientas, las tareas, los modos de hablar, los gestos, las percepciones asociados con los hombres difieren de los que se asocian con las mujeres. Esta asociación constituye el género *social*, propio de una época y de un lugar.

El género es vernáculo porque el conjunto de tales asociaciones es tan propio de una población tradicional (la *gens* latina) como lo puede ser su habla vernácula.

Por lo tanto empleo el término "género" en un sentido nuevo, a fin de designar una dualidad que anteriormente era tan evidente que no se denominaba, y que en la actualidad nos resulta tan lejana que frecuentemente se confunde con el sexo. El "sexo"

es el resultado de la polarización de las características comunes que desde el final del siglo XVIII se atribuyen a todos los seres humanos. A diferencia del género vernáculo —

que refleja la asociación cultural de una cultura material dual, concreta y local, con los hombres y mujeres que viven bajo su potestad—, la división sexual de la mano de obra, de la libido, de la personalidad o de la inteligencia procede del diagnóstico ("discriminación", en griego) de las desviaciones respecto a una norma abstracta que con este propósito ha sido definida. Es posible estudiar el sexo en términos científicos precisos. El género muestra una complementariedad enigmática y asimétrica. Únicamente la metáfora logra expresarla.

La distinción entre la historia bajo la égida del género y la historia bajo el régimen del sexo se produjo a partir de una controversia entre Barbara Duden y yo. Originalmente nuestra discusión estaba relacionada con el aspecto económico y antropológico de las tareas domésticas en el siglo XIX. Hablo del asunto en *El trabajo fantasma*[* 1] —primera tentativa de sentar las bases de una "Historia de la escasez", de la cual este trabajo

representa la segunda etapa. En el debate con Barbara Duden, no sé cuál de los dos, si ella o si yo, condujo al otro hacia una perspectiva nueva sin que hubiéramos de renunciar por eso a nuestras posiciones mutuamente críticas. Con Lee Hoinacki la colaboración fue de otro tipo. Como en numerosas ocasiones a lo largo de 20 años, nos reunimos para comunicarnos recíprocamente lo que habíamos aprendido durante el año anterior.

Pasamos dos semanas en su casa, en el campo, y revisó la primera versión de mi texto.

Lo discutimos, sopesamos sus enunciados y tomó una forma nueva. No sabría decir quién de los dos es el responsable de tal o cual giro de la frase. Pero de algo estoy seguro: sin su colaboración, este texto no tendría la forma presente.

En este texto he incorporado la sustancia de muchos de mis cursos sobre la historia de la sociedad en el siglo XII que hube de impartir como profesor invitado en la Universidad de Kassel. Quiero expresar mi agradecimiento a Ernst Ulrich von Weizsäcker y a los estudiantes por haber tenido el valor y la paciencia para formular provechosas críticas.

También quiero expresar mi agradecimiento a varias personas por todo lo que contribuyeron durante las conversaciones que sostuvimos. Norma Swenson me hizo reconocer la principal debilidad de mi *Némesis médica:* su perspectiva unisex. Las reflexiones de Claudia von Werlhof respecto al punto ciego de la percepción económica me llevaron a distinguir los dos aspectos del asunto: la economía fantasma y el dominio vernáculo, ambos paralelamente descuidados, pero indudablemente negados. Debo a Signar Groeneveld la distinción entre topología vernácula y topología industrial, en la que me apoyo. Las conversaciones con Ludolf Kuchenbuch me aportaron una imagen nueva de la pareja conyugal preindustrial. Mis viejos amigos Ruth y Lenz Kriss-Rettenbeck (ambos etnógrafos e historiadores del arte), con quienes comparto diversos “maestros”

—del periodo que se extiende entre Hugo de San Víctor y Gustav Künstler — me apoyaron y animaron más de lo que sabría expresar. Susan Hunt se

ofreció voluntariamente a dactilografiar mi texto mientras trabajaba en su propia obra sobre el género y el sexo. Este ensayo y su obra estaban destinados a estudiantes de los cursos que impartí en la universidad californiana de Berkeley durante el otoño de 1982, sobre el tema "Constituir historias de género". Apliqué la mano final a este ensayo junto con el doctor P. Wapneswski, rector del Instituto de Estudios Avanzados de Berlín, y con estudiantes de este establecimiento.

Finalmente, quiero agradecer muy particularmente a Maud Sissung, cuyas cualidades como traductora siempre he valorado, pero quien en este libro se superó para darme la prueba de que la fuerza de lo vernáculo irriga incesantemente la lengua. A ella le debo un texto que aun siendo distinto del original es el equivalente exacto.

Cuernavaca, 1982

152

153

* Las notas al pie, destinadas a los estudiantes del curso que impartí en Berkeley y durante el otoño de 1982, y a los lectores que desean continuar la reflexión más allá de mi texto, son más bien anotaciones. Proponen orientaciones de lectura, de investigación, iluminación y prolongan los temas.

1 *Valores vernáculos*. De los cinco ensayos que componen *El trabajo fantasma*, el segundo y el tercero tratan de la diferencia entre el habla vernácula y la lengua materna inculcada. Fueron producto de las prolongadas conversaciones que mantuve con el padre Devi P. Pattanayak, cuando yo estudiaba bajo su tutela en el Central Institute of Indian Languages Manacagangotei de Mysore. Respecto a los fundamentos de esta distinción, véase su obra *Aspects of Applied Linguistics*, Asia Publishing House, Nueva York, 1981. Se encuentra una prolongación de esta discusión en las actas del seminario internacional "In Search of Terminology", enero de 1982, Central Institute of Indian Languages, Mysore 570006, India. Mis dos participaciones se convirtieron en capítulos de la obra que actualmente

preparo sobre los valores vernáculos, con la perspectiva de una historia de la escasez. (Respecto al término “vernáculo”, véase la nota 51.)

154

I. SEXISMO Y CRECIMIENTO ECONÓMICO

NO SÉ de ninguna sociedad industrial donde las mujeres estén en igualdad económica con los hombres. A las mujeres siempre les toca la menor parte de todo lo que la economía es capaz de medir. Las obras que exponen este sexismo económico se han multiplicado recientemente. Documentan la explotación sexista, denuncian su injusticia, la describen como una nueva versión de un mal milenario y proponen teorías explicativas que combinan con estrategias reparadoras. Los patrocinios institucionales —las Naciones Unidas, el Consejo Mundial de Iglesias, los gobiernos, las universidades— promueven la proliferación de reformadores profesionales, que forman un sector nuevo del crecimiento. Primero, el proletariado; luego, los subdesarrollados y actualmente las mujeres movilizaron por turno el interés de los “concernidos”. Ya nadie puede hablar de discriminación sexual sin que se le impute de inmediato una toma de posición respecto a la economía política del sexo: o bien se aboga por una “economía no sexista”, o bien se pretende lavar de toda culpa la economía sexista que es la nuestra. Ninguna de esas posiciones es la mía, aunque funde mi tesis en la existencia de esta discriminación. Para mí, la búsqueda de una “economía no sexista” resulta tan absurda como repugnante la economía sexista. Voy a demostrar la naturaleza intrínsecamente sexista de la economía mediante la exposición de la naturaleza sexista del postulado que es la base de la economía, “ciencia de los valores que presupone la escasez”.

Mostraré que todo crecimiento económico implica la destrucción del *género vernáculo* (capítulos III-V) y se alimenta de la explotación del *sexo económico* (capítulo II). Me propongo estudiar el *apartheid* económico y la subordinación de las mujeres, sin caer en las trampas de la sociobiología ni del estructuralismo, que respectivamente presentan esta discriminación como algo “natural” o “culturalmente” inevitable. En calidad de historiador, quiero remontarme a los orígenes de esta servidumbre *económica* de las mujeres; en calidad de antropólogo, quiero entender lo que esta nueva sujeción revela sobre el parentesco; en calidad de filósofo, quiero clarificar

lo que este esquema reiterativo nos dice sobre los axiomas de las ideas heredadas, es decir, sobre los axiomas que constituyen el fundamento de la universidad contemporánea y sus ciencias sociales.

No me ha sido fácil dar forma a mis ideas. Más de lo que podía sospechar al inicio, el habla ordinaria de la era industrial *a la vez* ignora el género y es sexista. Yo sabía que el género es dual, pero la perspectiva sin género que impone necesariamente el lenguaje industrializado distorsionaba constantemente mis ideas. Estaba atrapado en una red deformante de palabras dominantes, de *palabras clave*. Actualmente veo que estos vocablos clave, elementos característicos del lenguaje moderno, son claramente distintos de los términos técnicos, como por ejemplo "automóvil" o "avión supersónico". Y he aprendido que las palabras de esta especie pueden sumergir el vocabulario de un lenguaje tradicional. Cuando esto sucede hablo de criollización tecnológica. Sin embargo, un vocablo como "transporte", es una palabra clave. Designa una pretendida necesidad fundamental; significa algo que es diferente del "transporte público", algo que es un 155

medio técnico o una opción política. 2

El examen de las lenguas modernas revela que la utilización usual de las palabras clave es poderosa y persuasiva. Algunas son etimológicamente antiguas, pero han adquirido un sentido nuevo, que no tiene relación con el anterior. Tal es el caso de

"familia", "hombre", "trabajo". Otras se acuñaron recientemente, aunque al principio sólo para un uso especializado. Se fueron deslizando en el habla cotidiana y asumieron muy vastas connotaciones: "rol", "sexo", "energía", "producción", "desarrollo",

"consumidor", para dar ejemplos que todos conocen. Estas palabras clave asumen la apariencia del sentido común en los idiomas de la era industrial. Toda lengua moderna posee las suyas, que dan a cada sociedad su óptica única de la realidad social e ideológica del mundo contemporáneo. Este conjunto de palabras clave es homólogo en todos los idiomas modernos de los países industrializados. La realidad que traducen es básicamente la misma en cualquier parte. Las mismas autopistas llevan a las mismas

escuelas y establecimientos comerciales donde se elevan las mismas antenas de televisión que transforman los paisajes y las sociedades disímiles y les dan una monotonía uniforme.

Paralelamente, los textos dominados por las palabras clave se traducen fácilmente del inglés al japonés o al malasio.

Los términos técnicos universales que se han convertido en palabras clave, como

“Coca-Cola”, “proletariado” o “medicina”, tienen el mismo significado en todas las lenguas modernas. Pero otros términos que han aparecido en campos lingüísticos distintos se corresponden casi exactamente unos con otros cuando se les emplea como si fueran palabras clave: por ejemplo, “humanidad” y *Menschheit*. Así, el estudio de las palabras clave exige cierta comparación entre las lenguas. 3

Para explicar el surgimiento y la supremacía de las palabras clave en un idioma, tuve que distinguir entre el habla vernácula, que se adquiere progresivamente por interacción con las personas que expresan lo que piensan, y la *lengua materna inculcada*, que se adquiere a través de las personas contratadas para hablar con nosotros y por nosotros.

Las palabras clave son características de la lengua materna inculcada. Logran reprimir el habla vernácula con mayor eficacia que las reglas gramaticales porque su aparente sentido *común* aplica un barniz seudovernáculo sobre la realidad mecanizada. Por lo tanto, en la formación de un lenguaje industrializado las palabras clave son más importantes que los términos técnicos, porque cada palabra clave denota un punto de vista común al conjunto del que todas proceden. Su característica principal es que efectivamente excluyen al género. Es por esto que para comprender el género y distinguirlo del sexo (que es una palabra clave), es necesario apartarse o desconfiar de todos los términos que pueden ser palabras clave.

Así pues, cuando emprendí este ensayo me vi en un dilema lingüístico: no podía emplear los vocablos con su “resonancia” tradicional de “género” y no quería aceptarlos con su connotación sexista actual. Percibí esta dificultad cuando quise usar la versión original de este texto para mis cursos

del año universitario 1980-1981. Nunca antes tantos colegas o amigos tra taron como entonces de hacerme desistir de un proyecto.

Muchos me aconsejaban que me ocupara en un tema menos trivial o menos ambiguo o 156

menos escabroso; otros consideraban que en atención a la actual crisis del feminismo no les correspondía a los hombres hablar sobre las mujeres. Tras oírlos atentamente, me pareció que sus motivos procedían del hecho de que mis razonamientos interferían en sus sueños: el sueño feminista de una economía igualitariamente neutra, exenta de roles obligatoriamente sexuados; el sueño izquierdista de una economía política que sólo supiera de seres "humanos"; 4 el sueño futurista de una sociedad moderna donde las personas gozarían de flexibilidad, donde podrían decidir a su antojo si habrían de ser dentistas, machos, protestantes o genetistas; todas las elecciones merecerían el mismo respeto. Lo que perturbaba los sueños de unos y otros era que yo hablara simplemente de la economía a la luz de la discriminación hacia las mujeres, pues todos los deseos que estos sueños expresan se ajustan a un mismo patrón: el de una economía unisexualizada, sin género (capítulo VII).

Una sociedad industrial sólo puede existir si impone un postulado unisex: ambos sexos están hechos para el mismo trabajo, perciben la misma realidad y tienen las mismas necesidades5 —la vestimenta es sólo una dife rencia desdeñable—. El postulado de la escasez, fundamental en la economía, también está basado en este postulado unisex. Los hombres y las mujeres no serían capaces de competir por el "trabajo" si éste no se hubiera redefinido como una actividad que conviene a los humanos, sin distinción de sexo. La teoría económica está fundada en la existencia de este *humano* desprovisto de género, "agenérico". Así, una vez que la escasez es aceptada, el postulado unisex se propaga. Toda institución moderna, desde la escuela a la familia, del sindicato al tribunal, retoma por su cuenta el postulado de la escasez, y por lo tanto disemina en la sociedad el elemento que lo funda: el postulado unisex. De esta manera, los niños y las niñas tienen desde ese momento la necesidad del sistema educativo para crecer. En las sociedades tradicionales, solían llegar a la edad adulta sin que las condiciones de su crecimiento hubieran sufrido escasez alguna. En la actualidad, las

instituciones de enseñanza les señalan que el conocimiento y la habilidad son bienes deseables pero escasos, y por ende objeto de competencia entre los hombres y las mujeres. Pero la educación, ejemplo *típico* de una necesidad moderna, va todavía más lejos: postula la escasez de un valor *unisex;* enseña que el niño o la niña que de ella "se benefician" son primordialmente seres humanos para quienes es necesaria una educación a-genérica. Las instituciones económicas, desde entonces, se fundan en la suposición de la escasez de valores agenéricos deseables —o necesarios— para seres económicos neutros que pertenecen a ambos sexos biológicos. 6

Inexorablemente, las instituciones económicas transforman ambos géneros en algo nuevo: seres neutros económicos que sólo difieren, de manera incidental, por su sexo. Un bulto característico, aunque accesorio, bajo los pantalones de mezclilla, es todo lo que distingue, en adelante, a los dos tipos de trabajadores, y sin embargo privilegia a uno respecto al otro. La discriminación *económica* de las mujeres no habría podido existir sin la abolición del género y la construcción social del sexo. 7 Es esto lo que quiero demostrar.

Y si esto es verdad, es decir, si el crecimiento económico destruye el género intrínsecamente, irremisiblemente, si en consecuencia el crecimiento económico es 157

sexista, entonces el sexismo no disminuirá sino "al precio" de una contracción de la economía. La condición necesaria, aunque todavía insuficiente, para producir el declive del sexismo, es la reducción de la relación monetaria y la expansión de las formas de subsistencia fuera del mercado, fuera de la economía.

Hasta hoy, dos realidades motivaban poderosamente la adopción de medidas de crecimiento negativo: la degradación del medio ambiente8 y la contraproductividad paradójica. 9 Una tercera se viene a añadir ahora: es necesario el crecimiento negativo para reducir el sexismo. Esta proposición habrá de chocar a los críticos que, con las mejores intenciones posibles, desde hace un año intentan apartarme de mi actual argumentación, unos porque temen que yo me exponga al ridículo, otros porque temen que su sueño del crecimiento combinado con la igualdad habrá de parecer una fantasía.

Sin embargo, pienso que ha llegado el tiempo de trastornar las estrategias sociales, de reconocer que la paz entre los hombres y las mujeres, cualquiera que sea la forma que puede asumir, depende de la contracción de la economía y no de su expansión. Hasta hoy en día, ni la buena voluntad ni la lucha, la legislación o la tecnología, han podido contrarrestar la explotación sexista que es característica de la sociedad industrial.

Demostraré que en una sociedad donde impera el mercado es insostenible interpretar esta degradación económica de uno de los sexos como la exacerbación del machismo.

Siempre que la igualdad de los derechos ha sido promulgada y puesta en vigor, siempre que la paridad de los sexos se ha puesto de moda, estas innovaciones han dado la impresión de una victoria de las élites que las propusieron y obtuvieron, pero la mayoría de las mujeres nada ganó con ellas e incluso a veces las padeció.

El ideal de la igualdad económica de los sexos está en vías de morir, como también el ideal del crecimiento que habría de reducir la distancia entre el Norte y el Sur, en términos del producto nacional bruto. En vez de seguir apegados al sueño de un crecimiento no sexista, la razón exige orientarse hacia una contracción de la economía —

en cuanto política que permita el surgimiento de una sociedad menos sexista, aunque no pueda dejar de serlo del todo—. Bien sé que una sociedad industrial sin jerarquía sexista no es más concebible que una sociedad preindustrial sin *género*, es decir, sin una división clara entre lo que los hombres y lo que las mujeres hacen, dicen, ven. Estas son quimeras que han sido creadas por uno o por el otro sexo. Pero la reducción de la relación monetaria, es decir, a la vez de la producción mercantil y de la sujeción a tal producción, *no es* quimérica. Ciertamente implica la renuncia a las expectativas y conductas cotidianas que hoy se consideran “naturales”. Incluso entre aquellos que saben que los dos términos de la alternativa son el retroceso o el horror, muchos ven en ello una elección imposible. No obstante, cada vez son más las personas informadas y los expertos —algunos convencidos, otros oportunistas— que reconocen que esta reducción es necesaria. Se empieza a ver que la condición de la sobrevivencia es el desprendimiento progresivo del nexo monetario. Sin

“crecimiento negativo” es imposible mantener el equilibrio ecológico, alcanzar la justicia entre las regiones del mundo y la paz entre los pueblos. Y esta tendencia tendrá que ser mucho más acentuada en los países ricos que en los países pobres. Lo máximo a lo que pueden aspirar es a que haya igual acceso a los 158

recursos escasos del mundo, en un nivel quizá comparable al que existe actualmente en las naciones más pobres. La traducción fáctica de tal proposición, su instalación específica, exigiría una alianza multiforme entre muchos grupos que poseen vocaciones diferentes, a fin de buscar la recuperación de los ámbitos de comunidad que englobo con el término de “ecología política radical”. 10 Para incorporar en esta alianza a aquellos que deploran la pérdida del género, tendré que demostrar que existe un vínculo entre el crecimiento negativo y la reducción del sexismo.

La demostración de la relación entre el sexismo y la economía requiere la construcción de una teoría. Esta teoría es una condición necesaria para la realización de una historia de la escasez. 11 Como se verá, yo prefiero esclarecer mi razonamiento teórico mediante ejemplos, antes que cargarlo de datos. Los datos, cuando existen, los proporciono en las notas. En virtud de la novedad del acercamiento teórico y de la pobreza de los estudios empíricos realizados de acuerdo con esta perspectiva, a veces he tenido que emplear un nuevo lenguaje. No obstante, hasta donde me ha sido posible, he elegido vocablos antiguos que he empleado de forma nueva, a fin de expresar con precisión tanto la teoría como los hechos probados.

La estructura teórica me autoriza a contraponer dos modos de existencia que yo denomino, respectivamente, el *reino del género vernáculo* y el *régimen del sexo económico*. Estos términos indican por sí mismos que en ellos hay dos formas duales que son de naturaleza *muy* distinta. 12 Por “género” yo entiendo la dualidad que coloca respectivamente a hombres y mujeres en circunstancias y condiciones que les impiden decir, hacer, querer o percibir “la misma cosa”. Por “sexo económico” entiendo la dualidad que propende hacia la meta ilusoria de la igualdad económica de los hombres y las mujeres. En esta última construcción de la realidad, como lo demostraré, la dualidad misma es casi por completo artificial.

Este ensayo reviste la forma de un epílogo, el epílogo de la era industrial y sus quimeras. Al redactarlo, volví a ver de manera nueva —que sobrepasa mis conjeturas de 1971 en *La convivencialidad*— lo que nuestra era ha destruido irremediablemente. En cuanto al futuro, no sé ni diré nada, lo ignoro.

159

160

2 *Palabras clave*. La obra de Raymond Williams, *Keywords*: *A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford University Paperback, Nueva York, 1976, me parece única en su género, y me dio la pista de las palabras clave.

El autor nos hace compartir su sorpresa y pesar ante la precariedad de las palabras en las cuales había fundado el rigor de su pensamiento. Guiado por él, me esfuerzo en: *1)* explorar los nuevos tipos de palabras clave; *2)* discernir las condiciones bajo las cuales una red de palabras clave puede implantarse en el habla cotidiana. Al respecto me he inspirado eficazmente en *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Vintage Books, Nueva York, 1974, de Peter Berger, Brigitte Berger y Hansfried Keliner. Para una introducción a un tipo de semántica histórica específicamente alemán, véase Irmline Veit-Brause, "A note on *Begriffsgeschichte*" en *History and Theory*, 20, núm. 1, 1981, pp. 61-67. Respecto a las redes específicamente modernas de ciertos términos, estoy en deuda con Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Pantheon, Nueva York, 1981, y su obra anterior: *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969. Respecto a la semántica comparativa de las palabras clave en las principales lenguas de Europa oriental, véase Johann Knobloch *et al*., eds., *Europäische Schlüsselwörter*, 3 vols., Max Hüber, Munich, 1963-1967.

3 *Campos semánticos*. Para una bibliografía crítica internacional de las monografías y los diccionarios que exploran los campos semánticos, véase H. Gipper y J. Schwartz, *Bibliographisches Handbuch zur Sprachinhaltsforschung. Schrifttum zur Sprachinhaltsforschung in alpahabetischer Folge nach Verfassem, mit Besprechungen und Inhaltshinweisen*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes

Nordrhein-Westfalen, Colonia, 1961. La obra sólo se completó hasta la letra L, pero dos índices temáticos de esta primera mitad existen ya. Como las palabras clave en el siglo XX revisten la apariencia de un sentido comúnmente admitido que trasciende cada lengua, su estudio requiere con frecuencia realizar comparaciones. Para el inglés, el instrumento principal es *A Supplement to the Oxford English Dictionary*, R. W. Burchfield, ed., 3 vols., Clarendon Press, Oxford, 1972, que contiene las palabras que "entraron en el lenguaje durante el periodo de las entregas de la obra" [el *Oxford English Dictionary*, o OED], es decir, de 1884 (primer fascículo de la letra A) a 1928 (último fascículo del diccionario), así como aquellos que entraron en la lengua inglesa en Gran Bretaña y el extranjero desde 1928 hasta la fecha. *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, revisado y editado por C. T. Onions, tercera edición totalmente revisada, con etimologías corregidas por G. W. S. Friedrichsen y anexos revisados y corregidos, 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 1973, presenta en forma abreviada todos los elementos del OED, incluyendo los términos (y sus acepciones) arcaicos, obsoletos, dialectales o de la lengua vulgar del pasado. Es siempre útil H. L. Mencken, *The American Language: An Inquiry into the Development of English in the United States*, cuarta edición y los dos suplementos actualizados y anotados por Raven I.

McDavid, Jr., asistido por David W. Maurer Knopf, Nueva York, 1980; de esta obra existe una edición de bolsillo abreviada que consta de un solo volumen. Para el francés, Paul Robert, *Dictionnaire alpha-bétique et analogique de la langue française*, Société du Nouveau Littré, París, segunda edición revisada y aumentada, 1977. El *Petit Robert 1* es una excelente edición abreviada del *Grand Robert* de seis volúmenes. Un intento de crear un equivalente francés histórico y exhaustivo del OED y de sus suplementos es el *Trésor de la langue française.*

Dictionnaire de la langue du

e

e

XIX et du XX siècle (1789-1960) de Paul Imbs, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, París, obra iniciada en 1971 y que está por

aparecer. Desgraciadamente, a partir del tomo tres el campo de esta obra ha sido severamente reducido. Para el español, yo prefiero a J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico*, Gredos, Madrid, 1954-1957. Las adiciones, rectificaciones e índices se encuentran en el 4° tomo de la reimpresión Francke, Berna, 1979. La mayoría de los artículos contiene una bibliografía. En alemán, el *Deutsches Wörterbuch* de Jakob y Wilhelm Grimm (en 1854 empezaron a aparecer los 16 volúmenes, que actualmente se encuentran en proceso de revisión) es apenas accesible. Es una obra práctica la de Hermann Paul, *Deutsches Wörterbuch*, quinta edición enteramente revisada y aumentada por N. Werner Betz Niemeyer, Tubinga, 1966. Puesto que el pensamiento alemán se interesa particularmente en la historia de las ideas y en la historia de los conceptos, en el idioma alemán existen dos grandes obras de referencia que no tienen igual en otras lenguas y que con frecuencia resultan útiles en la investigación de las palabras clave en las lenguas europeas: Joachim Ritter, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basilea, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, comenzado en 1971, obra que contendrá 10 volúmenes (seis ya han aparecido); Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, ed., *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, E. Klett, Stuttgart, comenzado en 1972 y en proceso de publicación, obra que estará integrada por 130 monografías en torno a temas y conceptos sociopolíticos. Para el italiano, Salvatore Battaglia, *Grande Dizionario della lingua italiana* (director de redacción Giorgio Barberi 161

Squarotti), Unione Tipografico Turín, comenzado en 1961 y en proceso de publicación, ya han aparecido los volúmenes uno al ocho; éste es un diccionario histórico de la lengua italiana, y sus índices permiten la consulta práctica de numerosas citas, antiguas y modernas. Para contraponer los sinónimos vernáculos con el “sentido único” de las palabras clave, hube de recurrir a Carl Darling Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages: A Contribution to the History of Ideas*, University of Chicago Press, Chicago, 1949.

4 *Lo humano*. Hasta el siglo XVIII, humano era todo lo que estaba relacionado con la especie humana, pero todo *humano* era un hombre, una mujer o un niño. El término “humanidad” había tenido una evolución

diferente, aunque relacionada. A partir del siglo XIV, tuvo el significado de cortesía, civilidad (como el italiano *umanità*). A partir el siglo XVI adoptó también el sentido de bondad, generosidad. El empleo del término "humanidad" para designar al género humano, su acepción más común en nuestros días, sólo comienza en el siglo XVIII. Lo

"humano" hoy en día posee este sentido abstracto. Además, califica a la *falibilidad excusable*, el error humano.

Véase al respecto Williams, *op. cit*., en la nota 2, pp. 121 ss. Para una bibliografía sobre el concepto y el término, véase Michael Landmann, *Philosophical Anthropology*, Westminster Press, Filadelfia, 1974.

5 *Individualismo fuera de género*. Los historiadores, incluyendo los que estudian las ideas económicas, no se han dado cuenta de que la desaparición del género crea el tema de la ciencia económica. Marcel Mauss fue el primero en ver que "nuestras sociedades occidentales sólo recientemente han hecho del hombre un *animal económico*" (1909). El hombre occidental es el *homo œconomicus*. Decimos que una sociedad se ha

"occidentalizado" cuando sus instituciones son restructuradas en previsión del mercado, es decir, de la producción de mercancías para satisfacer las necesidades básicas. Véase al respecto Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Beacon Press, Boston, 1944; traducción francesa, Gallimard, París, 1983. Respecto a la influencia de Polanyi, véase S. C. Humphreys, "History, Economics and Anthropology: The Work of Karl Polanyi", *History and Theory*, 9, núm. 2, 1968, pp. 165-212. La definición nueva del hombre en cuanto sujeto y cliente de una economía *disembedded* ("desincrustada", separada de las relaciones sociales) tiene su historia. Para una iniciación a esta historia, recomiendo Louis Dumont, *Homo æqualis*, Gallimard, París, 1977. La percepción que de sí mismo tiene el ser como individuo *humano* y la exigencia de una satisfacción institucional igualitaria de las necesidades, constituyen una ruptura respecto a todas las demás formas premodernas de la aprehensión de sí.

Pero tanto los motivos como la forma de esta discontinuidad radical de la conciencia de sí siguen siendo muy controvertidos. Para una orientación en torno a esta discusión, véase Marshall Sahlins, *Culture and Practical*

Reason, University of Chicago Press, Chicago, 1976; traducción francesa: *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, París, 1980. Sahlins define la diferencia entre el ayer y el hoy como un "modo distintivo de producción simbólica" que es propio de la civilización occidental. No he de discutir este punto. Pero sostengo que existe una profunda discontinuidad entre todas las formas antiguas de la existencia y el individualismo occidental, y que este cambio constituye una ruptura fundamental. Reside principalmente en la *pérdida del género*. Esta pérdida del género social no ha sido tomada en consideración por la historia del individualismo. Una historia del individualismo económico debe comenzar con Élie Halévy, *La Formation du radicalisme philosophique*, 3 vols., Félix Alcan, París, 1900-1903; está agotada la edición francesa, que jamás ha sido reeditada; existe una reedición reciente en inglés, *The Growth of Philosophical Radicalism*, Faber & Faber, Londres, 1972. Halévy describe detalladamente las vías muy contradictorias que siguieron los diversos discípulos de Bentham. Califica a Bentham y a sus discípulos de "radicales" por haber roto deliberadamente con las corrientes filosóficas anteriores. Sobre la profunda transformación de la estructura de la personalidad que dio origen a la clase obrera inglesa entre 1790 y 1830, véase E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Random Press House, Nueva York, 1966. El utilitarismo podía conducir a la defensa de un paternalismo burocrático fundado en la intervención legislativa, o a la preconización del individualismo anárquico y de la doctrina del *laissez-faire*. Halévy muestra que los discípulos de Bentham se dividieron entre ambas orientaciones.

Véase también Leszek Kolakowski, *Main Currents in Marxism: Its Rise, Growth and Dissolution*, 3 vols., Oxford University Press, Londres, 1978. La historia social de nuestros tiempos que ha sido interpretada por el marxismo es la historia del conflicto entre grupos que se adhieren a estas corrientes opuestas surgidas de los principios utilitaristas. Dumont (*op. cit*) estudia los rasgos fundamentales comunes a las corrientes utilitaristas. Procede con un sólido análisis de los textos de Mandeville, Locke, Smith y Marx. Todos estos ven en el "humano" un

"individuo" determinado por necesidades fundamentales basadas en el postulado de la escasez universal. La significación del "individuo" es

expuesta en C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive* 162

Individualism: Hobbes to Locke, Oxford University Press, Londres, 1962; traducción francesa: *La Théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, Gallimard, París, 1971, *The Real World of Democracy (idem*, 1966) y *Democratic Theory: Essays on Retrieval (idem*, 1972). El autor funda firmemente su intuición en el rasgo común fundamental de los individuos que subyace en todo el pensamiento democrático moderno, a saber, su carácter *posesivo*. Muestra que todos los humanismos del siglo XIX y del XX se basan en el valor supremo del individuo posesivo, que evoluciona personalmente, con libertad —en la medida en que la libertad se ve como una posesión, donde el individuo se libera de todos los lazos no económicos que lo ligan con sus semejantes—. Por mi parte, estimo que una característica adicional constituye con igual derecho el sujeto de la teoría y la práctica sociales modernas: *el individuo posesivo no tiene género*, antropológicamente es un simple neutro sexuado. Lógicamente, como he de mostrarlo, sólo el individuo que es a la vez posesivo y sexuado responde al postulado de la escasez en que está fundada toda economía política. La "identidad" institucional del *homo œconomicus* excluye el género. Es un *neutrum œconomicum*. La desaparición del género es por ende un dato primordial de la historia de la escasez y de las instituciones que la estructuran.

6 *Individualismo envidioso*. El individuo contemporáneo, sin género y posesivo, que es el sujeto de la economía, gobierna su vida en función de consideraciones de utilidad marginal. Toda decisión económica está relacionada con una percepción de la escasez y en consecuencia tiende hacia una forma de envidia que era desconocida en el pasado. Las instituciones *productivas* modernas nutren el individualismo envidioso al mismo tiempo que lo ocultan —las instituciones del pasado, orientadas hacia la subsistencia, buscaban reducirlo y denunciarlo—. Ésta es la tesis de Paul Dumouchel y Jean-Pierre Dupuy en sus respectivos ensayos en *L'enfer des choses: René Girard et la logique de l'économie*, Seuil, París, 1979. Los autores ponen al descubierto el contraste tipológico entre las instituciones modernas que engendran y luego disfrazan la envidia, y aquellas que tenían la función inversa —a las que han remplazado—. Cada cual, en su exposición, aplica en la economía los resultados del análisis literario que

René Girard desarrolla en *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, París, 1961. Véase también, del mismo autor, *La violence et le sacré*, 1972. Girard busca en la novela del siglo XIX las pruebas de la transformación histórica del deseo: la evolución de las "necesidades" que se basa en una comparación envidiosa con lo que otro desea. En lugar de aplicar las categorías freudianas a los personajes de Dostoievski, analiza a Freud a través de los ojos de los hermanos Karamazov. Con esta perspectiva, el llamado progreso económico muestra ser la propagación del deseo triangular o "mimético". La historia del individualismo económico coincide con la modernización de la envidia. En el presente ensayo, pretendo investigar la aparición de un tipo de envidia que es característica de las relaciones entre los sexos y que nace en la sociedad cuando el género desaparece. Respecto al tema de la envidia, cuya historia aún no ha sido escrita, véase el texto fundamental de la antropología de la envidia: George M. Foster, "Peasant Society and the Image of Limited Goods", *American Anthropologist*, 67, núm. 2, abril de 1965, pp. 293-315, y "The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior", *Current Anthropology*, 13, núm. 2, abril, 1972, pp. 165-202. "Cuando experimenta la amenaza constante que la envidia representa para él mismo y para la sociedad, el hombre siente temor: teme las consecuencias de su envidia y las consecuencias de la envidia de los demás. De ahí resulta que en toda sociedad la gente recurre a ciertas formas culturales, simbólicas o no, a fin de neutralizar, reducir o dominar los peligros que ven surgir de la envidia, particularmente su temor de la envidia." Respecto a la percepción de la envidia en la Antigüedad clásica, véase Svend Ranulf, *The Jealousy of the Gods and Criminal Law in Athens: A Contribution to the Sociology of Moral Indignation*, 2 vols., Williams & Norgate, Londres, 1933-1934. Respecto a la *hybris* que suscita la Némesis: David Greene, *Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato*, University of Chicago Press, Phoenix Books, Chicago, 1965, y E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1968, especialmente el capítulo 2. Respecto a la actitud relacionada con la envidia al final de la Antigüedad clásica, es interesante un estudio sobre el aspecto contrario: R. A. Gauthier, *Magnanimité: l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, Vrin, París, 1951. Sobre la visión cristiana del "vicio" de la envidia, véase el artículo "Envidia" de Édouard Ranwez en *Dictionnaire de spiritualité*, Beauchesne, París, comenzado en 1932, en

proceso de edición, pp. 744-785; también, Lester K. Little, “Pride Goes Before Avarice: Social Changes and the Vices in Latin Christendom”, *The American Historical Review*, 76, febrero, 1971, pp. 16-49. En torno a la iconografía medieval de la envidia, Mireille Vincent-Cassy, “L’envie au Moyen Âge”, *Annales ESC*, 35, núm. 2, marzo-abril de 1980, pp. 253-271, y

“Quelques réflexions sur l’envie et la jalousie en France au

e

XIV siècle”, en Michel Mollat, *Études sur l’histoire de*

la pauvreté (moyen âge-

e

XVI siècle), publicaciones de la Sorbonne, París, 1974, serie Études, tomo 8, pp. 487-163

503. Una “historia de la envidia” no podría tener nada en común con las investigaciones realizadas por los psicólogos o los sociólogos modernos que imputan a la gente de otros tiempos lo que consideran ser la “envidia”.

He aquí dos ejemplos de esta especie de estudios: Melanie Klein, *Envy and Gratitude*, Delacorte Press, Nueva York, 1957, especialmente pp. 176-235 (traducción francesa: *Envie et gratitude et autres essais*, Gallimard, París, 1968, que parte del postulado freudiano de la envidia innata que las mujeres tienen respecto al pene; y Helmut Schoeck, *Envy: A Theory of Social Behaviour*, Harcourt, Brace and World, Nueva York, 1970 (traducción alemana: *Der Neid und die Gesellschaft*, Herder, Friburgo, 4a edición, 1974), que pasa totalmente por alto el hecho de que la emoción y la percepción de la envidia poseen una historia. Entre los hombres y las mujeres, la denigración y la maledicencia no son fenómenos nuevos, pero la institucionalización de la inagotable comparación envidiosa entre individuos desprovistos de género es históricamente inédita.

7 *Sexo y sexismo*. La palabra *sexo* viene del latín *sexus*, que pertenece a la familia *secare* (cortar) cuya raíz *sec-*

indica división: sec-ción, seg-mento. Gramaticalmente, la palabra *sexus* siempre debe acompañarse del calificativo *virilis* (masculino) o *muliebris* (femenino). Durante la Ilustración, cuando lo "humano" asumió la forma de un ideal, la lengua francesa restringe el término a las mujeres. La *Enciclopédie* de Diderot le da 10 líneas: "*El sexo* en sentido absoluto, o más bien *el bello sexo*, es el epíteto que se da a las mujeres […] las más caras delicias del ciudadano apacible… [cuya] feliz fecundidad perpetua los amores y las gracias […]" Será solamente durante el último cuarto del siglo XIX cuando el término tomará un sentido común para hombres y mujeres, aunque sin dejar de implicar diferencias morfológicas y psicológicas. Pero designa en ellos y ellas una especie de sistema de canalización de una energía agenérica que Freud habría de llamar "libido". El sexo moderno desconoce el género, tal como lo muestra claramente el término "sexualidad". Paradójicamente, en su función de palabra clave, el sexo es agenérico. Y la formación de la sexualidad agenérica es una de las condiciones necesarias para la aparición del *homo œconomicus*. Ésta es la razón por la que contrapongo el *sexo económico* al *género vernáculo*. Pienso que el primero muestra la polaridad de caracteres comunes, el segundo, una dualidad complementaria. Tanto el género como el sexo son realidades sociales que no tienen más que una tenue relación con la anatomía. El sexo económico individualizado es todo lo que queda del género social en el seudo género del humano contemporáneo *sexuado*. El género no puede florecer en un medio ambiente estructurado por la economía. Y, sin embargo, la expoliación del medio ambiente social apropiado para el género vernáculo sigue siendo ignorada por los ecologistas. Es evidente que aquí empleo los términos *género* y *sexo* en calidad de "tipos ideales", en el sentido weberiano. Véase Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tubinga, 1922 (traducción francesa: *Essais sur la théorie de la science*, Plon, París, 1965). Un tipo ideal (*Idealtypus*) es una construcción conceptual (*ein Gedankenbild*) que no es una realidad histórica y ni siquiera una "verdadera" realidad. No puede servir como medida de una situación o de una acción real. Es un concepto *limitante* ideal al que se le *compara* la situación o la acción real para explicar algunos de los componentes

importantes de éstas. Tal como yo los empleo, “género” y “sexo” son conceptos limitantes ideales que designan una polaridad: la transformación industrial de la sociedad que se convierte en un sistema “sexualizante” y ya no más “generizante”. Tanto para el género como para el sexo, la anatomía no es más que la materia prima, pues ambos transforman los órganos genitales en realidades sociales. El género transforma al pene en incontables tipos de *phalloi*; el sexo no produce más que el internacional, el amenazador, el envidiado “pene”. (Respecto a la homogenización análoga de la matriz y la vagina, véanse notas 87 y 90). Gayle Rubin (véanse notas 22 y 76) subraya el hecho de que en los grupos *humanos* la existencia de sistemas genéricos es universal, sea cual fuere la muy amplia diversidad estructural de tales sistemas. Y no obstante, independientemente de su configuración única, cada sociedad posee una ideología que expone la inmutabilidad de las categorías del género. Estoy de acuerdo con ello, pero he de añadir que la sociedad *sexuada* posee una ideología que expone la irrevocable decadencia del género (respecto al patriarcado como oposición del sexismo, véase la nota 21). En torno a la gama de sutiles variaciones de los símbolos del género, véanse las notas 116 y 117, así como L. Kriss-Rettenbeck, *“Feige”; Wort, Gebärde, Amulett*, Munich, 1955, y M. L. Wagner, “Phallus, Horn und Fisch. Lebendige und verschüttete Vorstellungen und Symbole, vornehmlich im Bereich des Mittelmeerbeckens”, en *Domum Natalicium*, Carol Jaberg, Zurich, 1973, pp. 77-130.

8 *Degradación del medio ambiente*. Cada vez son más evidentes los límites que modifican los postulados fundamentales de la economía política. Aunque la ecología, en cuanto ciencia y sistema de ideas, tiene una historia todavía reciente, va ganando en madurez. Hace referencia cada vez más a su propia historia, signo de una disciplina que se hace “adulta”. El término *Ökologie* (que en francés se adoptó al principio con la ortografía 164

Œcologie) fue creado en 1866 por E. Haeckel en una investigación sobre la morfología general de los organismos que realizó con base en una perspectiva evolucionista darwiniana. Robert P. McIntosh, “The Background and Some Current Problems of Theoretical Ecology”, *Synthese*, 43, 1980, pp. 195-255, proporciona una historiografía crítica y analítica de la ecología en las ciencias biológicas. La ecología como ciencia

política tiene un origen mucho más reciente. En torno a la discusión sobre el tema, véase William Ophuls, *Ecology and the Politics of Scarcity: Prologue to a Political Theory of Steady State*, W. H. Freeman, New York, 1977. En mi concepto, la ecología no habrá de madurar si no incorpora dos distinciones que actualmente descuida: la distinción jurídica entre los *ámbitos de comunidad* y los *recursos productivos* (véase nota 10) y la distinción entre los ámbitos complementarios y el espacio agenérico.

9 *Contraproductividad*. La *contraproductividad* es un indicador social que mide la frustración particular que produce el consumo obligatorio de una mercancía o de un servicio en un grupo o una clase. Algunos ejemplos: las frustraciones causadas por los transportes, que en la medida que se multiplican y se hacen más rápidos producen mayor pérdida de tiempo; por el tratamiento médico, más nefasto que la enfermedad; por la educación pública o los medios de información que más que nada embrutecen; por la tutela política o social que engendra a drogadictos de la "asistencia institucional". Es posible ver en este fenómeno una medida de la *intensidad* de las privaciones que las instituciones modernas infligen — *por necesidad técnica*— a la mayoría de sus clientes, por no cumplir con los objetivos para las que fueron creadas y financiadas por el erario —por ejemplo, la rapidez de los transportes—. La contraproductividad no es el congestionamiento, que también genera insatisfacción, sino la gran cantidad de cosas que estorban su funcionamiento, ya sean los vehículos, las materias que se imparten en las escuelas o las terapias. Yo veo en la contraproductividad el resultado de un *monopolio radical de las mercancías sobre los valores vernáculos*, que yo aún llamaba "valores de uso" en *La convivencialidad*, véase vol.

I, 2006, particularmente el apartado *El equilibrio múltiple*, y en *Energía y equidad*. En último análisis, este monopolio radical procede de la transformación de los ámbitos de comunidad —por ejemplo, aquellos donde el derecho tradicional reconocía el "derecho del paso" peatonal— en utilidades públicas necesarias para la producción o la circulación de las mercancías. Escribí *Némesis médica*, véase vol. I, 2006, para ilustrar cómo la contraproductividad opera claramente en los niveles de la técnica, de la estructura social y del símbolo cultural.

Como lo demuestran JeanPierre Dupuy, *Valeur sociale et encombrement du temps. Monographie du séminaire d'économétrie*, CNRS, París, 1975, y Jean-Pierre Dupuy y Jean Robert, *La trahison de l'opulence*, PUF, París, 1976, la contraproductividad no es la medida de las molestias individuales que las iniciativas políticas o técnicas podrían suprimir, sino un indicador social que refleja las particularidades tecnológicas. Wolfgang Sachs ha esclarecido el problema para su previsible discusión pública en *Are Energy-Intensive Life-Images Fading? The Cultural Meaning of the Automobile in Transition,* Technische Universität, Berlín, manuscrito, octubre de 1981.

Véanse también las notas 60 y 112.

10 *Reapropiación de los bienes de los ámbitos de comunidad*. El término *communaux* es antiguo en el francés, y lo es también en otras lenguas: *commons* en inglés, *Almende* o *Gemeinheit* en alemán. Véase Iván Illich, *Das Recht auf Gemeinheit*, Rowohlt, Hamburgo, 1981, especialmente la introducción, y *gli usi civici* en italiano. Los ámbitos de comunidad eran las tierras a las que todos los habitantes de una comunidad tenían derechos de uso adquiridos, no para extraer una ganancia monetaria sino para asegurar la subsistencia familiar. Los ámbitos de comunidad son esa parte del medio ambiente cuyo usufructo está garantizado por la ley de la costumbre, respecto a las cuales ésta impone formas específicas de respeto comunitario. Pienso exponer en una obra mía sobre los *Valores vernáculos* (véase nota 1) en la que estoy trabajando, la degradación de los ámbitos de comunidad con el propósito de transformarlos en recursos productivos. Aquellos que luchan por la preservación de la biosfera y aquellos que rechazando un estilo de vida caracterizado por el monopolio de las mercancías sobre las actividades intentan recuperar poco a poco la capacidad de vivir fuera del régimen mercantil de la escasez, convergen actualmente en una alianza nueva en el seno de la cual todas las corrientes tienden a la recuperación y aumento de los *ámbitos de comunidad*. Esta realidad social que está en vías de surgir y converger es llamada por André Gorz el "archipiélago de la convivencialidad". El instrumento principal para la cartografía de este nuevo mundo es la obra de Valentina Borremans, *Guide to Convivial Tools*, Special Report núm. 13, *Library Journal*, 1180 Sixth Avenue, Nueva York, 1980, guía razonada que registra más de 1 000 bibliografías, catálogos, periódicos, etc. Se pueden encontrar informes periódicos sobre la lucha por

los nuevos ámbitos de comunidad en publicaciones como *Trans-National Network for Appropriate Technology* (Tranet), P. O. Box 567, Rangeley, Maine 04980, Estados Unidos de América, y el *CoEvolution Quarterly* (director: Stuart Brand, P. O. Box 428, 165

Sausalito, California 94965, Estados Unidos de América).

11 *Escasez*. Empleo aquí este término en el sentido estricto que le dan los economistas desde que L. Walras lo empleó por vez primera con esta precisa significación en 1874. La escasez define el campo en el que las leyes de la economía relacionan a: *1) sujetos* (individuos posesivos, envidiosos, agenéricos, bien se trate de personas o de compañías); *2) instituciones* (que nutren simbólicamente a la *mimesis*); y *3) mercancías*, en el seno de un medio ambiente donde los ámbitos de comunidad han sido transformados en *recursos*, privados o públicos. No hay que confundir la escasez en este sentido y lo escaso en su sentido usual de "raro", cuando se habla de: *1)* aves *raras* que interesan a los ornitólogos; *2)* un régimen alimenticio *frugal*, como el de los camelleros del desierto desde hace siglos; *3)* una alimentación *deficiente*, según el trabajador social que visita a una familia pobre; *4)* las *últimas reservas* de trigo en la aldea francesa del siglo XI (allí la costumbre o la violencia se encargaban de que todos pudieran obtener su parte, por pequeña que fuera). Aunque aún no es realmente una historia de la escasez, una fuente útil de referencias y bibliografías se halla en Bálint Balla, *Soziologie der Knappheit. Zum Verständnis individueller und gesellschaftlicher Mängelzustände*, Enke, Stuttgart, 1978. Niklas Luhman, "Knappheit, Geld und die Bürgerliche Gesellschaft", *Jahrbuch für Sozialwissenschaft*, 23, 1972, pp. 186-210, identifica cinco características de la "contingencia social" en relación con la creencia contemporánea (que no ha sido impugnada) del régimen de la escasez. Históricamente, el régimen de la escasez llegó a instalarse gracias a la proliferación del dinero como medio (poco abundante) de intercambio; véase Karl Polanyi, "Primitive, Archaic and Modern Economies", en *Essays of Karl Polanyi*, Beacon Press, Boston, 1971, pp. 175-203. El autor diferencia las utilizaciones del dinero: como medio de conservación de los valores, como patrón del valor y como medio de intercambio. Respecto a las teorías psicoanalíticas que pretenden explicar los orígenes de la escasez, véase Ernest Borneman, *Psychoanalyse des Geldes*, Suhrkamp, Francfort de

Meno, 1975, compilación de ensayos de 24 autores. Si no se establece filosófica y legalmente la distinción entre los recursos productivos escasos y los ámbitos de comunidad compartidos, la *sociedad rígidamente estatal* en un futuro cercano habrá de ser un expertocracia oligárquica, no democrática, autoritaria, gobernada por los ecologistas. Al respecto véase la demostración sólidamente argumentada de William Ophuls, *Ecology and the Politics of Scarcity*, W. H. Freeman, San Francisco, 1979. La desaparición del género y la intensidad y variedad crecientes de las escaseces son dos caras del mismo proceso de *occidentalización* (véase nota 5). Por esta razón, yo considero que estos capítulos sobre el género son los estudios preliminares de una historia de la escasez.

12 *Dualidad*. Un método clásico del análisis sociológico consiste en emplear alguna forma de dualidad. La dualidad que propongo no está relacionada con ninguna de las que conozco. En ésta, la complementariedad asimétrica del género se contrapone a la polarización de las características homogéneas que distinguen al sexo social. Si me estuviera dirigiendo a matemáticos, hablaría de pares homomórficos de ámbitos extraídos de espacios heterogéneos. Es posible medir la complejidad del asunto en Lynda Glennon, *Women and Dualism. A Sociology of Knowledge Analysis*, Longman, Nueva York, 1979. Mediante un análisis del contenido de textos feministas, la autora expone las recientes discusiones en torno a la lógica de la dualidad que las feministas han llevado a cabo, y con base en éstas la impugnación de las "leyes" clásicas de la sociología con sus numerosas dualidades analíticas. Centra esencialmente su estudio en las tipologías dicotómicas que han aparecido desde Ferdinand Tönnies, limitándose a citar las anteriores. Según la autora, con la oposición que estableció entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (1887), Tönnies irrigó el terreno donde se cultivarían las demás dualidades modernas: sociedad de estatus y sociedad de contrato en Maine; forma militar (de lucha) y forma industrial (de cooperación), en Spencer; Estado de conquista y Estado de cultura en Ratzenhofer; polaridad natural y polaridad cultural en Wundt; solidaridad mecánica y orgánica en Durkheim; grupos primarios y grupos secundarios (implícitos) en Cooley; relación comunitaria y relación societaria en MacIver; comunidades locales y cosmopolitas en Zimmerman; régimen de Estado (civilización) y *folk society* (cultura popular) en Odum; el continuo urbano de la *folk society* en Redfield; las relaciones familiares y las

relaciones contractuales en Sorokin; las sociedades sagradas y las sociedades seculares en Becker… Gracias a Tönnies también se crean otras dualidades más “generales”: primitivo/civilizado; lector/analfabeta; rural/urbano; primacía de lo público o de lo privado, del matriarcado o del patriarcado (véase nota 54). Aquí contrapongo otras dos dualidades, la del género y la del sexo. Sostengo que aparte del hecho de que son dos dualidades sociales relacionadas con una distinción genital, poca cosa tienen en común.

166

167

II. EL SEXO ECONÓMICO

ES UN HECHO evidente que las mujeres sufren discriminación económica. Quince años de investigaciones de las feministas, con base en una masa enorme de pruebas, lo han demostrado sin lugar a dudas. Pero falta realizar todavía dos tareas capitales. La primera consiste en diferenciar tres campos inherentes a toda economía moderna. Al hacer esta diferenciación, aparecerán tres formas de discriminación que se han confundido hasta hoy. La segunda tarea consiste en comprender la diferencia entre estas tres formas de discriminación *económica* de las mujeres, y la subordinación patriarcal de las mujeres en sociedades donde no existe el nexo monetario. Examinaré aquí los tres distintos tipos de discriminación en relación con las mujeres, a fin de comprender sus respectivas formas.

Una vez reconocido el predominio de uno de estos tipos de discriminación económica en una variedad del trabajo femenino, será posible saber en cuál de las tres “economías”

fundamentales se inserta este trabajo. En efecto, como un espejo, la estructura de la discriminación sexista refleja la división de la “economía” en las sociedades industriales avanzadas. La economía, que reposa en los intercambios codificados entre productores y consumidores de bienes o de servicios, se divide en el sector estadísticamente aparente y el sector no aparente —dominios señalados y ocultados de la discriminación de las mujeres en el trabajo—. Existe una tercera economía, a la vez invisible y

oculta, que es el tercer ámbito de la discriminación de las mujeres: el trabajo fantasma.

LA ECONOMÍA APARENTE

En el curso de los años, la discriminación de las mujeres en los puestos de trabajo remunerados, gravables y estadísticamente registrados, no se ha hecho más severa sino más variada. 13 Actualmente, 51% de las norteamericanas forma parte de la población activa. En 1880 solamente lo era 5%. En la actualidad, constituyen 42% de la fuerza de trabajo, en comparación con 15% entonces. Por último, 50% de las mujeres casadas se ganan la vida afuera, contra 5% hace un siglo. Hoy en día, todas las profesiones y las carreras están abiertas legalmente para las mujeres, mientras que en 1880 en la mayoría se las excluía. Hoy en día, las mujeres tienen empleo durante aproximadamente 28 años, en 1880 la cifra era de cinco años como término medio. ¿Se habrá de inferir que hemos progresado considerablemente en la vía de la igualdad económica? Veamos lo que nos dice un parámetro significativo: el de los salarios. El salario medio anual de una mujer que trabaja tiempo completo aún fluctúa en torno a una proporción mágica (3/5) de los ingresos medios de un hombre: 59% ± 3% —el mismo porcentaje que hace un siglo—. 14

Ni el acceso a la enseñanza, ni las estipulaciones legales o la retórica revolucionaria —

política, tecnológica, sexual—–han modificado la relación de inferioridad entre las ganancias femeninas y las masculinas. 15 Lo que a primera vista se podría interpretar como una serie de avances hacia la equidad, en la perspectiva de la mujer media, no es de hecho más que una serie de sucesos por los cuales a un número creciente de mujeres 168

se les ha incorporado silenciosamente en la población que profesionalmente sufre una discriminación en razón de su sexo. Los ingresos medios de la vida de trabajo de una mujer con diploma universitario continúan siendo comparables con los de un hombre que acaso terminó el bachillerato.

Me ha tomado tiempo asimilar el alcance de estas cifras y datos. Al principio reaccioné como lo había hecho años antes cuando vi los datos

respecto a la “eficacia” de la medicalización. En ese momento me negué a creer que desde 1880 la expectativa de vida de un norteamericano de edad madura no había cambiado ostensiblemente. No podía entender cómo un incremento, en dólares contantes, de 25 veces en las sumas aportadas a la medicina, de las cuales una parte desproporcionada se dedicaba al tratamiento y prevención de las enfermedades de las personas que se encontraban en la segunda mitad de vida, no había conducido a un aumento considerable de la esperanza de vida. Es verdad que la tasa de supervivencia infantil se ha elevado notablemente; que muchas más personas alcanzan los 45 años; que los cuerpos maltrechos por los accidentes pueden reconstituirse mediante el plástico y el aluminio; que muchas enfermedades infecciosas han sido aniquiladas. Pero la esperanza de vida de un ciudadano de edad madura no se ha modificado significativamente. La medicina tiene un papel mínimo en el aumento o disminución de la supervivencia en el umbral de la muerte. Nuestras sociedades constantemente soslayan el hecho de que el dinero, la cirugía, la química y la buena voluntad fracasan en la lucha contra la muerte. Esto forma parte de aquellas cosas que al parecer tienen que ser negadas mediante el ritual o el mito. 16

Aunque totalmente distinta, la discriminación económica contra las mujeres en cuanto grupo constituye una realidad que rehúsan ver muchos de nuestros contemporáneos, a quienes sin embargo animan las mejores intenciones. En la misma medida que la poliomielitis y la difteria han desaparecido, la exclusión de las muchachas en los liceos y las universidades ha desaparecido. Así como los cinturones de seguridad ofrecen protección en los accidentes, los circuitos interiores de televisión protegen contra las violaciones. De igual manera que existen programas destinados a la salud de los pobres, hay becas de estudios destinadas al acceso de las mujeres en los más altos niveles académicos. Y, sin embargo, ni un solo programa ha modificado la expectativa de vida de los adultos ni la diferencia en los ingresos de los sexos. 17 He aquí una realidad que es difícil encarar.

La diferencia invariable entre los ingresos de uno y otro sexo no es más que un aspecto de la discriminación económica en relación con las mujeres en el terreno del trabajo, del mismo modo que el estancamiento de la esperanza de vida de los adultos no es más que un aspecto del fracaso de la medicina

moderna en mejorar la “salud”. Se podría objetar que *de hecho* los colosales esfuerzos del sistema médico moderno han alargado la esperanza de vida de los adultos en la medida en que un mundo de *smog* y *stress* habría descendido por debajo de la de muchos países pobres. De igual manera, se podría objetar que las luchas combinadas de legisladores, sindicatos, feministas e idealistas han evitado que aumente la diferencia de ingresos en una sociedad que se ha 169

vuelto cada vez más sexista. Sería posible estimar que tal visión pesimista de la sociedad industrial está absolutamente fundada. Multitud de señales atestiguan que la rápida declinación de la esperanza de vida, para todas las edades, que desde hace 20 años se observa en la URSS, 18 no es sino la anticipación de una tendencia similar en los países industrializados; paralelamente, el retroceso en relación con tantos pretendidos progresos relacionados con la igualdad de oportunidades, consecuencia directa de la crisis actual del empleo, es en realidad una tendencia que no se invertirá jamás. 19 Pero independientemente de que se adopte la actitud optimista o la pesimista, una cosa parece empíricamente clara: la proporción de los ingresos que se niega a la mitad de la población por motivo de su sexo parece ser un factor tan invariable como la esperanza de vida de los adultos —o incluso, según algunos, como la incidencia total del cáncer, en cuanto fenómeno social de la raza humana—.

Las investigaciones que las mujeres llevaron a cabo durante los años sesenta abordaban dos grandes temas: la violencia física que contra ellas ejercen violadores, maridos y médicos, y las condiciones de trabajo de las obreras. Los esquemas que estas dos orientaciones académicas revelan son extremadamente uniformes y deprimentes. En todos los países la discriminación y la violencia aumentan al mismo ritmo que el desarrollo: mientras más dinero aporta su trabajo, menos ganan las mujeres y más son víctimas de violaciones. 20 Esta configuración social, durante tanto tiempo negada, desde hace 10 años se ha venido aceptando con hipocresía. En relación con el trabajo, la primera ola de las investigaciones que realizaron las mujeres en el seno de las universidades norteamericanas, trataba principalmente sobre la condición obrera de las mujeres: bajos salarios, opciones potenciales limitadas, nivel profesional degradante, poca representación en el aparato sindical y precariedad en el empleo. En 1981,

la Organización Internacional del Trabajo indicaba que en el mundo entero la mayoría de las mujeres tienen empleos urbanos no sindicados, y esto en un número reducido de categorías; cuando pertenecen a un sindicato, los contratos colectivos rara vez las toman en cuenta, e incluso cuando un sindicato está principalmente constituido por mujeres, los cuadros que las representan durante las negociaciones son de hombres. Es evidente que los numerosos estudios sobre este hecho son inútiles, que en ningún lugar el progreso económico ha hecho disminuir la diferencia de las remuneraciones. Estas investigaciones sólo llevan a la inútil multiplicación de los datos; benefician a quienes con ellas acumulan distinciones académicas y proporcionan fundamentos cada vez más firmes a esos teóricos que en la redundancia quieren ver la explicación. 21

En conjunto, la investigación feminista de la posguerra al principio surgió de los movimientos de las mujeres y se orientaba a la acción. Las adeptas de la retórica liberal reclamaban igualdad de oportunidades, junto con programas de ayuda; otras se nutrían en los libros sacrosantos, rumiaban a Marx, Freud y Reich a fin de obtener la aprobación de un *establishment* alternativo. Se descubría la "reproducción". 22 Los derechos de las mujeres y los derechos de los trabajadores parecían compatibles con el desarrollo y el progreso. A pesar de sus debilidades y monotonías, estas investigaciones siguen siendo fundamentales para nuestra comprensión del funcionamiento de la sociedad industrial.

Revelaron la sorprendente homogeneidad de la discriminación de las mujeres en el seno de la esfera del trabajo, sin importar los países o los ámbitos: socialistas o capitalistas, ricos o pobres, latinos o anglosajones, católicos, protestantes o shintos. En los niveles comparables de ingresos, las mujeres sufrían el mismo menoscabo en Francia que en Japón, por ejemplo. El esquema que las excluye de las remuneraciones privilegiadas es más uniforme que el que preside la discriminación hacia los negros o los judíos. Por añadidura, en ninguna parte del mundo las mujeres han podido instaurar un régimen femenino; existe la Tanzania de Nyerere, el Israel de Begin, pero no se ve ninguna Amazonia.

LA ECONOMÍA INAPARENTE

Hay muchos tipos de actividades económicas que los gobiernos y sus economistas no revelan —sean o no capaces de hacerlo—. En algunos casos son incapaces de obtener los datos; en otros, no sabrían cómo designarlos o evaluarlos, aun cuando quisieran ponerlos al descubierto. Esta acumulación de actividades que los economistas excluyen de sus estadísticas habituales da lugar a una plétora de designaciones. Algunos lo llaman el sector informal, otros el sector cuaternario, aún otros el "sector D", que ocupa el cuarto rango de importancia económica, tras el sector primario de la "extracción", el sector secundario de la "manufactura" y el sector terciario de los "servicios". Hay quienes hablan de economía doméstica, de economía moderna del trueque, de economía de las "transferencias en especie" o de mercado no monetario. También hay algunos que hablan de zonas de actividades individuales, espontáneas o de ayuda mutua. 23 Los marxistas no vacilan en etiquetar este tipo de trabajo: lo llaman "reproducción social" y, con base en esto, se dividen en sectores, cada cual pretendiendo saber mejor que los demás el significado del término. Para terminar de confundirlo todo, hacia mediados de los años setenta se puso de moda entre las feministas denominar "trabajo de mujeres"

aquellas actividades, y designar "amos de casa" a los hombres que lo ejercieran —calca inversa del sexismo—.

No es fácil evaluar el volumen de esta economía no oficial. Representa un montón de actividades que se pagan con dinero contante, pero no mediante un salario legalmente declarado que otorga el derecho a las prestaciones de la seguridad social —y también se retribuyen en especie—. Está constituida en su mayor parte por un comercio fuera del mercado oficial, por intercambios de favores o retribuciones monetarias de servicios que en su totalidad escapan al fisco o a la estadística. En Yugoslavia hay que regalarle un pollo al médico estatal para que se ocupe de uno, y en Polonia huevos de gallina al funcionario del estado civil que expide los permisos de matrimonio. En la URSS, más de tres cuartas partes de los huevos, la leche, el queso y las legumbres que consumen los hogares provienen del mercado paralelo; los libros se adquieren clandestinamente o en forma de *samizdat*. En los Estados Unidos, las transacciones que escapan a todo control son las de los cultivadores californianos de marihuana —cuyas cosechas valen

miles de millones de dólares— y las de los importadores clandestinos de heroína afgana, todas las 171

cuales incluyen los sobornos a los policías. Pero todavía existen otras formas: los trabajos agrícolas temporales, la vendimia o la cosecha de cítricos, por ejemplo, que efectúan los inmigrantes mexicanos ilegales, o el intercambio de favores: tú cuidas del jardín de un abogado, por ejemplo, y él a cambio cuida que tu casa, la cual edificaste sin el permiso de construcción, escape a la inspección administrativa; o el mecánico que remplaza el carburador del automóvil del contador a cambio de que, por su lado, le llena su declaración de impuestos. Todas estas transacciones, que son acuerdos particulares entre contratantes de buena fe, participan de la economía inaparente. En algunas el dinero interviene, mientras que otras se realizan a base del trueque. Son todas de carácter económico, pero ninguna estadística las toma en cuenta. Las hay legales y delictivas.

Algunas perjudican al cliente más de lo que podrían hacerlo los servicios profesionales, y otras lo perjudican menos. Algunas otras proporcionan ventajas financieras, en contraste con la pesadez de las reglamentaciones oficiales, mientras que otras representan una explotación pura y simple. Pero todas constituyen intercambios evidentes de servicios, de productos o de dinero, y por lo tanto están relacionadas con un modelo mercantil.

Se ha intentado evaluar el volumen de esta economía clandestina, al menos por comparación con el producto nacional bruto. El gobierno británico estima en 7.5% del PNB (¡y no solamente de los salarios!) la consecuente pérdida fiscal. 24 Esta cifra no representa más que una pequeña porción del mercado que escapa a su control. El fisco norteamericano (Internal Revenue Service, Washington, D. C.) evaluaba en 135 billones de dólares el producto de las actividades de los individuos o de las empresas que no fueron gravadas por las agencias federales en el año 1976. Esta cifra se encuentra en un informe sobre el volumen de los ingresos sin gravar, pero no toma en cuenta la evasión fiscal mediante el artificio de los honorarios profesionales, de las pérdidas ficticias y de otras astucias legales, todas las cuales pueden alcanzar en total una cantidad similar.

Según evaluaciones recientes, en los Estados Unidos esta economía ignorada crece más rápidamente que la economía oficial, sobrepasando

inclusive la tasa de inflación. 25 Si a esto se suman las transacciones monetarias (pero que escapan a las estadísticas) y no monetarias en los Estados Unidos, el total iguala indudablemente el volumen de la economía —excluyendo el sector militar— con base en el cual los economistas establecen globalmente sus indicadores, sus previsiones y sus recomendaciones. Y

mientras que en la economía oficial, base de las deducciones fiscales y de los estudios estadísticos, la mano de obra en gran medida se emplea en la creación artificial del seudo trabajo que produce artículos inútiles y servicios superfluos, suscitando controles sociales fútiles e intermediarios económicos parásitos, en la economía inaparente la eficacia media es superior, según las estimaciones. Fue gracias al vigor de su "mercado negro" que un país como Italia pudo atravesar 10 años durante los cuales los economistas no cesaban de vaticinarle una bancarrota inminente, y que los países socialistas pudieron sobrevivir a una gestión tan catastrófica que teóricamente debería haber hundido sus economías.

Una cosa es indudable en todo esto: incluso al eliminar con esmero del mercado inaparente todas las actividades de subsistencia y todas las tareas domésticas típicamente femeninas (las cuales no están incluidas en el modelo mercantil), esta economía que 172

anteriormente no se percibía, que crece proporcionalmente con mayor rapidez que el PNB oficial, contiene una parte de discriminación sexista que sólo ocasionalmente se ha abordado. Sin embargo, en este sector, donde se crean nuevos empleos mientras que el

"desempleo" oficial aumenta, las mujeres están en peligro de caer en una situación todavía peor que en el sector oficial. Aquí no tienen curso las estipulaciones legales contra la discriminación o por la igualdad de derechos. En comparación con los

"informales", los obreros agrícolas, los vendedores de drogas y los sobornados, cuyas actividades son ilegales aunque lucrativas, las mujeres deben conformarse con la prostitución, el pequeño chantaje o la guarda de objetos robados. Los recursos típicos de las "informales" honestas son ser sirvienta y mecanógrafa a domicilio. 26

La corriente de la escuela de Chicago que a sí misma se denomina “nueva economía doméstica” 27 y los recientes estudios de orientación política que abordan la economía inaparente, por lo menos tienen algo en común: reconocen que el trabajo del “mercado negro” que no proporciona ingresos fiscales, y los trabajos domésticos, que tampoco lo hacen, aun cuando a veces reciben una compensación monetaria, no dejan de contribuir al PNB, y en una proporción muy importante. Pero esto los lleva a inventar categorías nuevas que de hecho confunden una vasta gama de actividades inaparentes con el trabajo de las mujeres, tanto en el hogar como en la cama. La debilidad teórica de estas nuevas nociones reside en su incapacidad de trazar distinciones nítidas, pero, además, esta corriente de Chicago disimula perniciosamente la situación de las mujeres. 28 Ellas saben muy bien que se las excluye más efectivamente de la economía inaparente que del empleo asalariado donde deben pagar impuestos, pero que están *encadenadas* por la discriminación a los trabajos domésticos. Aunque la perspectiva de los economistas de Chicago resulta molesta, esta distinción formal entre dos actividades económicas es capital para las mujeres. Al considerar los trabajos domésticos como un “tipo ideal” de la actividad económica, revela las dos características que los distinguen del trabajo que depende del sector económico comercial: se imputa su valor y no es posible

“desintermediarlos”. 29

EL TRABAJO FANTASMA30

A mediados de los años setenta, los estudios femeninos relacionados con el análisis económico cambiaron de orientación. Algunos tropezaron con nociones que no entraban en ninguna de las categorías vigentes en historia, economía, etnología o antropología. La cuestión de los salarios se consideraba secundaria respecto a algo muchísimo más importante: ¿cómo explicar que las mujeres en toda sociedad industrial, además de sufrir la discriminación en el empleo, son obligadas, fuera de las horas laborales, a llevar a cabo una variedad nueva de trabajo *económicamente* necesario, pero sin percibir *remuneración alguna?* Se hacía patente que las mujeres pierden cuando buscan un empleo, cuando piden una promoción, cuando intentan conservar un empleo

“provechoso”. Sucedía que fuera del trabajo asalariado —que durante el siglo XIX se hizo reglamentario— y paralelamente a éste, una nueva forma de actividad había nacido. En 173

ésta, las mujeres tenían que trabajar mucho más que los hombres y de manera diferente.

En el empleo se les pagaba —y paga— menos de lo justo; por añadidura, se veían obligadas a desempeñar formas de trabajo que no existían antes del nacimiento del salariado. 31

Los historiadores del trabajo doméstico han aportado las mejores pruebas de la nueva economía subterránea. Sus investigaciones me hicieron comprender que la diferencia entre los trabajos domésticos de ayer y hoy no puede describirse fielmente mediante el lenguaje tradicional, y tampoco expresarse satisfactoriamente con la jerga de las ciencias sociales. Los trabajos domésticos de la mujer moderna no tienen su origen en los de las mujeres del pasado. Y ésta es incapaz de concebir que su antepasada no hubiera tenido la obligación de trabajar en una economía subterránea. Tal como son descritas por los nuevos historiadores de los trabajos domésticos, las actividades típicas del ama de casa32

en su apartamento moderno no tienen absolutamente nada que ver con lo que hacían las mujeres antes de la sociedad industrial; estas actividades no pueden ser analizadas adecuadamente como si fueran del sector informal, ni tampoco como categorías dogmáticas de la “reproducción social”.

Al examinar con atención estos fenómenos que los antropólogos y los historiadores del trabajo doméstico han descrito, vi que el mercado contemporáneo del trabajo, tanto el aparente como el inaparente, no es más que la punta del iceberg: la mayor parte del trabajo se realiza en la economía subterránea. Cuando aumenta el empleo, en las diferentes formas de salariado, las penosas tareas informales se extienden también. Y los trabajos domésticos modernos son una parte típica, aunque no exclusiva, de esta realidad subterránea, que no solamente es inaparente, sino también imperceptible para los faros económicos. Como la nomenclatura corriente no permite hacer la distinción, yo contrapondré al trabajo que se realiza en

la economía aparente e inaparente, la economía subterránea del “trabajo fantasma”, que es su complemento. 33

Al contrario de la producción de bienes y servicios, el trabajo doméstico lo realiza el consumidor de la mercancía misma, el hogar consumidor. Llamo “trabajo fantasma” a toda actividad mediante la cual el consumidor transforma la mercancía comprada en un bien utilizable. Con el término “trabajo fantasma” designo el tiempo, la labor y el esfuerzo que hay que gastar para añadir a la mercancía comprada ese valor adicional sin el cual ésta es inutilizable. Este término designa las actividades que la gente tiene que realizar si es que quiere satisfacer sus necesidades mediante mercancías. Al introducir el término “trabajo fantasma”, distingo, por ejemplo, la confección de un plato de huevos hoy en día y en el pasado. Cuando el ama de casa moderna va al mercado, compra los huevos; regresa al hogar en su automóvil, toma el ascensor hasta el séptimo piso, enciende la estufa, toma la mantequilla del refrigerador y cocina los huevos; cada uno de sus gestos añade valor a la mercancía. No sucedía lo mismo con su abuela. Ésta iba a buscar los huevos al gallinero, disponía la manteca que ella misma había fundido, hacía fuego con ramas que los niños recogían en el bosque comunal, y añadía a los huevos un poco de sal que había comprado. Este ejemplo, que puede parecer romántico, muestra claramente la diferencia. Ambas mujeres cocinan huevos, pero sólo una utiliza 174

mercancías y bienes cuya producción depende de una fuerte inversión de capital: automóvil, ascensor, estufa eléctrica con todos sus accesorios. La abuela desempeña las tareas específicas de su género y así crea la subsistencia; la otra debe resignarse a llevar la carga doméstica del trabajo fantasma. 34

La transformación de las tareas domésticas no es para nada superficial, sino muy profunda. El aumento creciente del nivel medio de vida hace que estos trabajos dependan cada vez más de los bienes de capital porque introduce en el hogar muchas máquinas y novedades. La inversión de una familia canadiense media en sus enseres domésticos —y lo mismo se podría decir de todo hogar moderno— es en nuestros días superior a la inversión material media de una fábrica para un puesto de trabajo manual en las dos terceras partes de las naciones del mundo. De allí resulta que los trabajos

domésticos son más sedentarios, y que la incidencia de las várices ha disminuido. Para una minoría de las mujeres, esto ha significado un trabajo interesante, remunerador, así como ratos de ocio

"para cultivarse o divertirse". Pero los nuevos trabajos domésticos también son más solitarios, monótonos, impersonales y bastante más contaminantes. El consumo de valium y el embrutecimiento ante la pantalla de la televisión se encuentran entre los paliativos de este tipo de estrés suave. 35 El trabajo doméstico se ha convertido en el paradigma de la nueva actividad *económica* no retribuida que en la sociedad de la computadora y el microprocesador es económicamente más fundamental que el trabajo productivo —ya sea que esta producción figure o no en los informes de los economistas

—.

El trabajo fantasma sólo se hizo posible cuando el hogar se convirtió en un recinto organizado para la función económica que consiste en dar a las mercancías un "valor agregado". No podía hacerse típicamente femenino sino desde el momento en que los hombres cambiaron el hogar por la fábrica o la oficina. Desde entonces, el hogar tenía que subsistir con lo que un salario podía comprar —un salario para el ingeniero y, forzosamente, varios para la familia del obrero—. La mujer de éste lavaba ropa ajena en casa, su hija se colocaba como sirvienta. Agregar valor a lo que el salario producía, y esto de forma no retribuida, se convirtió en el trabajo de las mujeres. Sus ocupaciones fueron definidas en términos que correspondían al nuevo empleo que se les asignaba. Las dos variedades de trabajo, el trabajo remunerado y el trabajo fantasma, proliferaron con la industrialización. Las dos funciones nuevas, la del sostén de la familia y la de la persona mantenida, dividieron al conjunto de la sociedad. La ropa de mezclilla y la fábrica definían a la primera, a la segunda el delantal y la cocina. Y cuando la mujer encontraba un trabajo salariado, se le compadecía y se le pagaba menos.

Aunque en el siglo XIX las novedades tecnológicas revolucionaron las condiciones del trabajo fuera de casa, no influyeron mucho en el quehacer doméstico, aunque sí enclaustraron todavía más a la mujer en el hogar.

Puesto que ella sólo tenía que dar vuelta a una llave para obtener agua, ya no se reunía con sus amigas en la fuente.

Aunque económicamente el trabajo de las mujeres asumía una forma sin precedente, técnicamente no parecía haber una ruptura con el pasado. A principios del siglo XX, las instalaciones higiénicas interiores y las nuevas energías domésticas, el gas y la 175

electricidad, cuya utilización sería casi universal en las zonas urbanas de los Estados Unidos hacia 1920 y en las pequeñas ciudades hacia 1930, no eran entonces más que posibilidades tecnológicas, en su conjunto. Sólo recientemente, durante el segundo cuarto de ese siglo, la técnica pudo transformar la realidad material de los trabajos domésticos; simultáneamente, la radio y luego la televisión comenzaron a remplazar las conversaciones en el seno de las comunidades. La industria empezó entonces a producir maquinas para el trabajo fantasma. Si bien gracias al progreso industrial el trabajo fabril requería menos mano de obra, los trabajos domésticos, sin que por eso disminuyeran, se hacían tributarios de una inversión de capital que se multiplicó desmesuradamente. 36

Se suele describir el progreso económico como un proceso creador de puestos de trabajo, creador de *empleos*. Pero también se puede describir con igual legitimidad como un proceso mediante el cual más mercancías se ofrecen en el mercado; cada una ha sido convertida en una necesidad y cada una exige un *input* creciente de trabajo fantasma antes de poder satisfacer una necesidad. 37 El desarrollo, en su sentido usual, es una operación en la que la producción se basa en una fuerte inversión de capital. Pero es posible definirlo como un proceso mediante el cual el trabajo fantasma se vuelve necesario, sobre la base de una inversión creciente de capital, a fin de alcanzar un nivel mínimo de bienestar. 38 Muy probablemente, el volumen del trabajo asalariado productivo no aumentará más, en ningún lugar del mundo, y los empleos estériles que se inventan de la nada con el propósito de dar ocupación a la gente —el sector terciario e incluso

“cuaternario” de servicios— ya no serán retribuidos de manera tan exorbitante como hasta hoy ha sido. La automatización disminuirá el volumen global del trabajo asalariado y conducirá a la comercialización de mercancías que requerirán todavía más —no menos

— labor gratuita del comprador-utilizador. Esta parte oculta del crecimiento económico, el crecimiento previsible del trabajo fantasma, paralelamente con la reducción del volumen del trabajo salariado, acarreará un nuevo tipo de discriminación de las mujeres: la discriminación en el trabajo fantasma.

El trabajo fantasma no es el dominio exclusivo de las mujeres. Es patentemente tan unisex como el trabajo asalariado. También los hombres agregan, sin retribución alguna, un valor a la producción industrial. El marido que estudia obsesivamente un tema árido y difícil con la intención de prepararse para los exámenes que le permitirán subir en el escalafón, el habitante de los suburbios que pierde horas para transportarse a la fábrica o a la oficina, también hacen su parte de trabajo fantasma. Ciertamente, el "consumidor"

por excelencia es el hogar, que la mujer dirige —eufemismo para expresar que allí sufre y trabaja—. Pero hablar de la *discriminación* de las mujeres en el seno del trabajo fantasma no tendría sentido si sólo ellas cargaran con todo el peso. Sin embargo, esta discriminación existe, y de manera aún más intensa que en el trabajo asalariado. De manera menos mensurable pero mucho más masiva que en el trabajo asalariado, hay en la sujeción al trabajo fantasma una diferencia entre los sexos. Las mujeres están atadas a éste de forma más amplia, están obligadas a consagrarle más tiempo, tienen menos posibilidades para librarse de él, su carga no disminuye cuando consiguen un empleo fuera de casa, y a ellas se las penaliza más cuando se niegan a realizarlo. La parte que se 176

le roba a las mujeres en virtud de la discriminación en el empleo, ya sea declarado o no declarado, no es más que una pequeña fracción de lo que deberían percibir por el trabajo fantasma que realizan sin retribución en su hogar.

El dominio educativo proporciona un buen ejemplo de esto. En el pasado, los niños crecían sin pasar por un proceso "económico": lo que el niño o la niña aprendían en casa no era poca cosa. Todos aprendían la lengua vernácula y las habilidades indispensables para la vida vernácula. Con rarísimas excepciones, jamás hubiera sido posible describir el hecho de criar a un niño como un proceso de capitalización de la mano de obra. Todo ha cambiado hoy en día. Los padres se han convertido en educadores auxiliares en el seno del sistema educativo. Son responsables de impartir los básicos *inputs*, o insumos, de capital humano, para utilizar la jerga de la economía, gracias a los cuales su vástago podrá ser calificado de *homo œconomicus*. Lógicamente, al economista del dominio educativo le interesa

que la madre inyecte en su hijo la mayor cantidad de *input* posible, sin costo alguno para el sistema. Como lo expresa un economista:

[…] cuando los niños entran en la escuela, entre ellos existen importantes diferencias respecto a la capacidad verbal y matemática. Estas diferencias reflejan, primero, la diversidad de sus aptitudes naturales y, luego, la cantidad de capital humano que el niño adquirió antes de la edad de seis años. Los *stocks* almacenados de capital humano reflejan, a su vez, diversos *inputs* de tiempo y otros recursos provenientes de los padres, maestros, hermanos y del niño mismo. El proceso de adquisición de un capital preescolar es análogo a la adquisición posterior de capital humano mediante la enseñanza escolar y la formación laboral. 39

Las aportaciones de tiempo y esfuerzos que la madre aporta gratuitamente a la capitalización de su hijo, en este pasaje se describen precisamente como la fuente primera de la formación de un capital humano. Es una afirmación grotesca; sin embargo hay que reconocer la veracidad de su contenido en una sociedad donde se considera que hay escasez de talento y que por lo tanto debe producirse económicamente. El trabajo fantasma de la madre constituye una actividad económica de la que dependen en última instancia la ganancia bruta de autofinanciamiento, los salarios y la plusvalía del capital. Y

la "operativización" del trabajo fantasma constituye paulatinamente la nueva estrategia del desarrollo que no puede designarse más adecuadamente que como la *colonización del sector informal*.

Sin embargo, no es posible medir el trabajo fantasma con unidades monetarias, aunque es posible traducir esta actividad, actualmente impuesta en forma de trabajo fantasma, como trabajo realizado contra salario. Fue esto lo que se intentó en relación con el transporte laboral. Con base en un modelo sueco, ciertos sindicatos austriacos consiguieron de los patrones que se incluyera el transporte en el tiempo de trabajo. Les hicieron ver que esos largos desplazamientos son imposiciones laborales —pues las fábricas no están situadas en lugares de acceso fácil para los trabajadores, sino allí donde el terreno es barato y las autopistas numerosas, y donde las residencias patronales pueden implantarse en las cercanías—. 40 El trabajo fantasma del obrero que acude a su lejana fábrica, por ejemplo, consiste en

ir a recoger la mano de obra (es decir, a sí mismo) con su auto personal, y en fungir de chofer para conducir hasta el lugar de 177

trabajo a la máquina humana que el patrón alquila, mediante contrato, ocho horas por día. Por añadidura, este trabajo fantasma requiere de una fuerte inversión de capital. Una buena parte de lo que gana cotidianamente el trabajador se dedica a la compra y mantenimiento del vehículo, y a los impuestos que financian las autopistas por donde circula. Estos traslados, ya sea que se efectúen en automóvil, autobús o bicicleta, representan trabajos fantasma. Ciertos pequeños sindicatos han ganado juicios en esta materia. A sus miembros se les consideró como choferes que llevaban hasta el sitio de trabajo la máquina humana que ellos mismos eran. Pero si esta clase de argumentación se generalizara, si por doquier los trabajadores recibieran un salario por la labor, no retribuida hoy en día, que realizan cuando se "capitalizan" para su empleo y aseguran su traslado de ida y vuelta, el sistema industrial dejaría de funcionar. 41

Al igual que los hombres, las mujeres podrían exigir que su trabajo fantasma se transformara en trabajo retribuido. Pero desde el momento en que se compara el valor del trabajo fantasma y el del trabajo asalariado en términos monetarios, la naturaleza paradójica del primero se vuelve evidente. Es posible decir que en toda economía moderna (excluyendo al sector militar), el *input* del trabajo fantasma es superior al *input* del trabajo retribuido. 42 Por ejemplo, la cantidad de tiempo que se gasta en producir bienes y servicios, respondan o no al deseo del cliente, es sin duda inferior al tiempo que se invierte en hacerlos consumibles. Con la nueva economía de los autoservicios, la proporción del trabajo fantasma no puede sino aumentar de manera dramática. Ésta es la razón por la que no puede pagarse el trabajo fantasma —no porque no sea un trabajo, sino porque las correspondientes retribuciones rebasarían el volumen global de los salarios —.

Se equivocan las feministas cuando sostienen que a las mujeres se les debería pagar en proporción a la labor que consagran a preparar, para el consumo, aquello que la familia adquiere con sus ingresos. Lo más que pueden esperar es un premio de consolación, que no una retribución fantasma. La realización gratuita del trabajo fantasma es la condición única,

fundamental, de la dependencia de la familia respecto a las mercancías. Aunque éstas fueran producidas por robots, la sociedad industrial no podría prescindir del trabajo fantasma. En relación con el dinero representa lo que el neutrón es al electrón. Difiere tanto del "empleo" productivo que fabrica mercancías para los demás, como de la pequeña explotación agrícola y de otras actividades domésticas tradicionales, cuyo rendimiento es poco pero que requieren de poca inversión monetaria.

Hoy, el trabajo fantasma se disimula detrás de casi todo lo que se llama *self help*, es decir, el autoservicio. Es un término moderno que todavía ayer podía haber designado, de manera velada, la masturbación. El autoservicio divide en dos al sujeto: una mano lava a la otra. Su utilización por las agencias norteamericanas de ayuda internacional hizo que el término se extendiera en el contexto del desarrollo internacional. Con este término se proyecta en el consumidor la distinción tradicionalmente establecida por los economistas, para quienes todas las actividades son de producción o son de consumo, las

"relaciones" son productivas o reproductivas. Se le enseña a producir con la mano derecha aquello que su mano izquierda supuestamente necesita. Se le enseña a realizar lo 178

máximo con lo mínimo, a mejorar las mercancías más indigentes por medio de la mayor cantidad posible de trabajo fantasma. No sólo se conciben incesantemente nuevos productos, concebidos para el trabajo fantasma, para el autoservicio, sino que con la intervención creciente de las computadoras se remplaza a los asalariados, que dejan de ser útiles y son impulsados hacia el trabajo fantasma. 43 Como resultado, el trabajo fantasma deja de ser la actividad femenina por excelencia. Con el paso de los años, el trabajo fantasma es más patentemente unisex, y de ser el campo donde se oprime a las mujeres, se transforma en el campo principal donde se las discrimina. 44

Hoy en día los papás de la clase media reivindican las tareas culinarias o

"maternales". Quieren "asar los bistés" para los invitados, pasar una hora jugando con el bebé. Pero con el pretexto de querer participar en las "tareas domésticas", abren un nuevo espacio para la competencia y el resentimiento entre los sexos. Anteriormente, las mujeres se sentían obligadas a luchar

para obtener la igualdad de oportunidades en el salariado. Actualmente, los hombres comienzan a reivindicar la satisfacción del trabajo fantasma del hogar. En el curso de los últimos 20 años, la discriminación en el empleo se ha extendido más y las mujeres lo han padecido de manera más aguda, al mismo tiempo que han obtenido la garantía legal de la igualdad y de las oportunidades en el empleo.

Actualmente, la escasez del empleo relega a cada vez más hombres al trabajo fantasma, por lo que la discriminación contra las mujeres en su propio hogar habrá de ser todavía más grave.

Los estudios recientes presentan el siguiente panorama. 45 La discriminación de las mujeres en el empleo y en el trabajo fantasma es un fenómeno mundial, y seguramente pasa lo mismo en el sector inaparente o subterráneo, aunque se haya estudiado poco. La discriminación en el empleo y fuera del empleo se extiende al mismo tiempo que aumenta el PNB, del mismo modo que se extienden los demás efectos secundarios: estrés, contaminación, frustración. Sea cual fuere la forma que asuma, la discriminación no se ve afectada ostensiblemente por el medio cultural, la política, el clima o la religión. Los estudios sobre la discriminación revelan un cuadro poco diferente del que muestran los estudios sobre el cáncer del seno o del útero: igual que el PNB *per capita*, lo que cambia según el lugar geográfico es la manera como se considera y discute la enfermedad, más que el esquema de su aparición. Las mujeres australianas tienen estadísticas admirables; las italianas cultivan un cinismo apacible. Las barreras que separan a las mujeres de los empleos lucrativos y las trampas que las encierran en las cocinas se explican de manera diferente en Japón y en la URSS pero su importancia y profundidad son comparables por doquier. En este caso también, la formación escolar proporciona un buen ejemplo. Con igual bagaje —mismos años de estudios, mismas disciplinas—, en todas partes las mujeres ganan menos que los hombres. Por añadidura, mientras mayor sea el nivel de instrucción de las mujeres, más se las confina en su puesto, en comparación con los hombres; en todas partes sucede que tienen menos posibilidades de encaminarse por una vía diferente. Las luchas de los años sesenta abrieron la oficina del director para la mujer, o entreabrieron la trampa de la cocina, pero sobre todo en beneficio de las “hermanas”

de las clases privilegiadas. Algunas mujeres más en el quirófano o en una cátedra 179

universitaria, algunos maridos domésticos que lavan los platos: estas raras “conquistas”

simplemente hacen que resalte todavía más la discriminación de las mujeres en general, y la hacen todavía más dolorosa para la mayoría. Su resentimiento contra los hombres aumenta, incluso fuera de la esfera del trabajo.

LA FEMINIZACIÓN DE LA POBREZA

Aunque la discriminación sexista es mundial, parece ser diferente en los países pobres. Ni los ingresos ni la discriminación económica son iguales en las sociedades del Tercer Mundo. La discriminación sexista se dirige sobre todo a las mujeres que han podido beneficiarse, de un modo u otro, del crecimiento económico. La esposa de un dentista de Oaxaca termina por apreciar su nueva marginación económica. A diferencia de la esposa de un médico neoyorquino, la mexicana, cuyo hogar posee dos automóviles, deja su casa al cuidado de una sirvienta cuando sale a una reunión feminista. Sólo el Tercer Mundo capitalista ofrece un medio ambiente propicio para la mujer parásito, cuyo surgimiento había previsto en 1911 la feminista sudafricana Olive Schreiner. A diferencia de su homóloga neoyorquina, puede florecer como “ama de casa”. Su situación es totalmente incomprensible para la lejana prima que vive con el sacamuelas de una aldea provinciana.

Cada martes, esta mujer acude al mercado, caminando detrás de su marido. Allí vende sus jitomates mientras que éste arranca dientes y vende “menjurjes”. Ella está sometida a su marido, pero no depende económicamente de él. 46

En América Latina, la inmensa mayoría de los hombres y las mujeres no vive ni como la primera ni como la segunda pareja mexicana que acabo de evocar. La existencia para muchos se reduce a la pobreza modernizada de los arrabales. El hogar gasta casi todo lo que gana. Pero sus ganancias han aumentado con mucha mayor lentitud que el ritmo con que el progreso ha

destruido el valor de utilización de su medio de vida. En el curso de una generación, se han visto privados de aquellos recursos ambientales que a sus padres les permitían procurarse casi todo lo que necesitaban sin recurrir al mercado, y simultáneamente han olvidado la mayor parte de las habilidades necesarias para la subsistencia. Al contrario de sus primos, que cruzaron la frontera ilegalmente para trabajar en Texas como obreros agrícolas, y que luego lograron llegar a Nueva York para vivir entre los escombros del South Bronx, los habitantes de los arrabales del Tercer Mundo todavía creen que obtendrán su parte del progreso; aún creen en la retórica del *Brandt report* o de Fidel Castro. No pueden aún comprender por qué, en el South Bronx, los "latinos" se unen contra la modernización de la pobreza47 e intentan evitar que los educadores, trabajadores sociales y las campañas de salud penetren en su barrio. Sin distinción económica de sexo, se han hecho dependientes de las mercancías que hay que comprar en un mundo que es incapaz de ofrecerles empleo: la fuente del dinero.

Privados de las posibilidades tradicionales de subsistencia, también se les niegan los puestos de trabajo que el desarrollo crea a cuentagotas—. 48 Así, hombres y mujeres se encuentran en el mismo callejón sin salida que el ama de casa neoyorquina: se les excluye de los empleos que permiten vivir y, al mismo tiempo, de la subsistencia. Para estos 180

pobres modernizados de los países más pobres, la discriminación económica todavía no es enteramente sexista.

La exportación del trabajo fantasma de los países ricos a los países pobres es un hecho que se sigue desconociendo. Los especialistas de la economía no lo reconocen porque la insuficiencia de su terminología los paraliza —sus conceptos no les permiten identificar en el trabajo fantasma una entidad *sui generis*—. No pueden distinguir entre las actividades de una granjera y las de un ama de casa norteamericana que intenta sazonar la comida chatarra, así como tampoco entre las actividades de subsistencia que están dirigidas a la producción de valores de uso, y la economía del arrabal, cuyos habitantes hacen su guarida con las cajas y los desechos de otra gente. Claudia von Werlhof denomina la producción de esta variedad de existencia subterránea el "ángulo muerto" de la economía. Al miembro de la pareja

que es mantenido por el salario, la sociedad moderna le obliga a convertirse en una “fuente de acumulación primitiva”.

Cuestión que de inmediato suscita la pregunta respecto al tipo ideal de consorte: ¿es igual el ama de casa que está obligada a realizar el trabajo fantasma, al habitante del arrabal sudamericano, o se ha convertido éste, dentro de la economía mundial, en el nuevo

“encargado del hogar”, desprovisto de género, de su socio del Norte? 49

La discriminación económica de las mujeres aparece cuando se instala el desarrollo.

Posteriormente, ya no desaparece; nada indica que lo hará jamás. La discusión con Frank Hubby me hizo llegar a la conclusión de que luchar por crear la igualdad económica entre humanos neutros, que no se distinguen más que por el sexo, es similar a querer encontrar la cuadratura del círculo con regla y escuadra. Eudoxio lo intentó, esforzándose por comparar los números irracionales entre sí. Pero el problema frustró los esfuerzos de los matemáticos hasta el siglo XIX, cuando Lindemann probó que no existe una solución. Demostró que π no es un número algebraico, y de esta manera nos permitió entender por qué los números reales son inconmensurables. La ciencia económica podría encontrarse en la misma situación que las matemáticas en el pasado.

Ante el fracaso evidente y reiterado por crear la igualdad económica, tendríamos que considerar otra eventualidad —que el paradigma del *homo œconomicus* no se puede aplicar a lo que en realidad son los hombres y las mujeres, a quienes no es posible reducir a un ser que sería lo “humano”, a un neutro económico de uno u otro sexo—. La existencia económica y el género por lo tanto serían literalmente “incomparables”.

181

182

13 *Trabajo y sexo*. “Trabajo” y “empleo” son vocablos claves de nuestro tiempo; véase J. Knobloch, ed., *op.*

cit. en la nota 2, II, pp. 258-354, y O. Brunner, W. Konze y R. Koselleck, eds., *op. cit*. en la nota 3, volumen I, pp. 154-243. El vocabulario relacionado con el trabajo es recien-te y más que nada técnico: Arthur E. Bestor, Jr.,

"The Evolution of the Socialist Vocabulary", *Journal of the History of Ideas*, 9, núm. 3, junio, 1948, pp. 259-302. En la mayoría de las lenguas no europeas la traducción del término ha presentado grandes dificultades; existe una bibliografía sobre el tema en Iván Illich, "El derecho al desempleo creador", *Tecno-Política*, doc.

78/11, apdo. 479, Cuernavaca, Morelos, México. En la época medieval, la relación entre trabajo y retribución es tenue: véase Helmut Stahleder, *Arbeit in der mittelalterlichen Geselschaft*, Neue Schriftenreihe des Stadtarchivs München, Munich, 1972. Las actitudes relacionadas con esta relación han cambiado lentamente con la mecanización: Lynn White, Jr., "Medieval Engineering and the Sociology of Knowledge", *Pacific Historical Review*, 44, 1975, pp. 1-21. Martín Lutero fue el único que le dio al trabajo un sentido contemporáneo: véase Hildburg Geist, "Arbeit: die Entscheidung eines Wortwertes durch Luther", *Luther Jahrbuch* (1931), pp. 83-113.

Descubrió que el trabajo en cierto sentido era loable en sí mismo. "Fue el auténtico inventor de la doctrina moderna que afirma que en el trabajo hay algo intrínsecamente digno y meritorio, y que el hombre que labora a pleno sol es más agradable a Dios que el que descansa a la sombra." (H. L. Mencken, *op. cit*. en la nota 3). La historia de la discriminación sexista en el trabajo coincide con la lenta promoción del empleo salariado al rango de prototipo del trabajo que es digno, gratificante, significativo y accesible para todos. Todavía durante gran parte del siglo XVIII, la fracción relativamente pequeña de los salariados podía subsistir principalmente porque vivía en casa de los patrones: Bronislav Geremek, *Le salariat dans l'artisanat parisien aux e*

e

XIII –XV siècles, Mouton,

París, 1968. La necesidad de sobrevivir gracias a un salario no es simplemente un signo de pobreza, sino de miseria. Éste es uno de los grandes temas de Michel Mollat, *Études sur l'histoire de la pauvreté, op. cit*. en la nota 6. En la Edad Media, a los pobres se les reconoció un conjunto de derechos legales que no tenía relación alguna con el trabajo: G. Couvrier, *Les pauvres ont ils des droits*? *Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'a Guillaume d'Auxerre, mort en 1231*, Univ. Gregoriana, Roma/París, 1961. Véase también B. Tierney, *Medieval Poor Law: A Sketch of Canonical Theory and Its Applications in England*, University of California Press, Berkeley, 1959. Respecto a las actitudes hacia el trabajo salariado en la Florencia de los Medicis, véase Judit C. Brown y Jordan Goodman, "Women and Industry in Florence", *Journal of Economic History*, 40, núm. 1, marzo, 1980, pp. 73-80. Este estudio se dirige a dos talleres florentinos, uno edificado en 1561, el otro en 1642. Cuando el sector artesanal creció a partir de fines del siglo XVI, los hombres dejaron la producción textil por los oficios de lujo, más lucrativos. Las mujeres fueron empleadas casi exclusivamente en las industrias de la lana, de la seda y de la tela, que, respondiendo a la nueva demanda, abandonaron la producción de vestidos de lujo y adoptaron la de prendas menos elaboradas cuya confección era más fácil rutinariamente. Así, cierta forma de división de los sexos se instalaba en el trabajo salariado, pero no una división entre actividades destinadas al mercado y las que no lo estaban. Los hombres proporcionaban la fuerza de trabajo artesanal, muy especializada, y las mujeres la mano de obra ordinaria, poco especializada, relacionada con el hilado, el tejido y la costura. A partir de entonces, con la expansión y la generalización del trabajo salariado, la discriminación económica de las mujeres no ha dejado de aumentar. Cada vez más, las mujeres ven en sus ganancias inferiores la prueba constantemente administrada de su inferior valor económico. Por ejemplo, en los Estados Unidos las posibilidades que las mujeres tenían de entrar en diversos sectores eran mucho mayores durante el periodo colonial que a mediados del siglo XIX: véase Elizabeth Anthony Dexter, *Career Women of America, 1776-1840*, Clifton, N. J., Augustus Kelley, 1972. Para la comparación entre las ganancias y la duración del trabajo es imprescindible la obra de Edith Abbott, *Women in Industry: A Study in American Economic History*, Appleton, Nueva York, 1916. Para obtener materiales más recientes: tablas, estadísticas y bibliografía, véase Valerie

Kincade Oppenheimer, *The Female Labor Force in the United States: Demographic and Economic Factors Governing Its Growth and Changing Composition*, Population Monograph núm. 5, University of California, Institute of International Studies, Berkeley, 1970, y Alice Kessler-Harris,

"Women's Wage Work as Myth and History ", *Labor History*, 19, 1978, pp. 287-307.

14 *La creciente diferencia entre los salarios*. En los Estados Unidos, la diferencia entre los salarios de los hombres y los de las mujeres continúa aumentando, al mismo tiempo que aumentan la legislación antidiscriminatoria y el movimiento de reivindicación feminista organizado. Con la actual *stagflation* (estancamiento e inflación combinados) podría alcanzar un récord todavía no superado: 55%. Es mayor que hace 20 años, aunque desde 1963 una ley federal supuestamente la combate. En 1956, la ganancia o la remuneración 183

salarial anual media de una mujer empleada tiempo completo era de 2 827 dólares, es decir, 63% de la de un hombre (4 466 dólares); en 1973, la cifra equivalente para una mujer fue de 6 488 dólares, pero la de un hombre aumentó aún más rápido: 11 468 dólares. De esta manera, durante el mandato de Kennedy y la Guerra de Vietnam, la ganancia anual media de las mujeres decreció, no alcanzando más que 57% de la de los hombres. En otros países se puede constatar una diferencia comparable: Austria 64,4% (1975); Canadá 59% (1971); Francia 66.6% (1972); Suecia 86% (1974). Obtuve estas cifras de Ronnie Steinberg Ratner, *Equal Employment Policy for Women: Strategies for Implementation in the USA, Canada and Western Europe*, Temple University Press, Filadelfia, 1978, pp. 20-23. Esta es una compilación de estudios originales relacionados con diversos recursos institucionales, gracias a los cuales las posibilidades de igualdad en el empleo para las mujeres se hicieron

"efectivas" durante los años de la posguerra: pero todas estas posibilidades "efectivas" en nada cambiaron la diferencia de los salarios (véase nota 15). Entre las naciones industriales, la única excepción fue Japón. En 1960, el salario medio de una mujer equivalía a 43% del de un hombre; en 1974 a 54%. Pero, simultáneamente, la discriminación *social* de las mujeres se intensificó. Respecto al fondo de esta evolución, váse Kazuko Tsurumi,

Women in Japan: A Paradox of Modernization, Sophia University, Institute of International Relations, Tokio, 1977. Para una bibliografía reciente, véase *Women at Work: An ILO News Bulletin*, núm. 2, Ginebra, International Labor Office for Women Worker ’s Questions, 1979. Jeanne Mager Stellman, *Women’s Work, Women’s Health: Myths and Realities*, Pantheon, New York, 1977, proporciona útiles datos sobre los salarios de las mujeres, tanto monetarios como no monetarios (asistencia médica, por ejemplo), según los niveles de instrucción. Bibliografía sobre este tema: Mei Liang Bickner, *Women at Work: An Annotated Bibliography*, Manpower Research Center, Institute of Industrial Relations, University of California, Los Angeles, 2 vols., 1974 y 1977. Una forma de empleo particularmente femenina es el “servicio”, es decir, *las tareas domésticas retribuidas*; de todas las actividades modernas, es a la vez aquella que está más específicamente reservada a las mujeres, y aquella donde la diferencia entre los salarios masculinos y los salarios femeninos es más marcada. La primera gran historia de esta actividad económica —que también nació en el siglo XIX— acompañada de una orientación bibliográfica, se encuentra en la obra de David Katzman, *Seven Days a Week: Women and Domestic Service in Industrializing America*, Oxford University Press, Nueva York, 1978. Compárese con I. Davidoff y R. Hawthorn, *A Day in the Life of a Victorian Domestic Servant*, Allen & Unwin, Londres, 1976, y Pierre Guiral y Guy Thuillier, *La Vie quotidienne des domestiques en France au*

e

XIX siècle, Hachette, París, 1976. Mundialmente, la cifra de las mujeres que “sirven” es hoy muy superior a lo que era en el siglo XIX, pero la mayor parte está en el Tercer Mundo. Véase, por ejemplo, Elisabeth Jelin, “Migration and Labor Force Participation of Latin American Women: The Domestic Servant in the Cities”, *Signs*, 3, núm. 1, 1977, pp. 129-141. Las mujeres emigran más que los hombres hacia las ciudades. La demanda de sirvientas es literalmente ilimitada. En gran parte de América Latina es posible encontrar sirvientas en hogares ubicados en un nivel social tan bajo que, para hacer una comparación, habría que considerar las condiciones europeas en el siglo pasado.

15 *Estadísticas sobre la discriminación*. Para extraer de los censos norteamericanos todo lo que este tipo de datos puede expresar, consúltese Robert Tsuchigane y Norton Dodge, *Economic Discrimination Against Women at Work*, Heath, Lexington Books, Lexington, Mass., D. C., 1974. Representa un sobrio análisis estadístico y técnico de la discriminación salarial relacionada con las mujeres en los Estados Unidos. Los autores reconocen la complejidad de traducir los datos cuantitativos al concepto normativo de *discriminación total*. Cuando se trata de la diferencia, en la economía, de las ganancias totales de los hombres y las ganancias totales de las mujeres, la discriminación total se considera como la suma de tres tipos de discriminación: en el salario, en el oficio y en la participación. "[…] en la medida que, en el mismo empleo, las mujeres ganan menos que los hombres, existe discriminación salarial. Si la proporción de mujeres es mayor en los empleos con bajos salarios que en los empleos con altos salarios, existe discriminación en el oficio. Si la tasa de participación de las mujeres en la fuerza de trabajo es menor que la de los hombres, existe discriminación en la participación" (p. 6). Al comparar las cifras de los censos, particularmente los de 1960 y 1970, los autores constatan una ligera disminución de la discriminación total. ¿Pero de dónde procede? De una ligera disminución de la discriminación en el oficio (un poco más de mujeres tienen empleos mejor pagados), combinada con una disminución notable de la discriminación en la participación (un mayor porcentaje de las mujeres acudió todos los días al trabajo en 1970).

En virtud del método de los autores, estas dos modificaciones de los datos hacen que se reduzca significativamente la discriminación total, a pesar de "un aumento considerable y sorprendente de la discriminación en los salarios durante el mismo periodo" (p. 16). Dicho de otra manera: si bien con la expansión 184

de la economía un número creciente de mujeres "trabaja", y si gracias a la presión de las feministas la diferencia de las ganancias entre la mayoría mal remunerada y la minoría bien retribuida se volvía casi la misma que existe entre los hombres, las mujeres en conjunto reciben actualmente, en relación con un empleo igual, una fracción todavía menor del salario que obtienen los hombres. Moshe Semyonov, "The Social Context of Women's Labor Force Participation: A Comparative Analysis", *American Journal of*

Sociology, 86, núm. 3, 1980, pp. 534-550, confirma esta tendencia en el mundo entero, partiendo de datos relacionados con 61 sociedades y de amplias fuentes bibliográficas. La integración de un número creciente de mujeres en la mano de obra siempre ha dado por resultado la discriminación profesional. Por doquier, más mujeres "trabajan" y menos de ellas tienen la posibilidad de alcanzar una buena posición y un salario alto. Cuando se escrutan con atención las fuentes especializadas y las publicaciones poco conocidas, se puede ver que lo mismo sucede en la URSS: véase Alastair McAuley, *Women's Work and Wages in the Soviet Union*, Allen & Unwin, Londres, 1979. La doble carga (tareas domésticas *más* empleo) es al parecer más pesada allí. Los datos positivos respecto al trabajo de las mujeres soviéticas no conciernen a los salarios: el porcentaje de institutrices y de profesoras es mayor (en la URSS, éstas son profesiones mal remuneradas) y casi un tercio de los diputados son mujeres (desprovistas de poder y generalmente mudas).

16 *Ritos institucionales*. Las instituciones modernas son contraproductivas. En el mejor de los casos, las buenas intenciones de ciertos individuos, ya sean médicos, maestros de escuela o cuadros feministas, hacen que la contraproductividad sea menos amarga. Un ejemplo entre muchos es el del sistema médico, que de hecho no puede más que amenazar la salud. Era éste el argumento de mi *Némesis médica*, que John Bradshaw reformuló de forma todavía más clara en *Doctors on Trial*, Wildwood House, Londres, 1979. De manera general, los servicios institucionales son rituales que ocultan tanto a los proveedores como a los clientes la distancia constantemente creciente entre el mito al *que aspiran y la realidad material que estructuran social-mente;* véase Iván Illich, *La sociedad desescolarizada*, vol. I, capítulo II: "El ritual del progreso". Hoy la reivindicación organizada de la igualdad económica para las mujeres, la "empresa feminista", sigue el mismo esquema. Para apreciar la magnitud de esta empresa informal en el periodo 1960-1975, véase Marija Matich Hughes, *The Sexual Barrier: Legal, Medical, Economic and Social Aspects of Sex Discrimination*, Hughes Press, Washington, 1977. Hasta hoy la acción compensatoria en favor de la igualdad económica de las mujeres ha significado un vano intento de reducir la diferencia de los salarios para la mayoría. Su resultado ha sido la creación de empleos para las mujeres que defienden los derechos de las mujeres, y una considerable mejora del

estatus, del salario y de las posibilidades de empleo para aquellas que se encontraban en puestos muy altos de la sociedad, sobre todo profesionales. Esto atestigua, por ejemplo, la creciente participación internacional de las mujeres en el ámbito médico, que ha sido bien documentada por Sandra L. Chaff en *Women in Medicine: A Bibliography of the Literature on Women Physicians*, Scarecrow Press, Metuchen, N. J. ,1977. La asistencia técnica a las mujeres ha tenido el mismo efecto contraproductivo —la relativa indigencia de la mayoría— que la asistencia técnica internacional en el desarrollo económico de los países pobres. Para poder realizar la autocrítica necesaria, autocrítica que ha sido incapaz de emprender el sistema médico —como también los sindicatos, las fuerzas armadas y los partidos comunistas—, el feminismo tendría que impugnar seriamente el postulado según el cual sus metas fundamentales pueden lograrse efectivamente (y no sólo ritualmente) en un régimen de escasez. Con frecuencia se cita al sistema médico y al sistema educativo para ilustrar el desarrollo común de todas las instituciones de la era industrial *durante su expansión:* se les obliga a producir de manera exponencial los símbolos que ocultan el hecho de que sus efectos son contrarios a sus objetivos. Sobre el apoyo sociopolítico paradójico a causas que inevitablemente son contraproductivas, véase la investigación teórica de Jean-Pierre Dupuy, "Épistémologie de l'économie et analyse de systèmes", en Jacques Lesourne, ed., *la Notion de système dans les sciences contemporaines*, tomo II: *Epistémologie*, Aquisgrán, Librairie de l'Université, Aix-en-Provence, 1981. El crecimiento exponencial necesario para ocultar la contraproductividad no se limita a la medicina, la enseñanza y el transporte. Ya hace más de un siglo que la igualdad económica de las mujeres está en la agenda de cientos de organizaciones: Albert Krichmar, *The Women's Rights Movement in the United States, 1848-1970. A Bibliography and Sourcebook*, Scarecrow Press, Metuchen, N. J., 1972. Decenas de miles de mujeres dedicaron su vida profesional a la lucha por alcanzar esta meta y constantemente registraron progresos en la tarea. Un número mucho mayor todavía invirtió su tiempo, su esfuerzo y su entusiasmo en esta causa. Los tres grandes sistemas modernos del derecho: el derecho romano, el derecho inglés y el derecho islámico, afirman la igualdad económica de las mujeres: Kathleen Newland, *The Sisterhood of Man: The Impact of Women's Changing Roles* 185

on Social and Economic Life around the World, Norton, Nueva York, 1979. La batalla legal contra la discriminación económica también continúa, y constantemente da a la luz boletines de "victorias": *Women's Rights Law Reporter*, Newark, N. J., Rutger 's Law School. Todo esto permanece sin producir efectos mensurables respecto a la única cuestión que cuenta y que cada vez más queda sumergida en las olas de la retórica y las satisfacciones ilusorias: la diferencia entre las ganancias de los hombres y las de las mujeres, que muestra la inferioridad económica de estas últimas.

17 *Las mujeres y el derecho*. Todo derecho consuetudinario, no escrito, es intragenérico (véanse notas 80 a 83).

El derecho escrito europeo es patriarcal (véanse nota 21) y el derecho del Estado-nación moderno es infaliblemente sexista. No se han estudiado suficientemente las repercusiones que en el estatus legal de la mujer ha tenido el pasaje del patriarcado al sexismo. *Sexual Divisions and Society: Process and Change*, Tavistock Publications, Londres, 1976, por Diana Leonard Barker y Sheila Allen, eds., reúne diversos estudios interesantes en este sentido, particularmente el de Yves Dézalay, "French Judicial Ideology in Working Class Divorce", donde el autor comenta: "Las formulaciones jurídicas modernas, en su ambigüedad, confunden las obligaciones profesionales de los hombres y las obligaciones conyugales de las mujeres, definiendo como iguales las obligaciones recíprocas de ambas partes. De hecho, muchos hombres consideran que es por causa de su mujer que deben "matarse" en el trabajo, lo cual para ellos compensa todos los sacrificios que su mujer está obligada a realizar en el matrimonio". Haría falta un estudio histórico que distinguiera: *1)* el derecho intragenérico (que destaca la complementariedad ambigua y equilibrada entre los géneros); *2)* el derecho patriarcal (que desprecia al género femenino), y *3)* el derecho sexista (que deroga el género en favor de una quimérica igualdad entre los sexos).

18 *Las mujeres en los países socialistas*. En un país industrializado la degradación relativa del valor económico de las mujeres no parece fundamentalmente afectada por la ideología política dominante. Se pueden citar dos estudios recientes: M. P. Sacks, "Unchanging Times: A Comparison of the Everyday Life of Soviet Working Men and Women

between 1923 and 1966", en D. Atkinson, A. Dallin y G. W. Lapidus, eds., *Women in Russia*, Harvester Press, Sussex, 1978, y A. Heitlinger, *Women and State Socialism: Sex Inequality in the Soviet Union and Czechoslovakia*, Macmillan, Londres, 1979. Aunque son mecanismos diferentes, el plano económico y el mercado financiero son bastante precisos en su desvalorización de las mujeres; véase también A. McAuley, *op.*

cit. en la nota 15.

19 *Las mujeres y la recesión estructural*. El deterioro mundial de la actividad económica en los años setenta, y las tímidas recuperaciones que le siguieron, coincidieron con el final de un periodo que había visto un crecimiento neto de la participación de las mujeres en la mano de obra. Sin embargo, este auge de la fuerza de trabajo femenina se vio acompañado del desempleo femenino que se advirtió en todos los países del norte de América y de Europa occidental, con excepción de Gran Bretaña (donde al parecer las cifras oficiales sobre las trabajadoras desempleadas se subestiman en alrededor de 50%). Tal era la situación cuando la reducción general del empleo por todos conocida empezó a hacerse sentir. En la época las mujeres estaban más concentradas que los hombres en un pequeño número de industrias y una gama restringida de actividades, sobre todo el servicio doméstico. Al principio, las mujeres fueron en cierta medida protegidas de la recesión que inicialmente afectó a las industrias de la producción y a los oficios manuales donde ellas eran comparativamente pocas. Pero a medida que la caída se hizo general, las mujeres fueron más vulnerables a los recortes de personal y tuvieron mayores dificultades para volver a encontrar empleo, particularmente en los ámbitos tradicionalmente "masculinos", donde los hombres ya competían entre sí. Véase Diane Werneke, "The Economic Slowdown and Women's Employment Opportunities", *International Labor Review*, 117, núm. 1, enero-febrero, 1978, pp. 37-52. Puede resultar útil la lectura de Marjorie Galenson, *Women and Work: An International Comparison*, Ithaca, Cornell University, 1973, en relación con las comparaciones internacionales sobre los empleos y sus salarios correspondientes. En las estadísticas sobre el desempleo, el número de mujeres actualmente se subestima, porque ellas abandonan más rápidamente que los hombres la búsqueda de empleo, el cual de todos

modos tienen menos oportunidades de obtener. Véase Naciones Unidas, *The Economic Role of Women in the ECE Region*, U. N.

Publications, Nueva York, 1980.

20 *Violación sexista*. No existe todavía una historia social de la violación, en parte porque aún no se ha establecido una distinción clara entre la *violación moderna, sexista, que se ubica en las condiciones generales de la escasez, consideradas axiomáticamente*, y las formas milenarias de la posesión sexual de una mujer mediante la violencia. Lo que actualmente temen más las mujeres norteamericanas es la violación como expresión física 186

suprema del sexismo moderno —y en el sexismo les asusta su hedor de violación moderna—. Según yo, la violación moderna es el producto implícito de la obliteración del género. No encuentro huella alguna de esta distinción en Susan Brownmiller, *Against Our Will*, Bantam, Nueva York, 1976, aunque implícitamente la reconoce Pamela Foa y Susan Roe Petersen en su contribución a la antología de Mary Vetterlin-Braggin *et al*., *Feminism and Philosophy*, Littlefield, Totowa, N. J., 1971; ambas afirman que la violación, como hecho social, refleja las actitudes de la sociedad respecto a las relaciones heterosexuales (más de esto en la nota 110). E.

Shorter sostiene que es necesaria una historia de la violación en “On Writing the History of Rape”, *Signs*, 3, núm.

2, 1977, pp. 471-482, artículo que desató una controversia en la misma publicación. La dificultad de fundamentar estadísticamente lo que anteriormente declaro aparece en la lectura de Allan G. Johnson, “On the Prevalence of Rape in the United States”, *Signs*, 6, núm. 1, 1980, pp. 136-146. El autor protesta vigorosamente contra la afirmación de Shorter de que “los riesgos que corre una mujer normal de ser realmente violada (es decir, de estimar que ha experimentado una violación) son todavía mínimos” en los Estados Unidos. Johnson proporciona las cifras que muestran que una habitante urbana de 12 años corre el peligro de ser violada al menos una vez en su vida por alguien que no es ni su padre ni su marido, con una probabilidad que se puede situar entre uno sobre tres y uno sobre dos. El hecho de que es difícil que se admitan las declaraciones de violación

muestra lo ardua que es la empresa de escribir una historia de la violación con base en las estadísticas. Precisamente esto es lo que debiera alentar la reflexión sobre la realidad social actual del miedo a la violación. Es más temida hoy que en el pasado. Las nuevas formas de ultraje sexista unidas a la brutalidad han creado algo diferente. Sucede lo mismo con la prostitución bajo el postulado de la escasez: el sexismo agrava con sus insultos una realidad que existe desde siempre. Para hacerse una idea de esta evolución de un "estado" a una "profesión", comparárense los dos artículos de Jacques Rossiaud, "Prostitution, jeunesse et société dans les villes du Sud-Est au e

XV siècle",

Annales ESC, 31, núm. 2, marzo-abril, 1976, pp. 289-325, y "Fraternités de jeunes et niveaux de culture dans les villes du Sud-Est à la fin du Moyen Âge", *Cahiers d'histoire*, 21, 1967, pp. 67-102. Con la incorporación del

"ama de casa" en la economía, mediante su transformación en trabajadora fantasma (mientras que anteriormente contribuía a la subsistencia), la realidad social de la prostituta también cambió radicalmente. La prostituta pertenecía a la minoría de las mujeres que ejercían una actividad que no estaba insertada en el mercado —sus servicios escapaban a la economía, al contrario de los de una señora "legítima" o de una sirvienta que participaban en la subsistencia del hogar. Pero cuando en el siglo XIX las mujeres hubieron de entrar en la economía oficial, sobre todo como trabajadoras fantasmas, la mujer honesta y la prostituta se vieron compitiendo entre sí: una rivalidad enteramente nueva, económica y por ende violenta, que hubo de conducir a la exclusión brutal e institucional de la prostitución, así como a su regulación. Para una introducción a los muy numerosos textos sobre tal proceso, véase Alain Corbin, *Les filles de noce*: *misère sexuelle et prostitution*, *e*

e

XIX et XX siècles,

Aubier-Montaigne, París, 1978.

21 *Patriarcado y sexismo*. La explicación más común del sexismo es el patriarcado, y muchos autores emplean indiferentemente uno y otro término. Por mi parte me preocupo por distinguir entre ambos (véase también la nota 7). Por "patriarcado" entiendo un esquema de dominación masculina en una sociedad bajo la égida (es decir, en griego, el escudo) del género. Más específicamente, en la historia europea el patriarcado representa la desigualdad del poder en las condiciones de complementariedad asimétrica del género, desigualdad que adquirió su estilo particular en la sociedad mediterránea de tiempos antiguos. Para Julian Pitt-Rivers, *The Fate of Shechem, or the Politics of Sex: Essays in the Anthropology of the Mediterranean*, Cambridge University Press, Nueva York y Londres, 1977, especialmente el capítulo 7, la política del sexo (que en las sociedades occidentales parece

"natural") se enturbió con la formación del Estado prehomérico. Los sistemas elementales de unión matrimonial, conforme a los cuales las mujeres eran cambiadas por otras mujeres, fueron a la sazón remplazados por un nuevo sistema, donde las mujeres eran cambiadas por una posición política. Jane Schneider, "Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Societies", *Ethnology*, 10, 1971, pp. 1-24, identifica un conjunto singular de fuerzas ecológicas que fragmentaron a las sociedades pastoriles en pequeñas unidades económicas, las cuales no podían poseer la dimensión y la estratificación interna que eran típicas de las sociedades asiáticas, y que por lo tanto limitaban la capacidad de violencia organizada. En estas condiciones, las mujeres —en cuanto recursos— podían convertirse en causas de disputas, del mismo modo que el agua o los pastizales. Y lo que es más importante, la común preocupación que tenían por el "honor" de sus mujeres, de quienes eran los amos, era lo que frenaba la amenaza constante del conflicto mortal entre padres e hijos. Sherry B. Ortner, "The Virgin and the State", *Michigan Discussions in Anthropology*, 2, otoño, 1976, pp. 1-16, va más 187

lejos aún: tales condiciones propiciaron la formación de un dominio privado de los hombres que englobaba a las mujeres cuya pureza protegían, dominio que no coincidía simplemente con la esfera doméstica (en contraposición con la esfera pública). Según Jane Schneider, este tipo de dominio masculino y privado sobre la

“pureza” de las mujeres es lo que distingue la hegemonía de un género en las sociedades de la cuenca mediterránea, de los sistemas homólogos en otras sociedades. Es por esta razón que yo no excluyo la posibilidad de cernir diferentes estilos de patriarcado, especialmente en el caso del “genero dislocado” (véanse las notas 77, 120 y 121). Entiendo por “patriarcado” una dominación asimétrica en el contexto del género (véase nota 83). Es evidente que el sexismo no es la prolongación, en las sociedades modernas, de aquellas relaciones de fuerza del patriarcado. El sexismo es una degradación individual de la mitad de la humanidad, con base en criterios sociobiológicos (notas 58 y 60) que anteriormente eran inconcebibles. Por esta razón es necesario apreciar la diferencia entre la atribución de un prestigio menor a las mujeres (en los países mediterráneos o en otros lugares) y la degradación individual de la mujer, quien en el régimen del sexo se ve forzada a competir con el hombre. Se encuentra una guía de los textos relacionados con las causas del sexismo en el empleo, en Natalie J. Sokoloff,

“Bibliography of Women and Work: The 1970’s”, *Resources for Feminist Research/Documentation sur la recherche feministe*, Toronto, 1981, pp. 57-61. La autora propone interesantes categorías para clasificar las teorías que explican la posición de desventaja de las mujeres en el mercado del trabajo, pero utilizando conceptos que ignoran el género. El artículo no clasifica más que las publicaciones posteriores a 1970 relacionadas con eso que los sociólogos tienden a llamar “el trabajo”, es decir, principalmente el trabajo salariado, y la autora las ordena de acuerdo con las rúbricas siguientes: datos de base; crítica feminista de estos datos; teoría de la adquisición de estatus; teoría del doble mercado de trabajo; teoría de la estratificación de los sexos; sociología radical (marxista); modelos masculinos del mercado de trabajo de los teóricos del capitalismo monopolista contemporáneo; aplicación de estos modelos a las mujeres; feminismo marxista antiguo; mentoras feministas radicales del feminismo marxista de nuevo cuño. El hecho de ignorar la distinción entre género social y sexo social condujo a estos sociólogos a un análisis del conflicto actual igual al que se hacía en el pasado, viéndolo como un conflicto que oponía a dos clases de individuos: las mujeres y los hombres. Esta ignorancia conduce a una brillante mitóloga en dirección opuesta: Mary Daly, *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*, Beacon Press, Boston, 1978. Con mayor lucidez que muchos

autores, reconoce en eso que yo denomino el sexismo la “religión predominante en todo el planeta” —pero, ahistóricamente, no lo contrapone al patriarcado—.

22 *Reproducción*. El termino “reproducción” forma con el de “producción” una pareja célebre. Actualmente estos conceptos marxistas básicos se han empleado tan extensamente que ya perdieron su sentido preciso. Como dice Agnes Heller, “Paradigm of Production: Paradigm of Work”, *Dialectical Anthropology*, 6, 1981, pp. 71-79:

“Los intérpretes de Marx que emplean el concepto de producción en relación con todas las esferas de la interacción humana (‘producción artística’, ‘producción de ideas’) amalgaman dos paradigmas en uno solo […]

sin tener conciencia del cambio de sentido”. Gayle Rubin ha intentado emplear el concepto de reproducción para el análisis del estatus y de las funciones de las mujeres, en su ensayo “The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex”, en Rayna Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, Nueva York, 1976, pp. 157-210. A pesar de la crítica que hago en la nota 76, yo saqué provecho de la lectura de este artículo. Véase también Felicity Edholm, Olivia Harris y Kate Young, “Conceptualizing Women”, *Critique of Anthropology*, 9/10, núm. 10, 1977, pp. 101-130. Sin embargo, buena parte de la pretendida “historia de las mujeres” en los Estados Unidos se ha convertido en un vivero de mitos que no podrían sobrevivir al aire libre.

Las universitarias feministas buscan un semblante de legitimidad aferrándose a residuos de legitimidad recogidos en teorías marxistoides de segunda mano que han sido desechadas por los especialistas de la historia social. Las feministas norteamericanas intentan construir una historia de los “modos de reproducción”, y las “teorías de la reproducción” (física, social, económica, ideológica) proliferan en todo discurso susceptible de distinguir el género del sexo. Representativa de esta tendencia, con una calidad muy por encima de la media, Heidi I.

Hartmann, “The Family as the Locus of Gender, Class and Political Struggle: The Example of Housework”, *Signs*, 6, núm. 3, primavera, 1981,

pp. 366-394. Yo empleo el término “reproducción” en relación con la fotografía, la división celular o el vaciado de estatuas. Sólo empleo el término “reproducción social” para hablar del sistema escolar, el cual funciona como una máquina de fotocopias.

23 *La economía inaparente*. Son raras las entidades nuevas que hayan recibido tantas designaciones. Este conjunto de actividades que estorban, falsean o desacreditan las estadísticas económicas oficiales, todavía no han podido ser circunscritas o denominadas de una forma unánimemente aceptada. Los siguientes textos atestiguan la 188

búsqueda de la terminología: Scott Burns, *The Household Economy: Its Shape, Origins and Future*, Beacon Press, Bostón, 1975; Peter M. Gutmann, “The Subterranean Economy”, *Financial Analysts Journal*, noviembrediciembre, 1977, pp. 26-28; Yona Friedman, “Le ‘secteur D’ de l’économie”, *Futuribles*, núm. 15, mayo-junio, 1978, pp. 331-338; Jean-Marie Delatour, “Une forme de dissidence passive: le travail noir”, *Cadres CFDT*, núm. 289, junio-julio-agosto, 1979, pp. 26-29; Rosine Klatzman, “Le travail noir”, *Futuribles*, núm. 26, septiembre, 1979, pp. 26-29; Alessandra Nannei, “La resurrección de la economía subterránea”, *Le Monde Diplomatique* en español, núm. 19, julio, 1980, pp. 4-5. Este último artículo es un comentario sobre Giorgio Fua, 1976, quien atribuía el auge económico de Italia a su inmensa economía subterránea. Nannei expone las diversas razones que causan que el trabajador de la economía subterránea sea relativamente más explotado. Véase también Dieter Piel, “Das dunkel Gewerbe, Schwarzarbeiter und illegale Verleihfirmen prellen den Staat um Milliarden”, en *Die Zeit*, archivo núm. 38, Hamburgo, 1981, pp. 9-11, y “Schwarzarbeit: Unglaublich was da läuft”, *Spiegel*, 46, Hamburgo, 1981, pp. 62-81. Como carezco del término adecuado, paradójicamente llamo economía “inaparente”

a esta masa innominada de actividades. Digo “paradójicamente” porque no existe ningún otro hecho que más se haya intentado explicar en el curso de los años ochenta. Para una bibliografía de los estudios económicos, particularmente en los países del Tercer Mundo, véase Stuart Sinclair, *Bibliography on the “Informal” Sectors* McGill University, Center of Developing Area Studies, Montreal, 1978. El término “sector informal” es

cada vez más utilizado por los economistas, quienes hacen de él una especie de notación estenográfica para designar las actividades cuya productividad económica han logrado formalizar: bazares, pequeños comercios instalados en la vía pública, changarros familiares, mordidas… En otro lugar he sostenido que la formalización económica del sector informal y su control burocrático por los organismos dedicados a promover la iniciativa individual y la ayuda mutua revestirán una función análoga al colonialismo del pasado durante el último cuarto del siglo xx.

24-25 *Remuneraciones fuera de control e inflación*. Después de 1978, empezó a inquietar crecientemente al fisco de Norteamérica la proporción de las remuneraciones que escapaban a su control, ya sea porque fueran ganancias no declaradas, ya sea porque se trataran de transacciones ocultas. Al respecto citaré a Richard Porter, *Some Notes on Estimating the Underground Economy*, agosto 10, 1979, Board of Governors of the Federal Reserve System, y M. Higgings, *Measuring the Hidden Economy*, Second Report from OCPU, University of Bath, Center for Fiscal Studies, julio de 1980. Edgar L. Feige realizó un intento por construir herramientas de evaluación macroeconómicas: *A New Perspective on Macroeconomic Phenomena. The Theory and Measurement of the Unobserved Sector of the United States Economy: Causes, Consequences and Implications*, agosto, 1980, 63 páginas, manuscrito: “Sostengo que el sector que escapa a la observación es tan vasto que rivaliza con el sector conocido, y tan variable en relación con la remuneración observada, que nos podría proporcionar la clave que nos permitiera comprender el malestar económico contemporáneo”.

26 *Subestimación: lo económico contra lo político*. Las estimaciones del volumen absoluto y relativo de la economía inaparente en el PNB dependen de las actividades que el autor incorpora en sus cálculos. En un polo se sitúan ciertos autores, de los que son representativos Gary S. Becker, *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981, y, en Francia, H. Lepage, *Autogestion et capitalisme*, Masson, París, 1978. Estos autores intentan evaluar idealmente los diversos factores que constituyen la economía inaparente, mediante unidades derivadas de las referencias utilizadas para evaluar la economía inaparente. “El valor imputado al trabajo escolar (hecho por los estudiantes) ha aumentado

regularmente, yendo de 5% del PNB en 1929, a más de 11% en 1973 […] El valor calculado del trabajo voluntario ha aumentado proporcionalmente todavía más, de 0.6% del PNB en 1929 a 2% en 1973 […] Pero las notas de consumo del personal mostraron una relativa disminución de casi la mitad, yendo de 2.5% del PNB en 1929, a 1.3% en 1973 […] reflejando una reglamentación fiscal más rigurosa." Estas afirmaciones se encuentran en John W. Kendrick, "Expanding Imputed Values in the National Income and Product Accounts", *The Review of Incarne and Wealth*, 25, núm. 4, diciembre, 1979, pp. 349-363. En el polo opuesto de estos procedimientos contables, yo propongo un enfoque que es más político que técnico, el del movimiento inglés Power of Women Collective, que existe desde principios de los años setenta. Tal enfoque ha sido definido por Mariarrosa Dalla Costa, *Women and the Subversion of the Community*, y Selma James, *A Women's Place*, dos panfletos que se publicaron conjuntamente en 1972, Falling Wall Press, Bristol. Ambas autoras se proponen esencialmente la evaluación de la economía no percibida no en términos propios, sino en términos del tiempo perdido, de la labor y las molestias que impone a los desempleados, es decir, por razones obvias, sobre todo a las mujeres. Respecto a su posición, véase la nota 49. Las formulaciones respectivas de Becker y James son tan diferentes que a primera vista parece absurdo 189

confrontarlas. Pero hacerlo cobra sentido cuando se considera que representan dos intentos similarmente infructuosos de evaluar dos ámbitos heterogéneos, empleando términos que entresacan recíprocamente una de la otra: la labor medida en términos de la producción de mercancías, y la labor que desempeñan a fin de satisfacer necesidades básicas utilizando las mercancías (véase nota 30).

27 "*Nueva economía doméstica."* La obra de Scott Burns (*op. cit*. en la nota 23) constituye una buena introducción al tema. Para una bibliografía, véase Richard Berk, "The New Home Economics: An Agenda for Sociological Research", en Sarah Fenstermaker Berk, ed., *Women and Household Labor* Beverly Hills, Sage Publications, 1980. Este ensayo posee el doble interés de relatar la historia de la nueva disciplina y de insertar estrictamente la cuestión en el contexto de las labores domésticas de la mujer contemporánea. Un enfoque paralelo en voga pretende calcular las contribuciones económicas al PNB que representan las actividades "del

hogar” en los países subdesarrollados. Los textos se sitúan en la frontera entre la antropología económica y la nueva economía doméstica. Véase por ejemplo Moni Nag, Benjamin White y Creighton Peet, “An Anthropological Approach to the Study of the Economic Value of Children in Java and Nepal”, *Current Anthropology*, 19, núm. 2, 1978, pp. 293-306. En el contexto de los estudios sobre el género, la nueva economía doméstica plantea una cuestión fundamental: permite una polarización sexual de los métodos empleados para evaluar el valor económico de las personas. Cuando los textos asignan a las mujeres un valor económico, casi siempre es un valor *imputado*.

Al respecto, Harvey S. Rosen, “The Monetary Value of a Housewife: A Replacement Cost Approach”, *The American Journal of Economics and Sociology*, 33, núm. 1, enero, 1974, pp. 65-73, proporciona una iniciación a los métodos vigentes. El ama de casa produce ingresos monetarios o bienes hogareños. El valor de los ingresos perdidos puede calcularse fácilmente porque hay pérdida de ingresos mensurables. El valor de la producción doméstica, en cambio, debe ser imputado. Tal imputación es imperfecta, pero —según el autor— resulta mejor que la suposición de un valor nulo allí donde no hay una transacción monetaria. “La mayoría de los métodos […]

dividen las horas durante las cuales el ama de casa trabaja en diversas categorías de empleos y luego las calculan según los *salarios corrientes* y las suman […] Otro método calcula los costos de sustitución; se va al mercado para ver cuánto costaría emplear a alguien para remplazar a la madre de familia […] Según un tercer método, el valor de un ama de casa es igual *al costo de sus posibilidades de empleo* en el mercado de trabajo.” En otro texto he propuesto un *cuarto método* para este juego de imputación de un valor. He sugerido que se calcule el capital que se invierte en cierto tipo de “industria doméstica” y que se establezca qué salario se paga en un periodo de 24

horas en las industrias vecinas que han invertido el mismo capital por cada puesto de trabajo. Los cuatro métodos permiten determinar el “valor” de un ama de casa de manera derivada. Su estatus como miembro del segundo sexo económico se evalúa, establece y confirma mediante la referencia al

trabajo asalariado y al capital. Hay que señalar que a las amas de casa se les ha imputado un valor monetario en relación con su trabajo fantasma en el mismo decenio, el de los años setenta, cuando el trabajo asalariado en gran parte se transformó en una ocupación artificial: una seudo producción de dudoso valor mercantil.

28 *Desempleo ilícito*. En 1982, estar desempleado legalmente entre un relativo privilegio. Durante un decenio, el desempleo ilícito en los Estados Unidos había sido privativo de los negros, las mujeres, los que habían tenido que abandonar los estudios, los que no poseían diplomas de estudios; en la actualidad se empieza a extender a los varones blancos. Las fuentes de ingresos ilícitos se agotan crecientemente: los pequeños oficios o comercios informales, las prestaciones de servicios o necesidades "clandestinas", incluso las actividades delictivas —fuentes de ingresos que impugnan los profesionistas, los sindicatos, la justicia—. La correlación entre la situación del desempleado ilegítimo y el legítimo forzosamente tiene que plantear un problema político mayor. En una sociedad que pretende ofrecer pleno empleo, muchos de los que realizan tareas no remuneradas no son incluidos entre los desempleados, mientras que muchos de los que trabajan en el sector inaparente están inscritos en el desempleo legal y, con frecuencia, reciben la ayuda correspondiente. No resulta fácil desentrañar si "el concepto de desempleo [*unemployment*] rebasaba la panoplia de las ideas de los primeros reformadores victorianos, sobre todo porque carecían de un término para él (G. M. Young, *Victorian England*), o si […] (evitando ese término como victorianos que eran) simplemente demostraban así su incomprensión de los sentimientos populares, tesis que sostendría E. P. Thompson (*Making of the English Working Class*)"; véase al respecto R. Williams, *Keywords*, *op. cit*. en la nota 2, pp. 273-275. Sea cual fuere la razón precisa, la división de los ciudadanos entre aquellos que tienen un empleo (los trabajadores), aquellos que no tienen empleo (desempleados) y aquellos que no están en ninguno de los dos casos, no es característica sino hasta mediados del siglo XX. La percepción social de las "personas sin trabajo", en cuanto categoría derivada, posee una historia, ciertamente breve, que no se toma en 190

consideración. John A. Garraty, *Unemployment in History: Economic Thought and Public Policy*, Harper and Row, (Nueva York, 1978, comenta

en su introducción: “ […] no se ha escrito todavía una historia general del desempleo […] titulo este libro *Unemployment in History*, y no *A History of Unemployment* […] Mi propósito no es describir por qué existía el desempleo, sino cómo se percibía la condición del desempleado y qué actitudes había al respecto, en diversas sociedades desde el principio de la historia”. Por lo tanto, para Garraty el “trabajo”

existe desde el momento que la “historia” existe. Y es en este sentido que la obra cojea, a pesar de su interés: ignora el hecho de que el “trabajo” en cuanto categoría dentro de la clasificación de las actividades humanas, y el

“trabajador” en cuanto designación de un estatus especial, son ambos términos de reciente origen (véase la nota 13). Tras haber predominado durante un siglo, estas dos nociones actualmente se desvanecen. Los microprocesadores reducen la importancia de la mano de obra en la producción. Por añadidura, las actitudes respecto al *desempleo considerado como una forma de desviación* tienen que modificarse: mientras más crece el número de personas que obtienen sus ingresos del sector inaparente, más son las medidas implementadas para favorecer el “empleo” que amenaza *sus medios de existencia no observables*. La correlación entre estas fuentes inaparentes y el volumen de los empleos comprobables se convierte en una cuestión política importante. Veamos un buen ejemplo: la conservación de la energía y la transición de las fuentes de energía clásica hacia las fuentes renovables, tienen repercusiones imprevisibles en los niveles y las características del empleo y el desempleo, tal como se miden tradicionalmente. Es verdad que la transición crea empleos. Pero lo importante es saber cuáles son las consecuencias en el volumen y en las características de las fuentes inaparentes de los medios de existencia. Las “tecnologías blandas” a la larga pueden prescindir de la mano de obra organizada. Para una guía autorizada sobre esta cuestión, consúltese Skip Laitner, Center for Renewable Resources, Suite 510, 1001, Connecticut Avenue N. W., Washington, DC 20036. La pérdida de las fuentes inaparentes de sus medios de existencia a muchas personas pronto les podría atemorizar más que el “desempleo”. Es difícil obtener estadísticas sobre estas dos formas fundamentales de privación de actividad. Ciertos autores, todos colaboradores de la *Review of Income and Wealth*, distinguen simplemente entre las actividades económicas y las no económicas. Para

ellos, un servicio no mercantil es económico si también puede pagarse. Aun con este criterio restrictivo, llegan a las generalizaciones siguientes: en los Estados Unidos, el sector inaparente casi alcanzó el volumen de todo el sector privado, con más de 1.2 billones de dólares en 1976. Comparado con el sector inaparente (observado), se ha incrementado notablemente en 20 años. En este sector inaparente de la economía, los autores distinguen dos componentes: el monetario y el no monetario. "Descubren" que en relación con el segundo, el primero no es estable sino que fluctúa. De ahí deduzco que la exclusión del mercado ilícito de trabajo (el *desempleo ilícito*) fluctúa de la misma manera que el "desempleo", pero de acuerdo con un ciclo diferente. Una razón fundamental que me impide estar de acuerdo con estos autores es la siguiente: incluyen en sus cálculos parte de lo que yo llamo el "trabajo fantasma", y de esta suerte subestiman la economía de mercado inaparente. De manera implícita, estos autores falsifican la naturaleza del trabajo fantasma y subestiman su volumen. Ellos lo ven como no trabajo no económico: consideran que se trata de actividades agradables o deseables ligadas al consumo. Para un enfoque diferente que emplea utensilios conceptuales similares en relación con la economía francesa, particularmente a la economía doméstica, véase Pierre Kende, *Consommation*, 2, 1975, pp. 7-44. Es necesario hacer hincapié en el hecho de que no existen datos sobre el desempleo ilícito que distingan entre hombres y mujeres. Esta ausencia de estudios sólidos sobre la discriminación en la economía inaparente, sobre sus formas y sobre su magnitud, es una laguna en los estudios feministas

29 *Desintermediación*. Éste es un término técnico que originalmente se empleó para designar la actitud de los inversionistas que en vez de pasar por los bancos y las cajas de ahorro, se agrupaban para invertir directamente a fin de obtener mayores ganancias. Paul Hawken, "Disintermediation: An Economics Buzzword that Neatly Explains a Lot of the Good that is Going on", *CoEvolution Quarterly*, núm. 29, primavera, 1981, pp. 6-13, propone el uso de este término para designar las consecuencias de una extensa gama de actividades donde las personas prescinden cada vez más de las instituciones a fin de obtener lo que realmente quieren, y a mejor precio. Prescinden del especialista, el sindicato, el fisco. Se sustraen al diagnóstico y al tratamiento de los médicos y se las arreglan para morir de cáncer en su propio lecho. Sobre todo "evitan" a los profesionales que controlan y

coordinan estos servicios múltiples. La distinción que yo hago entre economía aparente y economía inaparente de hecho corresponde a una distinción entre el polo muy intermediado y el polo muy desintermediado de la economía oficial. Pero las tareas del hogar femeninas no se insertan en ninguno de estos dos polos. Puede existir la "intermediación" en los cuidados a un niño enfermo (por el hospital), pero no de la cocina o del 191

alumbramiento; estos son efectivamente paradigmas del trabajo fantasma. Como tipo ideal, como categoría de las actividades económicas, el trabajo fantasma es diferente del "trabajo" (declarado o no, pagado con dinero o con especies) porque no puede ser desintermediado en virtud de razones culturales.

30 *Trabajo fantasma*. Concebí este término en mis conversaciones con Claudia von Werlhof, (véase nota 49), quien no lo comparte totalmente. Yo designo así el trabajo no remunerado del consumidor que proporciona a una mercancía un valor agregado necesario para hacerla útil a la unidad consumidora misma. Llamo a esta actividad

"trabajo" para subrayar que constituye una pesada pérdida de tiempo, y lo califico de "fantasma" para indicar que dicha labor está asociada (y es anterior) al acto del consumo. Llamo *economía fantasma* al sector de una economía industrial donde prevalece ese trabajo fantasma. Si he tenido que crear estos neologismos es con el fin de evitar la confusión entre este trabajo no retribuido asociado con el consumo y otros dos tipos ideales de actividad —el primero, como el trabajo fantasma, es parte integral de toda economía industrial; el segundo está inscrito en la cultura y el género y por lo tanto es no económico en sentido estricto—. Resultaba imprescindible diferenciar estos tres ámbitos, todos "inaparentes". Para dar con esta imagen del "trabajo fantasma", hube de pensar en un iceberg. Sólo su cima emerge y sólo puede observarse de un lado (su otra cara es análoga al sector *inaparente* de la economía). La mayor parte del iceberg permanece sumergida, sin que pueda observarse su forma, aunque es posible inferir su talla. El iceberg en su totalidad es la economía: flota porque la mayor parte está sumergida; porque en la economía fantasma se lleva a cabo una labor. Todo el iceberg se cristalizó a partir del agua, a partir de la subsistencia intragenérica; salvo marginalmente, no se encuentra ninguno de sus tres

ámbitos en las sociedades preindustriales. El iceberg representa la existencia de la humanidad según el postulado de la escasez. Para una crítica al respecto, véase Claudia von Werlhof, “Schattenarbeit oder Hausarbeit? Zur Gegenwart and Zukunft der Arbeit. Eine feministische Kritik an Ivan Illich”, en Th.Olk y H.-U.Olk, *Soziale Dienste im Wandel 2 Professionnelle Dienstleistung und Selbsthilfebewegung, 1982*, Bielefeld, Fakultät für Soziologie, noviembre, 1981.

31 *Labores del hogar*. La lectura de Gisela Bock y Barbara Duden, “Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus”, *Frauen und Wissenschaft*, Courage Verlag, julio, 1977, pp. 118-199, me llevó a constatar que no existía una categoría donde me fuera posible ubicar “naturalmente” las labores del hogar de la mujer moderna.

Ambas historiadoras me permitieron ver la diferencia funcional típica entre las actividades domésticas no remuneradas (históricamente nuevas) de las mujeres en todas las sociedades tradicionales, y las actividades domésticas de las mujeres que “se ocupan de la casa” mientras su marido “mantiene” a la familia con su salario.

En el primer caso, tenía que hablar de la atribución concreta de tareas, definidas culturalmente, a un género, el de las mujeres; en el segundo caso, me encontraba ante la polaridad sexual de la mano de obra no retribuida, ante la división sexuada de las actividades económicas. A fin de encontrar un término económico (consecuentemente

“agenérico”) para designar las actividades económicas no retribuidas que se impusieron de manera desproporcionada a las mujeres a lo largo del siglo XIX, tuve que ubicar las labores del hogar en la categoría del trabajo fantasma. Esto significaba convertirlas en paradigmas del trabajo fantasma, destacando una característica esencial: la discriminación sexual que confina a las mujeres en el trabajo fantasma. En el siglo XIX se pasó de la repartición de las tareas concretas entre los géneros, a la polaridad sexual de la mano de obra. Este paso está implícito en los recientes estudios sobre las mujeres, ya sean históricos o relacionados con las mujeres de las sociedades industriales. Dos obras muestran el nivel de la investigación en lengua inglesa sobre el tema: Sarah Fenstermaker Berk, ed., *Women and Household Labor, op. cit*. en la nota 27, y Nona Glazer-Malbin,

"Housework", *Signs*, 1, núm. 4, 1976, pp. 905-922. Ambas examinan los textos aparecidos de 1950 a 1975 que ven las labores del hogar como una variedad del trabajo, así como aquellos, posteriores a 1970, que estudian la estimación económica de su valor. Véase también Louise A. Tilly y Joan W. Scott, eds., *Women, Work and Family*, Holt, Reinhart and Winston, Nueva York, 1978, y Sandra M. Burman, *Fit Work for Women*, Croom Heim, Londres, 1979. Respecto a la modernización y las labores del hogar, véase C. E. Clark, "Domestic Architecture as an Index to Social History: The Romantic Revival and the Cult of Domesticity in America, 1840-1870", en *Journal of Interdisciplinary History*, 7, 1976, y Susan J. Kleinberg, "Technology and Women's Work.

The Lives of Working-Class Women in Pittsburgh, 1870-1900", *Labor History*, 17, 1976, pp. 58-72. Véanse también las notas 36, 37 y 85. Estas notas estaban ya en proceso de editarse cuando recibí las galeras de la obra de Susan Strasser, *Never Done: A History of American Housework*, Pantheon, Nueva York, 1982. Se trata del primer estudio acerca de la realidad histórica de las labores del hogar en los Estados Unidos; el autor nos muestra lo que *hacían* las mujeres en su hogar, *no* lo que *supuestamente hacían*; no nos habla de la *función* sociológica 192

que asumían ni de la *significación* de su trabajo. La obra abunda en datos y notas precisos, es muy ágil y algunas de sus afirmaciones son particularmente notables.

32 *La mujer en el hogar*. El término "dueña" o "señora" ha sido poco a poco suplantado por la expresión "ama de casa", pero está se refiere exactamente a la misma realidad. Es posible preguntarse cómo perciben esta realidad las interesadas mismas cuando se escucha, cosa frecuente, a una mujer responder a quien la interroga sobre su profesión: "No trabajo, soy ama de casa". Al respecto, se puede leer con provecho el excelente y divertido capítulo 7 de la obra de Ann Oakley, *Woman's Work the Housewife, Past and Present*, Vintage, Nueva York, 1974.

33 *Antropología económica*. Desde 1957, año de la publicación, por Karl Polanyi, C. Arensberg y M. Pearson, eds., de *Trade and Markets in Early Empires*, Glencoe, Nueva York, 1957, muchos textos han intentado responder esta pregunta: "¿De todos los conjuntos de conceptos analíticos

posibles, cuál conviene más para la interpretación del comportamiento fuera de los sistemas mercantiles?" El texto de Geroge Dalton, "Theoretical Issues in Economic Anthropology", *Current Anthropology*, 10, núm. 1, febrero, 1969, pp. 63-102, constituye una excelente introducción a la materia. Desde su aparición, es evidente que eso que los economistas denominan las decisiones económicas en el seno de los sistemas económicos no define el comportamiento de los

"primitivos", de los campesinos o de los habitantes urbanos del pasado que nos describen los antropólogos y los historiadores. Una de las razones fundamentales de que los conceptos económicos sean *inaplicables* en el análisis de sociedades diferentes a la sociedad híperconsumidora de mercancías, es que estos conceptos suponen condiciones de escasez (véase la nota 11) y de sujetos sin género (véanse las notas 4 y 5).

34 *La ocultación del trabajo fantasma*. Una prohibición se cierne sobre el reconocimiento de la existencia del trabajo fantasma (el cual no representa una actividad de subsistencia, ni tampoco su sustitución empírica). Para no tener que analizarla, se disfraza a la economía fantasma. Hay cuatro tipos de disfraces. El de la antropología, que generalmente ve las labores del hogar como una supervivencia de las actividades de subsistencia. El de los economistas (véase la nota 26), quienes la amalgaman con el sector informal: la consideran ya sea como una labor gratuita cuya retribución consiste en la satisfacción que procura; ya sea como una actividad en el seno del sector inaparente que percibe una compensación no monetaria. El de los marxistas, que utilizan el concepto comodín de la reproducción para "evacuar" el trabajo fantasma (véase la nota 22). Por último, el de ciertas feministas, que matizan la óptica marxista y se esfuerzan sin descanso en identificar el trabajo fantasma y el trabajo femenino. Al hacerlo, impiden apreciar el hecho de que hay una categoría de la actividad humana: *1)* exclusivamente característica de los tiempos modernos; *2)* estructuralmente distinta del trabajo salariado, y todavía más fundamental.

35 *La economía del valium*. La sociología médica describe un "consumo de cuidados médicos" que difiere respecto a los hombres y las mujeres. En la población activa, las mujeres son las mayores consumidoras de las prestaciones médicas costosas y del tiempo necesario para sanar. La

medicina se maneja de manera impúdica como una técnica de control de las mujeres. Mientras que los hombres pueden recurrir eficazmente a la

"incapacidad" para adjudicarse un descanso, las mujeres intentan, aunque rara vez lo logran, esquivar el trabajo fantasma por motivos de salud. Véase Constance Nathanson, "Illness and the Feminine Role: A Theoretical Survey", en *Social Science and Medicine*, 9, 1975, pp. 57-62, y M. Barrett y H. Roberts, "Doctors and their Patients: The Social Control of Women in General Practice", en C. y B. Smart, eds., *Women, Sexuality and Social Control*, Routledge and Paul Kegan, Londres, 1978; véanse también las notas 86 y 87.

36 *Aparatos domésticos*. Ruth Schwarz Cowan, "A Case Study of Technological and Social Change: The Washing Machine and the Working Wife", en Mary S. Hartman y Lois Banner, eds., *Clio's Consciousness Raised*, Harper Colophon Books, Nueva York, 1974, pp. 245-253, estudia el hecho de que dos generaciones de norteamericanas gracias a sus aparatos eléctricos pudieron tener una mejor vida hogareña. La tercera generación ha comenzado a sospechar que esta "mejor vida" es engañosa: "El efecto primordial de la difusión de los electrodomésticos ha sido que la burguesía se preocupa más del ámbito doméstico, obligando a las mujeres del hogar a asumir diversas funciones que anteriormente estaban a cargo del personal doméstico pagado, o que se realizaban fuera de casa. Al mismo tiempo, las prioridades temporales han cambiado para ellas; el tiempo que ganan —por ejemplo, en el desempeño de las tareas culinarias— se piensa que lo deben invertir en otras labores, sobre todo en el cuidado de los niños. Si esta hipótesis es correcta, sus implicaciones son inquietantes […]

porque las ideas que gobiernan los programas de asistencia, entre nosotros y en el extranjero, están basadas en el postulado que supone que para reducir la pobreza en la India es necesario introducir allí la agricultura moderna y

el control de los nacimientos. Pero no está claro cómo el empleo de contraceptivos masculinos o de una aspiradora perfeccionada puede ser suficiente para mejorar las relaciones entre los sexos". Yo mismo había llegado a conclusiones análogas respecto a los efectos de la modernización en la vida cotidiana en *Energía y equidad*, *Obras reunidas*, vol. I, en la nota

9. Las conclusiones de Ruth Cowan en relación con las labores del hogar son válidas para el trabajo fantasma en general: *1)* la maquinaria ligada al hogar (tanto el automóvil como la lavadora) constituye principalmente una inversión financiera que lo transforma en una fábrica donde se realiza un trabajo fantasma altamente capitalizado; *2)* la proliferación de esta maquinaria obliga a dedicar *más* tiempo, no menos, al trabajo fantasma; *3)* al hacer las labores del hogar más neutras, menos específicas del género, da al sexismo doméstico bases todavía más sólidas.

37 *Trabajo no remunerado*. Para un estudio de las repercusiones de las labores hogareñas femeninas en el estatuto económico, la mano de obra, los roles de la pareja, la discordia familiar, el tratamiento brutal de las mujeres en el empleo, véase particularmente Susan M. Strasser, "An Enlarged Human Existence? Technology and Household Work in Nineteenth-Century America", en Sarah Fenstermaker Berk, ed., *op. cit*. en la nota 27, pp.

25-51 (contiene una buena bibliografía). Respecto al tiempo invertido en las actividades domésticas no pagadas, véase Kathryn E. Walker y Margaret E. Woods, *Time Use: A Measure of Household Production of Family Goods and Services*, Center for the Family of the American Home Economics Association, Washington, 1976. El tema de esta investigación es el tiempo que se gasta en ejecutar diversos tipos de labores hogareñas; pretende medir el *output* de las tareas domésticas en términos del empleo del tiempo. La investigación se limita a una comunidad suburbana al norte de Nueva York, y a parejas, con y sin hijos. No proporciona evaluaciones utilizables en relación con el trabajo fantasma, sino que muestra precisamente cuán difícil es obtenerlas. Respecto a Francia, véase B. Riandey, "L'Emploi du temps des mères de famille en France", en L. Michel, *Les Femmes dans la société marchande*, PUF, París, 1978.

38 *Trabajo no remunerado*. En *Les trois mondes. Pour une théorie de l'après-crise*, Fayard, París, 1981, Jacques Attali afinó considerablemente sus reflexiones en torno a este aspecto onanista de las economías postindustriales. Sus argumentos favorecen la distinción que yo hago aquí entre la economía fantasma y el sector de producción inaparente (poco importa si este trabajo *productivo* es remunerado o es compensado con otras ventajas). Pero el autor no insiste por su parte en esta distinción. Para

comparar nuestras respectivas posiciones, véase Louis Puiseux, “Les visionnaires de l’après-crise”, *Politique Hebdo*, abril 12, 1981, pp. 8 y ss.

39 *Trabajo no remunerado*. A. Leibowitz, “Home Investment in Children”, en T. W. Schultz, ed., *Economics of the Family: Marriage, Children, Human Capital*, University of Chicago Press, Chicago, 1974, pp. 432-451 (la cita que doy está en la p. 451). Frank Stafford (*ibid*., pp. 453-456) afirma: “Es limitada la eficacia de las medidas de interés público susceptibles de promover un cambio en la repartición de los ingresos. En efecto, si como se afirma, la influencia del medio familiar juega un papel considerable en el nivel de los ingresos, el hecho de mejorar las posibilidades de instrucción no habrá de tener consecuencias apreciables en los ingresos de aquellos que nacen en el seno de familias modestas. Con esta perspectiva, las formas diferentes de garantía de ingresos que podrían otorgar a las madres más tiempo para dedicarse a su hogar, ¿las harían dedicar más tiempo a sus hijos?”

(Véanse obras citadas en las notas 26 y 27.) Un modelo probable de lo que sucederá al Estado-benefactor será una sociedad de benevolencia bajo la égida del Estado, basada en la estructuración social de las condiciones que promueven e incitan la iniciativa individual y la ayuda mutua. Suecia, modelo precoz del Estado-benefactor, ha asumido abiertamente esta transformación.

40 *Trabajo no remunerado*. Yo pienso que la distinción entre las políticas que engendran la *ayuda mutua totalitaria* y las que engendran la *convivencialidad personal* será una cuestión de moral social prioritaria en los años noventa. Actualmente disponemos de una bibliografía anotada, vivaz y exhaustiva, sobre la oposición entre los medios y los fines en los Estados Unidos: S. H. Cutliff *et al*., *Technology and Values in American Civilization: A Guide to Information Sources*, Gale Research, Detroit, 1980. Para una fenomenología de las diversas vías que puede asumir el cuidado y la protección totales de los seres, véase Valentina Borremans,

“L’envers de la santé médicalisée “, en *Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Sozial und Preventivmedizin*, núm. 2-3, 1979.

41 *Trabajo no remunerado*. Al respecto véase la demostración argumentada de Jean Robert, *Le temps qu'on nous vole. Contre la société chronophage*, Seuil, París, 1980. Muchas conversaciones con el autor, desde hace un decenio, me han ayudado a precisar mis ideas sobre el trabajo fantasma.

42 *Trabajo no remunerado*. En el sector militar de una economía moderna, relativamente pocas actividades 194

escapan al escrutinio. Es verdad que el comercio internacional de armas se mantiene en secreto, pero al menos aparece en las cuentas de los gobiernos. Al parecer, sólo en Italia las grandes fábricas de armamentos tienen subcontratantes en el mercado "negro". También hay que interpretar la tendencia actual a la militarización de las economías postindustriales como un intento de proteger a la economía "aparente" de la economía "inaparente".

43 *La economía de los autoservicios*. Las consecuencias para las mujeres de la actual transición a la economía de los autoservicios apenas se ha tocado en los estudios sobre el trabajo femenino. En la economía inaparente, las mujeres tienen un *handicap* todavía mayor que en la economía aparente cuando intentan competir con los hombres por los *jobs* generadores de ingresos, de estatus y de otras satisfacciones sociales. En la economía fantasma, a la que también los hombres se hallan condenados, éstos contienden con las mujeres por las formas menos fatigantes y las más gratificantes de eso que se denomina el *self help* (la "autoasistencia"). Attali (*op. cit*.

en la nota 38) define la última fase del sistema industrial como la industrialización de los servicios que cada consumidor se proporciona a sí mismo. La organización de esta producción gratuita absorbe un porcentaje creciente de las actividades retribuidas. Las actividades retribuidas se adjudican el propósito de incitar la demanda de servicios auto-producidos. Yo veo esta tendencia reflejada en un nuevo ideal familiar: la redefinición de la familia como estructura económica "intermediaria". El hogar se convierte en un lugar de autoservicios. Antes de la industrialización, la familia en gran medida era autosubsistente. Con la industrialización, se convirtió en el sitio donde un valor se añadía a los productos del trabajo asalariado gracias al trabajo fantasma femenino. Actualmente tiende a

convertirse en un sitio donde la sociedad inyecta la más pequeña cantidad posible de productos industriales, a fin de que estos sean transformados por el trabajo fantasma de la familia en una variedad de bienes que satisfagan a los miembros del hogar, los mantengan ocupados, dependientes los unos de los otros y disciplinados. Este modelo no es solamente válido para la pareja conyugal tradicional, sino también para las nuevas formas de uniones y de comunidades; puede combinarse con ideales ecológicos, libertarios y descentralizadores. Esta nueva familia postindustrial ya no está organizada alrededor del trabajo asalariado de uno o varios de sus miembros; es una asociación de personas sin género que se entregan en común al trabajo fantasma sexista.

44 *La discriminación en el* self-help. Gerda R. Wekerie, "Women House Themselves", *Heresies*, 11, volumen 3, núm. 3, 1981, pp. 14-16, examina los programas de autoconstrucción de viviendas que han sido implementados con patrocinio oficial, y subraya la necesidad de una legislación antidiscriminatoria en este ámbito. Muestra la discriminación constante hacia las mujeres por parte de los organismos encargados de promover los programas de *self-help*. Le Werkgroep Kollektivering, en *Kollektivering van Huishoudelijke Arbeid*, Amsterdam, 1981, señala que en todos los lugares donde en el curso de tres generaciones las labores hogareñas se han vuelto colectivas, las mujeres han resultado perjudicadas.

45 *Estudios feministas*. Ann Oakley proporciona un excelente panorama en *Subject Women: Where Women Stand Today – Politically, Economically, Socially, Emotionally*, Pantheon, Nueva York, 1981, estudio histórico y sociológico de la sociedad industrial de finales del siglo XX, centrado en las mujeres, su mundo y su experiencia.

La autora intenta una clasificación de las tendencias en el seno de los estudios feministas y de los movimientos de liberación (pp. 317-341). "Si la antropología de las mujeres no ha alcanzado la madurez en el mundo anglófono, por lo menos ha alcanzado una vigorosa adolescencia", observa Rayna Rapp, "Review Essay: Anthropology", *Signs*, 4, núm. 3, primavera, 1979, pp. 497-513. Éste es un ensayo que completa la obra de Ann Oakley. La perspectiva crítica alcanza un nuevo nivel, como lo muestra Margrit Eichler, *The Double Standard: A Feminist Critique of Feminist Social*

Science, St. Martin's Press, Nueva York, 1980. Finalmente, tres obras de consulta: Jane Williamson, *New Feminist Scholarship. A Guide to Bibliographies*, Feminist Press, Old Westbury, Connecticut, 1979, estudio selectivo, erudito y crítico; Mary Anne Warren, *The Nature of Woman: An Encyclopedia and Guide to the Literature*, Edgepress, Nueva York, 1980, estudio inteligente y vivaz; Cynthia E.

Harrison, *Women in American History: A Bibliography*, Clio American Bibliographie Center, Santa Barbara, California, 1979: 3400 "notas de lectura" que abarcan 550 publicaciones periódicas de 1963 a 1976. Para las bibliografías sobre temas precisos, véase, en la presente obra, la nota correspondiente.

46 *Ciencia estereoscópica*. Respecto a la investigación sobre las mujeres en América Latina, véase June Nash y Helen I. Safa, eds., *Sex and Class in Latin America: Women's Perspective on Politics, Economics and the Family in the Third World*, Bergin, Nueva York, 1980. En la introducción, June Nash afirma: "Hemos llegado a un estado liminal en las ciencias sociales. Los valores en los que se fundaban nuestros criterios selectivos están siendo cuestionados por personas que, hasta ahora, no habían contado para nada en la *profesión*. Son principalmente las 195

mujeres y los indígenas de las culturas investigadas" (p. 15). Los 16 estudios reunidos en esta antología ilustran tres intentos típicos de combinar una visión nueva basada en las mujeres, con la perspectiva central clásica de las ciencias constituidas. De ahí surge algo que la autora llama *ciencia estereoscópica*, de la cual propongo desprender tres corrientes: *1)* la investigación *complementaria*, en la que los conceptos y los métodos clásicos se aplican a sujetos hasta entonces selectivamente descartados (por ejemplo, el hecho de que las bachilleres mestizas son

obreras);

2)

la

investigación

compensatoria,

en

la

que

el

prejuicio

teórico

(blanco/varón/capitalista/nórdico/etc.) se reconoce y compensa. Característicamente, la investigación compensatoria utiliza categorías gastadas de la historia o de las ciencias sociales clásicas (producción, productividad, explotación…) pero con la perspectiva de "los de abajo"; *3)* la investigación sobrecompensatoria o *contrastante*, que colorea los conceptos analizados: por ejemplo, las actividades no remuneradas no se consideran formas de explotación más que cuando son femeninas. Estas tres formas de la ciencia estereoscópica ilustran el hecho de que la perspectiva central característica de las ciencias puede ser tanto estereoscópica como monocular. El resultado de este tipo de investigación es un sexismo epistemológico complementario, compensatorio o contrastante (véase la nota 54). He mostrado en otro lugar ("La investigación convivencial", en *El trabajo fantasma*, en este volumen, en la nota 1), que el investigador que pretende evitar el prejuicio teórico implícito en una perspectiva central, tiene que estar muy consciente de que es necesario emprender una investigación disciplinada, crítica, documentada, pública, y sin embargo no científica. Sólo la investigación no científica, que emplea la analogía, la metáfora, la poesía, puede captar la realidad del género.

47 *Modernización de la pobreza*. Del mismo modo que el "trabajo" (véase nota 13, particularmente Mollat), la

"pobreza" ha experimentado una discontinuidad semántica al convertirse en palabra clave moderna. La pobreza moderna es una realidad social diferente

de la pobreza del pasado; implica condiciones de escasez. Cuando se dice "pobre mujer" al hablar de la esposa enferma de un millonario, es porque se usa "pobre" en sentido figurado.

Hoy, ser "pobre" es lo contrario de ser "rico", lo cual no era para nada el caso en la Edad Media, donde ser pobre era lo contrario de ser poderoso. Véase Karl Bosl, "Potens und Pauper: Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum Pauperismus des Hochmittelalters", en *Festschrift O. Brunner*, Gotinga, 1963, pp. 601-687. La pobreza —no solamente en la India, sino también en Europa— fue en ciertas épocas un ideal, un signo de prestigio, una virtud. G. Ladner, "*Homo viator*: Mediaeval Ideas on Alienation and Order", *Speculum*, 42, núm 2, abril, 1967, pp. 233-259, describe magistralmente al peregrino, *Homo viator*, situado entre *ordo* y *abalienatio*. Los "Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale", volumen III, *Povertà e Richezza nella Spiritualità del secolo XI a XII*, Todi, 1969, reúnen una docena de ensayos sobre la espiritualidad de la pobreza. Estas actitudes medievales no parecen absurdas más que a quienes olvidan que las sociedades modernas se enorgullecen de su capacidad de empobrecer al mayor número posible de ciudadanos, definiéndolos como beneficiarios de servicios que ya no pueden proporcionarse por ellos mismos. Éste es un mecanismo que se ha descrito con frecuencia; véase principalmente Robert A. Scott, *The Making of Blind Men: A Study of Adult Socialization*, Russell, Sage Foundation, Nueva York, 1969. El autor observa que "ser aceptado entre los ciegos y conducirse como un ciego son cosas que en gran medida son independientes del grado de impedimento visual. Actualmente en los Estados Unidos el estatus de muchos *ciegos* está relacionado con las buenas relaciones que puedan mantener con cierto organismo que se ocupa de la gente que padece ceguera".

48 *Las mujeres y el desarrollo económico*. Esther Boserup, *Women's Role in Economic Development*, St.

Martin's Press, Nueva York, 1974, especialmente el capítulo "Male and Female Farming Systems", pp. 15-35, expone lo que experimentan las mujeres durante la transición de una cultura rural tradicional a una economía urbana y moderna. Lejos de incorporar a las mujeres en el

proceso de producción, el auge de la economía monetaria resulta un obstáculo para su participación como iguales en la creación de la cultura material. La autora compara la degradación económica de las mujeres de América Latina, de Asia y de África. Véase también al respecto Laurel Bossen, "Women in Modernizing Societies", *American Ethnologist*, 2, núm. 4, noviembre, 1975, pp. 587-591. Para el caso de África, véase Denise Paulme, *Women in Tropical Africa*, University of California, Berkeley, 1971; la autora demuestra que el colonialismo ha destruido la complementariedad entre las ocupaciones de los hombres y las ocupaciones de las mujeres, en las cuatro comunidades que investigó. En todas, el tránsito a una economía monetaria ha conducido a diferencias de estatus hasta entonces desconocidas por los sexos. Jane I. Guyer, "Food, Cocoa, and the Division of Labour by Sex in Two West African Societies", *Comparative Studies in Society and History*, 22, núm. 3, 1980, pp. 355-373, da en las primeras notas un resumen de la 196

discusión en torno a la división sexuada de la mano de obra durante los años setenta. Aunque prácticamente no cita más que textos que conciernen al África, las cuestiones teóricas en juego quedan claramente al descubierto.

En las dos sociedades que estudia, constata el hecho de que la incorporación de las mujeres en la relación monetaria ha confirmado y agravado, respecto a los ingresos, su segregación anterior relacionada con la definición cultural. Se puede encontrar una buena orientación sobre los textos franceses más antiguos en el estudio de Gabriel Gosselin, "Pour une anthropologie du travail rural en Afrique noire", *Cahiers d'études africaines*, III, núm. 12, 1963, pp. 512-549. Al contrario de lo que pasa con los hombres, la modernización disminuye el número de empleos para las mujeres. En los países socialistas, la modernización hace más pesada la doble carga del empleo/tareas hogareñas. En los países capitalistas, conduce a las mujeres a competir entre sí para obtener las plazas de trabajadoras domésticas. Para la situación en Lima, Perú, véase Elsa M. Chaney, *Domestic Service and Its Implications for Development*, Agency of International Development, Washington, D.

C., 1977. Por añadidura, más y más mujeres trabajan para otras mujeres pobres, pues en los 78 países subdesarrollados que fueron estudiados, es

creciente el número de hogares que dependen principalmente de las ganancias de una mujer adulta; véase Mary Buvinic y Nadia Youssef, *Women-Headed Households. The Ignored Factor in Development Planning*, International Center for Research on Women, Washington, D. C., 1978. Guía bibliográfica: Mary Buvinic, *Women and World Development. An Annotated Bibliography*, Overseas Development Council, Washington, 1976. En Mona Etienne y Eleanor Leacock, eds. *Women and Colonization.*

Anthropological Perspectives, Praeger, Nueva York, 1980, los antropólogos, situándose en una perspectiva histórica, intentan reconstituir la posición de las mujeres en una docena de sociedades antes del surgimiento del sistema capitalista. Finalmente, Valentina Borremans, "La Technique et le fardeau des femmes", *Les Temps Modernes*, núm. 437, diciembre, 1982 ("Técnica y agobio de las mujeres", *Ixtus*, núm. 60, noviembre-diciembre, 2006), demuestra que la "investigación *para* las mujeres", que intenta proporcionarles tecnologías nuevas, es parte integrante de todas las políticas de desarrollo, resultando siempre, para las mujeres, en el aumento y no en la disminución de sus tareas. Sólo la "investigación *por* las mujeres", es decir, conducida por aquellas que emplean las nuevas herramientas o las nuevas técnicas, podrá aliviar la dependencia de las mujeres respecto a los vínculos monetarios y, al mismo tiempo, reducir el sexismo.

49 *"Domesticación" internacional*. Según Claudia von Werlhof, *Las Mujeres y la periferia*, Universität Bielefeld, Fakultät der Soziologie, 1981, se puede explicar el desarrollo económico como el resultado de la sumisión de las mujeres y otros trabajadores marginales al tipo de actividad respecto a la cual son paradigmas las tareas domésticas en los países ricos. La autora señala la tendencia a dividir el trabajo entre los que producen los bienes mercantiles y aquellos que los utilizan (p. 21), y a ubicar a los primeros en la esfera comercial, monetaria, pero no a los segundos (p. 17). La actual restructuración de la economía mundial, con su adaptación a la energía costosa, a los microprocesadores, conjuntamente con la dominación social creciente que ejerce, parecen representar un intento por infundir e imponer mundialmente a los hombres una aptitud para labores que hasta ahora se consideraban características y naturales de las mujeres solamente. A partir de esto, el desarrollo significa la creación de un inmenso sector donde, para

poder sobrevivir, los seres marginados deben volverse aptos para reciclar eso que el sector industrial califica de desecho (es decir, las mercancías de calidad inferior o descartadas). En al ámbito internacional, las sociedades "subdesarrolladas" tienden a convertirse en los sectores marginados del mundo industrializado, semejantes a las "amas de casa" de los "asalariados". Por lo tanto se puede decir que este proceso que se desenvuelve en la periferia de la sociedad industrial es una *Verhausfraulichung* (literalmente, "domesticación" del trabajo) internacional. André Gorz, en su obra *Adieux au prolétariat. Audelà du socialisme*,Éditions Galilée, París, 1980, pp. 127-146, propone un argumento paralelo, sorprendente a pesar de pasar por alto casi enteramente la cuestión de la discriminación de las mujeres en esta nueva "domesticación" internacional.

III. EL GÉNERO VERNÁCULO

FUERA de la sociedad industrial, es raro el trabajo unisex, sí es que existe. Pocas cosas pueden ser hechas indistintamente tanto por las mujeres como por los hombres. Por regla general, éstos no pueden realizar los trabajos femeninos. En París, a principios del siglo XVIII, el soltero desde lejos se anunciaba con su hedor y su aspecto sombrío. Los archivos notariales nos revelan que los hombres solos a su muerte no dejaban ni sábanas ni camisas. Y en tiempos de Luis XIV, al hombre que no tuviera una mujer —esposa hermana, madre o hija— que cuidara de su casa, le era difícil sobrevivir. De él no se podía esperar que confeccionara su ropa, que la lavara y remendara; le era imposible alimentar a las gallinas, ordeñar una cabra; si era pobre, tenía que olvidarse de la mantequilla, la leche, los huevos. No era capaz de preparar sus alimentos, aunque dispusiera de los ingredientes necesarios. 50 Y en nuestros días, en el México rural que tan bien conozco, una mujer moriría de vergüenza antes de dejar a un hombre cocer los frijoles.

El nativo sabe desde lejos, aunque apenas pueda vislumbrarlos, si unas personas que ve trabajando son mujeres u hombres. En cualquier momento del año y a cualquier hora del día, tanto el lugar donde realizan su actividad como sus herramientas revelan su sexo.

Según la manera de cargar un bulto: en la cabeza o al hombro, sabrá a qué género pertenecen. Si ve gansos en un campo segado, sabe que una niña los cuida, y si ovejas, que un niño está cerca. Si alguien hace lo que *nosotros* consideramos un trabajo propio del otro género, muestra ser un extranjero. O entonces un esclavo, privado de toda dignidad. El género está en la manera de caminar, está en el gesto más pequeño, y no solamente entre las piernas. Puerto Rico está a sólo tres horas de vuelo de Nueva York.

Dos terceras partes de la población han estado en el continente. Y, sin embargo, todavía hoy en día, en el interior de la isla, las mujeres navegan los caminos como goletas mecidas por los alisios, mientras que los hombres caminan contoneándose al ritmo de los machetes, ellas y ellos con el inconfundible estilo jíbaro. Es obvio que no pueden ser de la cercana isla de Santo Domingo, y menos aún *gringos*[*] de los Estados Unidos. En muchos puertorriqueños sobrevive el género vernáculo durante decenios, no solamente en el barrio de Harlem, sino también cuando habitan entre los blancos sureños o los negros del Bronx. [51]

El género no es el sexo y es más que el sexo. Traduce una polaridad social que es en sí fundamental y distinta entre dos lugares, entre dos momentos. Lo que se hace o lo que no se hace difiere de un valle a otro, igual que las maneras de hacer las cosas y de hablar de ellas. La terminología que emplean los especialistas de antropología social con frecuencia reviste la forma de una máscara unisex que oculta una realidad que tiene dos rostros. En las ciencias sociales aún no existe el equivalente de lo que en el ámbito de la epistemología y la física hicieron Bohr y Heisenberg. Que la luz responde tanto al paradigma de la partícula como al de la onda, que ninguna de estas dos teorías puede explicar por sí sola su realidad compleja y que tampoco una perspectiva más amplia 198

permite entenderla con mayor claridad, estas son ideas hoy en día comunes. En cambio, para muchos todavía resulta novedoso que un acercamiento similar sea necesario en las ciencias sociales. [52]

Se manipulan alegremente los términos de “cultura” y de “comportamiento” en cuanto se empieza a estudiar *al* puertorriqueño. En Nueva York los especialistas se preparan para entender la “cultura puertorriqueña”. El trabajador social se esfuerza en ocuparse de “ellos”. Se ignoran y se

confunden la distinción nítida y los sutiles matices que contienen cada uno de estos términos, en menoscabo de las tradiciones seculares. El educador neoyorquino intenta ayudar al “niño” puertorriqueño. No entiende que la infancia sólo ha podido nacer con la desaparición del género. Y el educador rara vez reflexiona en el hecho de que está a punto de transformar el género en simple sexo —

cuando es capaz de reflexionar en ello—. La simbiosis de las ciencias sociales y las instituciones modernas es así un instrumento eficaz para reducir a sexo el género.

Mostraré más adelante que esta ruptura constituye la característica antropológica decisiva que distingue a nuestro tiempo de todos los demás.

Antes de lanzarme en esta primera exploración del género, indicaré tres escollos en los que es fácil encallar antes de haber alcanzado alta mar. Estas observaciones preliminares habrán de proporcionar un útil acercamiento al sexo económico.

UNA COMPLEMENTARIEDAD AMBIGUA

Solamente un extranjero puede percibir la cultura de un grupo. Para los del grupo hay hombres, hay mujeres, y luego una tercera realidad: los extranjeros, que pueden ser individuos de otro país, esclavos, animales domésticos, intocables, monstruos. Si al fuereño se le percibe como a un ser sexuado, su sexo, o más exactamente su género, se percibe más o menos por analogía con el de los “nuestros”, hombres y mujeres. El parentesco sólo se forma a partir de las relaciones entre hombres y mujeres; resulta de la correspondencia entre los géneros. Hombres y mujeres se avienen no solamente en virtud sino a pesar del contraste singular entre ambos. Se corresponden como la mano derecha a la izquierda. 53 La correspondencia entre varón y hembra y la dualidad entre derecha e izquierda vienen al caso para permitirme disipar ciertos malentendidos. En muchas culturas, la mano izquierda es la menos fuerte, la menos hábil; ha padecido siglos de descrédito. El empleo de la mano derecha no es algo que simplemente se admite, o experimenta, sino una norma inculcada. Se regaña al pequeño zurdo, se castiga la mano culpable, se la sujeta a la espalda —y puede suceder que se la mutile—. La asimetría orgánica se ha convertido en un

hecho. La predominancia neurológica que se traduce en sensibilidad táctil, en fuerza o en habilidades mayores, ha sido transformada en un ideal de dominación diestra. La izquierda se ha adaptado a la derecha, se ha convertido necesariamente en su auxiliar. Ésta es la analogía que constantemente se emplea para sostener la idea de que "sociobiológicamente, la hembra se adapta al macho". 54

Pero precisamente mi propósito *no es ése*. La correspondencia significa algo muy diferente. Fuera de la sociedad de los botones y enchufes, hombres y mujeres dependen 199

constantemente de la interacción de las dos manos para sobrevivir. En algunas sociedades se insiste particularmente en el uso de la mano derecha. En otras, entre los chinos, por ejemplo, la etiqueta, el buen gusto y la visión del mundo exigen la predominancia alternada de la derecha y la izquierda, mediante una orquestación detallada y sutil. 55 En otras sociedades, en el pueblo nyoro de África, por ejemplo, el zurdo está predestinado a formar parte del grupo sagrado de los adivinos. Pero sea cual sea el poder, la habilidad o la dignidad que se atribuyen preferentemente a una de las manos, con más frecuencia a la derecha que a la izquierda, las dos manos se conjugan en las acciones y los gestos. La tradición prescribe rigurosamente qué mano debe usar el chamán zurdo para hacer la ofrenda. Las dos manos siempre actúan juntas de acuerdo con dos programas, ninguno de los cuales es jamás la imagen inversa del otro. Así, este tipo único de dualidad siempre es ambiguo.

Las tradiciones más antiguas sitúan la propiedad fundamental de nuestra existencia en este tipo singular de bifurcación. Constituye una complementariedad ambigua, tan diferente de un reflejo en el espejo como de una sombra. En cuanto dualidad, es tan distinta de la pareja positivo/negativo de una fotografía, como de la correspondencia determinista de la doble hélice del ADN. Yo veo ahí la base de la metáfora y del discurso poético —única forma adecuada para expresarla—. Los gemelos, el ombligo/cordón umbilical, el *yin/yang*, son algunas de las representaciones mitológicas mediante las cuales esta dualidad busca expresarse. 56

Hoy en día debería ser menos oscura una de las dificultades de la oposición entre género y sexo. Es posible considerar el género vernáculo como la base de una complementariedad ambigua, y el sexo de los neutros económicos como una tentativa moderna de negar o de trascender esta base. Al reducir toda interacción a intercambio, las ciencias sociales han construido tanto los fundamentos de esta negación como los de la legitimidad de un análisis *económico* de las relaciones entre hombres y mujeres. *Es por esto que hablo de "sexo económico"* . Efectivamente, se requieren dos tipos distintos de lenguaje para hablar de lo que existía en el pasado y de lo que hoy prevalece. 57

EL SEXISMO SOCIOBIOLÓGICO

Quise iniciar esta introducción al género y al sexo en la historia mediante la analogía de las dos manos, porque ésta es contundente. Además, tal analogía evoca de inmediato una segunda dificultad, la cual no es fundamental, al contrario de la primera, sino contingente

—está ligada a corrientes de pensamiento que están de moda actualmente —. En los Estados Unidos, hoy es prácticamente imposible analizar el género en conjunción con el comportamiento, sin provocar una reacción defensiva en dos campos: el de las feministas marxistas y el de los sociobiólogos. Mi tesis se ubica fuera de este remolino. Sobre todo, no me rebajaré a debatir con aquellos a quienes seduce la retórica de Lionel Tigre, E. O.

Wilson o Alain de Benoist y compañía. Con ellos alterna el llamado *establishment* liberal de los Estados Unidos, grupo al que no le interesa discutir la distinción que yo establezco entre género y sexo. La sociobiología del sexo, que tiene su origen en los bastiones de 200

Harvard y de la Sorbona, remplaza la sociobiología de la raza que seducía al conde de Gobineau. Cuando vemos lo que el sexismo revela, el racismo parece ser su homólogo precoz y titubeante. Las teorías racistas sirvieron de apoyo a los propósitos colonizadores de los europeos, y las ideas sexistas contemporáneas sirven para acreditar la farsa moderna del sujeto unisex en todo el mundo. El nuevo sexismo responde a las expectativas de las pintorescas élites que hoy dirigen las economías poscoloniales.

Los sociobiólogos no tienen más que un postulado, a pesar de los matices que presentan, así como una sola tesis, cuyo poderoso atractivo consiste en su ingeniosa simplicidad. 58 Los lectores de sus obras no logran siempre entrever que más allá de oscuras discusiones tejidas con algoritmos matemáticos y temerarias estadísticas, no hay nada. La argumentación de los sociobiólogos se reduce a esto: entre los primates, la hembra se adapta al macho; 59 el hombre primitivo domina a su mujer; la civilización no hace más que institucionalizar esta primacía. De tal forma, se fundamenta científicamente la deducción de que este patrón regular de la dominación masculina y de la sumisión femenina está inscrito en los genes. Los roles de los sexos resultan de la dominación genética del macho.

Sin embargo, si rechazo la controversia con esta escuela de pensamiento sexista, no es por la debilidad de sus argumentos, sino más bien por el estilo que adoptan estos biócratas para presentar su teoría. Su estilo tiene mucho en común con el estilo del racismo, desde Gobineau a Rosenberg —es un alegato "científico" que únicamente se dirige a los convencidos—. No sólo las tesis y deducciones del racismo y del sexismo son por así decirlo intercambiables, sino que sus respectivas imágenes del hombre y de la mujer son astillas del mismo palo. En ambos casos, los humanos representan "culturas", es decir, seres sin género cuyas categorías se diagnostican para luego clasificarlas de acuerdo con una jerarquía. En el nivel más bajo de la escala está la piel oscura, el bajo coeficiente intelectual, el sexo femenino y otras deficiencias genéticas. Por lo tanto, dejo la discusión con los nuevos sociobiócratas para aquellos cuya óptica científica los hace imputar "necesidades" en vez de medir "inferioridades"; para los educadores, terapeutas, ginecólogos y trabajadores sociales que se han adiestrado con el propósito de degradar a los otros, convirtiéndolos en consumidores de sus servicios, en virtud del diagnóstico científico que ellos mismos han elaborado. Velando por los propios intereses y por las perspectivas risueñas que destilan, tienen que distanciarse del nuevo sexismo sociobiológico, enemigo de la igualdad de las "necesidades". 60

LA TRAMPA DEL ROL DE LOS SEXOS

La noción del rol de los sexos se ha extendido sobremanera desde hace 15 años. 61 Es el origen de los juegos de sociedad, de los tratados científicos,

de los métodos pedagógicos y de los discursos políticos. La preocupación del rol de los sexos parece crecer con el PNB. En los países ricos, la elección, adopción y transmisión del propio rol causan gran inquietud. Ahora bien, todavía más que las novedosas ideas de la sociobiología, la teoría del rol sociológico obstaculiza el análisis del género. Efectivamente, los conceptos 201

respecto al rol impiden percibir lo que recubre el género, tanto en la expresión como en la acción.

La distinción entre el género vernáculo y el rol de los sexos es comparable a la distinción entre el habla vernácula y la lengua materna inculcada, entre la subsistencia y la existencia económica o monetaria. Si contrapongo estos términos es porque parten de presupuestos distintos. El habla vernácula, el género y la subsistencia son característicos de una finitud morfológica de la vida comunitaria que está basada en el postulado implícito —el cual con frecuencia se expresa ritualmente y se representa mitológicamente

— de que la comunidad, al igual que el cuerpo, no puede rebasar su talla. La lengua materna inculcada, el sexo y la sujeción a los bienes de consumo proceden del postulado de un universo abierto donde toda correlación de las necesidades y de los medios supone la escasez. El género implica una complementariedad fundamental en el mundo que

“nos” encierra en éste, aunque esta clausura sea ambigua y frágil. Al contrario, el sexo implica una apertura ilimitada, un universo donde siempre hay algo más.

De hecho, el discurso sobre el género tiene que recurrir al lenguaje metafórico; el género no puede significar inequívocamente lo mismo en distintos ámbitos. Y esa totalidad dual y específica que la complementariedad de los géneros engendra —un

“mundo”, una “sociedad”, una “comunidad”— es a la vez modelada y limitada, asimétricamente, por sus componentes. Sólo la morfología permite percibir el género: su existencia depende de la dimensión y de la forma del mundo dual que estructura. 62 Para construir la delicada arquitectura de su concha, el caracol añade una tras otra las espirales crecientes, y luego cesa

de hacerlo bruscamente y comienza enroscamientos decrecientes. Sucede que una sola espiral más larga le daría a la concha una dimensión 16 veces mayor. En vez de contribuir al bienestar de la criatura, la sobrecargaría. A partir de entonces, cualquier aumento de su productividad tan sólo serviría para paliar las dificultades creadas por el agrandamiento de la concha más allá de los límites de su finalidad. Una vez que el límite del crecimiento de las espirales se rebasa, los problemas por el sobrecrecimiento se multiplican geométricamente, mientras que la capacidad biológica del caracol en el mejor de los casos sólo puede crecer de forma aritmética. Así, el género fija límites a la forma social que estructura, una forma que se expresa en todos los aspectos de la existencia, pero antes que todo en el parentesco.

Ahora bien, el término "rol sexual" en su acepción usual implica precisamente lo contrario, la noción tácita de un individuo de plástico, cuya existencia sin género es más o menos modelada por el "sexo". Desde hace un siglo, el estudio de lo que distingue las actividades de los hombres de las actividades de las mujeres proviene de las observaciones en torno al rol de los sexos —incluso en la época en que el término mismo todavía no se conocía—. 63

Melville J. Herskovits ilustró bien esta confusión cuando en 1947 afirmó: "No hay fase alguna de la vida de los pueblos iletrados que haya atraído más la atención que la división sexual del trabajo, y ha habido muchos intentos de explicarla". 64 He aquí una frase repleta de afirmaciones sin fundamento: la frontera que los separa de nosotros es *nuestra* alfabetización; todos los pueblos tienen una existencia *económica*—el *homo*

sapiens es siempre el *homo œconomicus*— y por lo tanto todos actúan a partir del postulado de la escasez; el autor sabe lo que el "trabajo" es; en última instancia, la división sexual que prepara para el trabajo es el gran misterio que la antropología moderna debe intentar explicar. La larga lista de obras que Herskovits evoca ha crecido considerablemente desde entonces, pero son apenas unas cuantas las que aclaran la distinción entre sexo y género.

El estudio de los roles de los sexos ha creado confusión. Resulta evidente al examinar las obras de tres periodos en los que el "trabajo de las mujeres"

estaba de moda: la etnografía victoriana, la antropología cultural del *New Deal* y los estudios feministas recientes. Los victorianos creían en la evolución social y buscaban su confirmación en los escritos de los viajeros y misioneros. Las conductas extrañas, inesperadas, los fascinaban tanto como las extraordinarias especies que Darwin había descubierto en las islas Galápagos. Pero a diferencia de sus predecesores, los victorianos sentían la necesidad de clasificar lo que encontraban. Los comportamientos, al igual que los fósiles, debían ser colocados en categorías que se pudieran ordenar de acuerdo con las etapas evolucionistas, cuya culminación era la burguesía inglesa victoriana, compuesta por los más civilizados, los más aptos para sobrevivir. En los Estados Unidos, las mujeres y los eclesiásticos conjuntamente sacaron de estos relatos la prueba del rol eterno de la mujer como guardiana del hogar, rol eterno de su *naturaleza* —don que se entrega a los hombres— quienes deben emprender la ardua conquista de la *Naturaleza* en aras de las mujeres. La antropología del rol de los sexos hizo su aparición en calidad de prueba científica de aquello que Ann Douglas ha llamado la mentira sentimental. En este contexto, el trabajo de las mujeres era la huella del maltrato que el sexo débil había sufrido en las sociedades primitivas. Por lo tanto el progreso significaba el encierro de la mujer dentro de una decorosa domesticidad, acompañado de la especialización gradual de la posición y vocación de ambos: el varón mantendría el hogar mediante su dura labor; su esposa estaría libre de la carga de la producción. 65

Durante las dos generaciones siguientes, el interés por el trabajo femenino fue muy tibio, pero entre 1935 y 1937 volvió a resurgir con vigor. En menos de dos años se publicaron tres estudios que habrían de convertirse en clásicos. Margaret Mead destacaría el hecho de que el sexo biológico por sí mismo no podía ser el origen de las diferencias socioculturales que se ven por doquier en la estructura de la personalidad de los hombres y las mujeres. 66 Buscó elucidar estas diferencias recurriendo a los conceptos psicológicos de su época, los cuales en fin de cuentas estaban fundados en la familia norteamericana. Ese mismo año, Ralph Linton centraría su investigación en el contraste entre los comportamientos femenino y masculino. Describió la plasticidad casi ilimitada de los roles sexuales que una cultura puede otorgar a sus miembros. Le interesaba más el comportamiento que la personalidad. Finalmente, George Murdock67

emprendería la edición de su *Atlas etnográfico*. Ante todo le interesaba el "trabajo" y cómo se distribuye entre los hombres y las mujeres. Gracias a sus tablas y cuadros, es posible ver de inmediato que en Okinawa ambos sexos participaban en la manufactura de la cerámica, pero los hombres en una proporción mucho mayor que las mujeres; entre los drusos, 203

sólo las mujeres hacen cerámica, y entre los coreanos, los hombres. Se muestra la participación hombres/mujeres en 11 tipos de actividad y nueve niveles diferentes, en cientos de culturas diferentes. Pero el acento que Mead pone en la personalidad, Linton en la conducta y Murdock en el trabajo, en vez de clarificar la distinción entre el género y el rol sexual, sólo la oscurece.

Hacia mediados de siglo, el interés por las actividades distintivas de las mujeres nuevamente decrece. La modernización está a la orden del día. Por primera vez, los responsables políticos acuden a los antropólogos, solicitándoles que identifiquen los obstáculos para el progreso. Y precisamente durante estos decenios —cuando la participación en la vida del grupo investigado se perfeccionó como método para informar con detalle y delicadeza sobre quién hace qué en una aldea o una choza— el comportamiento vinculado con el género se consideró sobre todo como un obstáculo para el desarrollo, un estereotipo del rol sexual, una causa de la baja productividad y un ingrediente esencial de la pobreza. Las investigaciones anglonorteamericanas realizadas por mujeres en torno a la situación de las mujeres cambiaron totalmente la situación: representaron una tercera ola de interés en la materia, esta vez con la perspectiva feminista. De hecho, la perspectiva masculina que coloreaban las investigaciones de las dos grandes etapas anteriores se convirtió en objeto de estudio para aquellas investigaciones. Pronto los trabajos de varias generaciones de antropólogos dieron clara prueba de su incapacidad casi grotesca para siquiera sospechar lo que las mujeres hacen.

Sin embargo, es evidente que estos nuevos estudios en su conjunto solamente han reforzado, aunque con la perspectiva femenina, los mismos postulados fundamentales sobre el género como forma primitiva de rol sexual, postulados que, primero de manera implícita y luego explícitamente, habían guiado a los antropólogos anteriores. 68 En su conjunto estos

estudios también camuflan el género; pretenden ser auténticamente modernos —es decir, paradójicamente contraproductivos.

204

205

50 *Desamparo de los solteros*. Véase Micheline Baulant, “La Famille en miettes: sur un aspect de la démographie du

e

XVII siècle”, *Annales ESC*, 27, núms. 4-5, julio-octubre, 1972, pp. 959-968.

* En español en el original. [T.]

51 *Vernáculo*. Éste es un término técnico que ha sido tomado del derecho romano, donde se encuentra desde las primeras estipulaciones hasta su codificación por Teodosio (el Código Teodosiano.) Designa lo contrario de una mercancía: “*Vernaculum, quidquid domi nascitur, domestici fructus; res quae alicui nota est et quam non emit*” (Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*, volumen VIII, p. 283). Era vernáculo todo lo que se confeccionaba, tejía y criaba en casa, no destinado a la venta sino al uso doméstico. Tanto en inglés como en francés se emplea principalmente para designar la lengua “natal”. Pretendo reanimar este término porque no conozco uno mejor. Hablaré de su historia en la obra que estoy preparando sobre los *Valores vernáculos*. Califico de “vernáculo” todo conjunto constituido por dos subconjuntos genéricos. Hablo del *lenguaje vernáculo,* en el que existe una complementariedad entre el modo de hablar de las mujeres y el de los hombres (nota 101); de un *universo vernáculo* (nota 89), donde los hombres y las mujeres aprehenden complementariamente la realidad social; o de *herramientas vernáculas*, cuando quiero designar el herramental de un grupo que está más o menos nítidamene dividido por el género (nota 70).

52 *Complementariedad y ciencias sociales*. En la física moderna, se ha aprendido a considerar la complementariedad de dos perspectivas. No se

puede explicar el fenómeno de la luz únicamente como un fenómeno ondulatorio ni tampoco como un fenómeno corpuscular. En un caso como en el otro, eso significaría excluir un aspecto demasiado importante. Decir que consiste en ambos parece una paradoja. La complementariedad sólo es significativa en virtud de la forma matemática de la teoría en la que aparece. La idea subyacente de complementariedad epistemológica no es nueva. A partir de Euclides, para quien el ojo emitía rayos cuyas extremidades sondeaban el objeto, Tolomeo y luego los grandes escolásticos distinguían *lumen* de *lux*. *Lux* es la luz que se percibe subjetivamente; *lumen* es una corriente que emana del ojo y que ilumina el objeto. Es posible imaginar la realidad vernácula como un inmenso mosaico cuyas piezas poseen cada una su propio color iridiscente, su *lux*. En la *lumen* del análisis del género, cada "cultura" aparece como una metáfora, una complementariedad metafórica (notas 55 a 57) que vincula dos conjuntos de herramientas distintos (nota 70), dos tipos de espacio-tiempo (notas 78 y 79), dos dominios (notas 85 y 86). Éstos encuentran su expresión en las maneras, distintas pero afines, de ver y comprender el mundo (nota 89) y del que hablan (notas 94 a 101).

La ciencia, tanto mono como estereoscópica (nota 46) es un filtro, una pantalla entre la ambigüedad de la luz generada y el ojo del observador. Pero tal filtro es permeable en ambos sentidos a la *lumen* agenérica que el observador proyecta sobre el objeto, y en el que él (o ella) lo observa. La perspectiva central de la antropología cultural borra la asimetría simbólica que constituye la realidad social de toda realidad vernácula. La *lumen* monocromática, neutra, de conceptos tales como el *rol* (notas 63 y 64), el *intercambio* (nota 33), la *estructura* (notas 76 y 77), apaga el *Eigenvalue* de toda realidad vernácula. Lo que el observador científico no capta a través de sus anteojos de diagnosticador no son hombres y mujeres que actúan realmente en una sociedad de subsistencia intragenérica, sino a seres sexuados que una norma cultural abstracta y agenérica desvía y a quienes hay que poner en funcionamiento, evaluar, clasificar y estructurar mediante jerarquías. Puesto que opera partiendo de conceptos que desconocen el género, la antropología cultural es inevitablemente sexista (véase mi comentario sobre Rubin en la nota 7). Y este sexismo es bastante más ofuscador que la antigua arrogancia etnocéntrica.

53 *Derecha e izquierda*. Desde hace algún tiempo, *derecha* e *izquierda* son términos que se han vuelto etiquetas en la investigación biológica y neurológica, así como en la mitología popular. (Respecto a la bibliografía de este tema, véase Hubbard y Friend, en la nota 58.) Los textos que citaré hablan del empleo de "derecha" e "izquierda"

como términos taquigráficos que designan un dualismo que no es biológico sino *simbólico*. Para una historia y una apreciación del material etnográfico sobre el dualismo simbólico, véase Rodney Needham, ed., *Right and Left: Essays on Symbolic Classification*, University of Chicago Press, Chicago, 1973, que reúne 17 artículos escritos por 17 autores entre 1909 y 1971, precedidos por una importante introducción de Needham. Entre las muchas interpretaciones posibles del simbolismo derecha/izquierda, en la tradición intelectual occidental se ha introducido una visión singular de esta complementariedad. Al respecto véase Otto Nussbaum, "Die Bewertung von Rechts und Links in der Römischen Liturgi", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 5, 1962, pp. 158-171, y Ursula Deitmaringen, "Die Bedeutung von Rechts und Links in theologischen und literarischen Texten bis um 1200", *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 98, núm. 4, noviembre, 1969, pp. 265-292.

54 *Sexismo moral/sexismo epistemológico*. La ciencia es sexista en dos sentidos: está dominada por los hombres y se basa en categorías y procedimientos agenéricos —objetivos— (véase la nota 52). Cuando el género surge entre los temas académicos, suele ser en las humanidades, por ejemplo, los estudios sobre las religiones como los de Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, 1965, *La nostalgie des origines*, 1971 (ambas obras: Gallimard, París), y en la crítica literaria: Carolyn G. Heilbrun, *Toward a Recognition of Androgyny*, Knopf, Nueva York, 1973. Califico de "moral" a la primera forma de sexismo, la cual resulta de la personalidad de los académicos, individual o colectivamente. Las feministas estigmatizan el *sexismo moral*, en virtud de lo que hace y también de lo que desprecia: los hombres predominan en el campo científico, los hombres deciden lo que debe considerarse como ciencia, la mayoría de las mujeres científicas son discípulas de estos hombres, y las categorías científicas están totalmente

impregnadas de prejuicios masculinos. De tales críticas resulta un feminosexismo a la moda, al que cada vez más también se afilian hombres. La segunda forma de sexismo es más fundamental. Lo llamo *sexismo epistemológico*. Éste expurga del género (femenino y masculino) los conceptos y los métodos de las ciencias (véanse las notas 46 y 52). Se halla implícito en todo discurso científico que confunde género y sexo, y también en el lenguaje corriente, cuando la trama de la conversación está configurada por palabras clave (nota 2). El sexismo moral ha sido seriamente impugnado durante los años setenta. Pero los que lo denunciaron en las ciencias, luego con demasiada frecuencia convinieron más firmemente con el sexismo epistemológico. Un ejemplo flagrante de sexismo moral es el interpretar como algo innato toda diferencia entre los sexos (la derecha/la izquierda, por ejemplo) que puede tener una correlación en biología. En este sentido existe una tendencia tan extendida que ya se había vuelto trivial a finales de los años setenta, cuando el vocabulario científico expresaba el cumplimiento de las expectativas de los hombres de ciencia: derecha =

dominación masculina; izquierda = adaptación femenina. Las dos formas de respuesta a esta interpretación (véase bibliografía en la nota 58) eran ambas sexistas epistemológicamente: *1)* una crítica en el plano moral, abiertamente feminosexista, según la cual, por ejemplo, el título de la nota 53 tendría que ser “Izquierda y derecha”; *2)* una crítica más sólida, que hacía notar que derecha/izquierda efectivamente indica una dualidad, pero en forma abstracta, haciendo así de la dualidad masculino/femenino una dualidad entre otras y confirmando, por vía del estructuralismo, la inexistencia del género como dualidad *sui generis* (sobre el estructuralismo, véase la nota 76). Respecto a las tendencias muy recientes en los estudios feministas que auguran el reconocimiento del sexismo epistemológico en la ciencia, véase Lynda Glennon, *op. cit*. en la nota 12. Ella distingue cuatro tipos (parcialmente traslapados) de intentos feministas de lidiar con el sexismo implícito en las dualidades que comúnmente se utilizan como conceptos analíticos en las ciencias sociales.

55 *Yin y yang*. El sinólogo Marcel Granet, de quien Rodney Needham reproduce un ensayo en *Right and Left*, *op. cit*. en la nota 53, pp. 43-58, hacía notar que en China jamás se encuentran al respecto oposiciones

absolutas: el zurdo no es más “siniestro” que el diestro. Innumerables reglas atestiguan el predominio alternado de la derecha y de la izquierda. La diversidad de las épocas y los lugares impone en cada ocasión una elección delicada entre la izquierda y la derecha, pero ésta elección se basa en un sistema muy coherente de representaciones.

Ciertamente, es la mano derecha la que se usa más frecuentemente, pero es sin duda por esto que la mano izquierda es preponderante, hecho que atestiguan muchas reglas importantes de la etiqueta. En relación con África, Marcel Griaule ha dado de esta ambigüedad una clásica y sutil descripción en *Dieu d’eau. Entretiens avec 0gotemmêli*, Éditions du Chêne, París, 1948, y posteriormente Fayard, 1966. En la India, R. Panikkar ha dedicado varios textos a esta cuestión. Interpreta la “búsqueda de Cristo” occidental como un *equivalente homomórfico* (un término no idéntico que realiza una función similar) de la búsqueda brahmánica de los polos que se funden sin mezclarse; véase R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, Orbis, Nueva York, 1981. En la crítica literaria reciente, la palabra clave con la que se aborda esta cuestión es “androginia”; véase N. T. Bazin,

“The Concept of Androgyny: A Working Bibliography”, *Women’s Studies*, 2, 1974, pp. 217-235.

56 *Metáforas mutuas*. Cuando hablo metafóricamente, cuando me desvío del discurso directo para emplear mis propias combinaciones bizarras y sorprendentes de palabras, bien sé que mi interlocutor no me entenderá a menos que perciba claramente el empleo intencional de un término portador de un sentido distinto del literal. Todo lenguaje vernáculo es el resultado de dos formas de hablar diferentes, que corresponden a dos dominios del género, dentro de los cuales el mundo se percibe de manera propia al género en cuestión (véae la nota 101).

Aquel (o aquella) que emplea palabras vernáculas corrientes para hablar del ámbito opuesto recurre instintivamente a la metáfora. Sobre la metáfora, véase Warren A. Shibles, *Metaphor: An Annotated Bibliography and History*, Whitewater, Wisconsin, 1971, pp.10-17. El texto que para mí expone la casi 207

imposibilidad de emplear la lengua del siglo XX para hablar del género (o de lo que de éste sobrevive) es de Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Éditions de Minuit, París, 1974, principalmente las pp. 9-161: "La tache aveugle d'un vieux rêve de symétrie". Para una magistral introducción al tema, véase William Empson, *Seven Types of Ambiguity*, New Directions, Nueva York, 1947. La relación metafórica misma se puede expresar mediante la metáfora: esto pasa frecuentemente con los símbolos religiosos. Ludwig Wittgenstein, "Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough*", *Synthese*, 17, 1967, pp. 233-253, decía lo siguiente: "[…] en la especie poner la magia entre paréntesis es magia", y "la metafísica se convierte en una suerte de magia". La *gorgona* es una metáfora de esta especie. Como dice Jean-Pierre Vernant, "L'autre de l'homme: la face de *gorgô*", en Maurice Olender, ed., *Le Racisme. pour Léon Poliakov*, Éditions Complexe, París / Bruselas, 1981, pp. 141-154. "O, para expresar en otros términos esta reciprocidad, esta simetría tan extrañamente desigual del hombre y del dios, lo que revela la máscara de *gorgo*, cuando te fascina, eres tú mismo, tú mismo en el más allá, cabeza vestida de noche, rostro con la máscara de la invisibilidad que, en la mirada de *gorgo*, se revela como la verdad de tu propia figura", pp. 153-154. Para el mismo autor, "Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le Colossos", *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Maspero, Petite Collection, 2 vols., París, 1971-1974, pp. 251-264, los gemelos son igualmente aterradores, véase por ejemplo Aidan Southall, "Twinship and Symbolic Structure", en J. S. La Fontaine, ed., *The Interpretation of Ritual*, Tavistock, Londres, 1972, pp. 73-114. En la presente obra, cuando empleo el término "género", le confiero sentido en tres niveles diferentes: *1)* en el sentido descriptivo, designo así uno de los dos sólidos subconjuntos de toda realidad vernácula ("maneras de hablar", tareas, espacios, símbolos) que están más o menos vinculados con las características genitales masculinas o femeninas; *2)* hablo de un "todo" vernáculo, en la medida en que está constituido por la complementariedad de estos dos subconjuntos; *3)* epistemológicamente sé que el "género" en este segundo sentido es una metáfora relacionada con la complementariedad simbólica ambigua que constituye a cada uno de los dos "géneros" (en el primero de los sentidos) como metáforas mutuas. En este punto, mi pensamiento procede del concepto escolástico de *relatio subsistens*.

57 *Complementariedad ambigua*. La complementariedad de los géneros es a la vez asimétrica y ambigua. La asimetría implica una desproporción de magnitud, de valor, de poder o de peso —lo cual no crea ambigüedad—.

La asimetría indica una posición relativa; la ambigüedad indica el hecho de que los dos géneros no se corresponden exactamente. Respecto a la asimetría de los géneros, véanse las notas 21 y 83. Aquí me refiero a la ambigüedad. La ambigüedad que caracteriza a los géneros es única. Tiene dos caras: los hombres no simbolizan la relación mutua de la misma manera que las mujeres (véase la nota 56). Robert Hertz, autor del primer ensayo de la compilación realizada por Rodney Needham, *op. cit* en la nota 53, "The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religions Polarity", pp. 3-31, intentó incorporar en las ciencias sociales esta noción de complementariedad, en una época en que el concepto comenzaba a dar frutos en las ciencias físicas. Este investigador genial se había dado cuenta de que en las ciencias sociales la polaridad fundamental implicaba a la vez asimetría y ambigüedad. Murió en el frente durante la primera Guerra Mundial y desde entonces su pensamiento ha sido tergiversado. Primero, su "editor", Marcel Mauss, domesticó las desconcertantes nociones de asimetría y de ambigüedad contenidas en la idea de la complementariedad que Hertz había propuesto, haciendo de esta dualidad nueva, anómala, el fundamento de todo "intercambio"; véase Marcel Mauss, *Essai sur le don.*

Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, París, 1925, reeditado en la segunda antología de sus artículos: *Sociologie et anthropologie*, PUF, París, 1950. Luego, Lévi-Strauss vino a decir que Mauss había sido el primero en haber tratado la totalidad del hecho social como un sistema simbólico de intercambios entre individuos y entre grupos, convirtiendo así a Hertz en el maestro de Mauss. La complementariedad *nebulosa*, *parcialmente incongruente*, que únicamente era posible captar mediante la metáfora y que Hertz sospechaba era el sustrato de la cultura, fue desterrada de las ciencias sociales por conceptos operativos como el rol, la clase, el intercambio y, finalmente, el "sistema" (véase la nota 76). Aquí quiero oponer la complementariedad que constituye la relación entre los géneros a los procesos de intercambio entre parejas formales. La primera tiende idealmente hacia la *relatio subsistens*: significaciones vinculadas metafóricamente y no antitéticamente.

Inversamente, el intercambio implica tanto el entendimiento entre actores sociales, como una obligación común que es independiente del objeto mismo del intercambio. El intercambio conduce a las parejas a *ubicarse claramente* unos respecto a otros, por lo tanto a tender hacia la *jerarquía* y la *dependencia*. Allí donde el intercambio estructura las relaciones, un denominador común define las posiciones respectivas. Allí donde la ambigüedad constituye dos entidades y al mismo tiempo las relaciona, constantemente engendra nuevas 208

discordancias parciales entre hombres y mujeres, al mismo tiempo que pone en entredicho toda tendencia a la jerarquía y la dependencia.

58 *Mitología sociobiológica*. Al menos parcialmente, la ciencia es una empresa intelectual apegada a sus épocas, a las ideas en boga, y los hombres de ciencia centran sus investigaciones en las cuestiones que les preocupan emocional o políticamente. Esto aparece muy claro en los intentos científicos de establecer un vínculo entre las diferencias humanas, intraespecíficas y orgánicas, y los comportamientos. Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man*, Norton, Nueva York, 1981, hace la reseña histórica de estos intentos de abstraer la inteligencia, convirtiéndola en una entidad cuantificable que está ubicada en el cerebro y que permite clasificar a los seres. Pero la obra también es una buena introducción a las peripecias de la ideología del determinismo biológico, desde la craneoscopía hasta Peter J. Wilson. Ya en 1944, Gunnar Myrdal hablaba de “la tendencia a admitir sin discusión la causalidad biológica, y a no considerar una explicación social más que a la fuerza”, como de una ideología que se permitía considerar la situación vigente de un grupo como medida del estado que sus miembros *deberían tener* normalmente. Gould centra su estudio en tal biodeterminismo, cuya popularidad actualmente resurge, como suele suceder en los periodos de retroceso político. Desde mediados de los setenta, millones de personas han aprendido a aceptar la idea de que su intolerancia o su inferioridad social son, al fin y al cabo, hechos científicos; que están insertadas políticamente en los lugares y categorías donde han sido colocadas por la especialización intraespecífica. Respecto a las críticas de estos intentos de volver a elevar las ciencias humanas y sociales a subdisciplinas de la sociobiología, mediante la exageración de los efectos de la herencia en el comportamiento humano, véase William M.

Dugger, “Sociobiology for Social Scientists: A Critical Introduction to E. O. Wilson’s Evolutionary Paradigm”, *Social Science Quarterly*, 62, núm. 2, junio, 1981, pp. 221-246, así como la crítica de D. Symons, *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford University Press, Nueva York, 1980, que Clifford Geertz publicó en *The New York Review of Books* del 24 de enero de 1980, pp. 3-4. Sobre el tema de esta nota, véase Helen H. Lambert, “Biology and Equality: A Perspective on Sex Differences”, *Signs*, 4, núm.

1, otoño, 1978, pp. 97-117, y sobre todo el análisis exhaustivo y múltiple de la perspectiva sexista en los estudios de biología humana que se encuentran en la importante antología de M. S. H. Hubbard y Barbara Friend, eds., *Women Look at Biology Looking at Women*, Schenkman, Cambridge, Mass., 1979. Sin embargo, hay que señalar que actualmente hay feministas que piensan que los hombres y las mujeres son subespecies separadas de la especie humana y se comportan de manera intrínsecamente diferente, sin importar la cultura a la que pertenezcan; véase Alice Rossi, “A Biosocial Perspective on Parenting”, *Dedalus*,106, núm. 2, primavera, 1977, pp. 1-31. La exigencia igualitaria del feminismo es capaz de camuflar el matiz racista implícito en el determinismo biosocial —a pesar de que pretenda poseer las mejores intenciones—.

59 *Sociología animal*. La sociología animal es una especie de ciencia ficción a la inversa. Mientras que ésta atribuye un comportamiento reflexivo y significativo a seres que son invenciones de la imaginación, la sociobiología animal atribuye la construcción social a seres subhumanos. Lo que ambas tienen en común con las ciencias sociales es que operan en términos que ignoran el género. El valor ocasionalmente profético de la ciencia ficción, o la confirmación de ciertas teorías del comportamiento mediante la experimentación con animales, simplemente demuestran que las categorías de las ciencias sociales ignoran lo que es característico y exclusivamente humano: la cultura genérica. Al respecto véase Donna Haraway, “Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic”, *Signs*, 4, núm. 1, 1978, pp. 21-60, así como los otros artículos en el mismo número.

60 *El racista y el profesional*. Es deliberada mi comparación entre el racista y el profesional de los servicios, aunque bien sé que muchos de mis lectores

se consideran profesionales, y pocos se sienten racistas. Pero es una comparación que me siento obligado a hacer. Recomiendo a los que se interesan en estas ideas mi *Desempleo creador*, véase *Obras reunidas*, vol. I, en especial la segunda mitad de la obra. Más y más estudios sobre el siglo XIX muestran que los profesionales de los servicios inventaron su diagnóstico de las "necesidades" a fin de crear la demanda de las terapias que monopolizaban. Véase al respecto Burton S. Bledstein, *The Culture of Professionalism*, Norton, Nueva York, 1976. En el marco del Estado-nación, que tendía a monopolizar la producción de servicios, incluso antes de que la producción y comercialización de las mercancías se ubicaran en el sector privado, los profesionales "jugaban con los temores del público relacionados con el desorden y la enfermedad, adoptaban con deliberación una oscura jerga, ridiculizaban las tradiciones populares del *self-help* calificándolas de retrasadas y no científicas, y de tal forma creaban […] o intensificaban la demanda de sus servicios" (Christopher Lasch, *The New York Review of Books*, noviembre 24, 1977, pp. 15-18). En este 209

contexto, los profesionales se arrogan el mandato de definir "científicamente" las "deficiencias"; de conducir las investigaciones de acuerdo con esta "misión"; de imputar concretamente estas deficiencias a ciertos individuos con base en un "diagnóstico"; de someter a grupos enteros de la población a pruebas obligatorias; de imponer terapias a aquellos que según ellos requerían ser sanados, corregidos, reciclados. La lógica de este proceso ha sido desmontada con inimitable penetración por John L. McKnight, *The Mask of Love: Professional Care in the Service Economy*, Londres y Boston, Marion Boyars, 1982. El *ethos* profesional y el *ethos* racista convergen.

Ambos se basan, aunque de forma sutilmente distinta, en el mismo postulado: el diagnóstico biológico permite a la biocracia clasificar socialmente a los seres. Esta convergencia del *ethos* profesional y de la discriminación biológica, en ninguna parte aparece con tanta claridad como en la historia de la ginecología (véanse las notas 86 y 87). Diversos textos de la antología de Maurice Olender, ed., *Pour Léon Poiakov, op. cit*. en la nota 56, señalan un vínculo entre los prejuicios relacionados con las mujeres y los relacionados con los judíos en la tradición de la Ilustración.

61 *Rol*. El “rol” es un concepto mediante el cual, desde Ralph Linton, *The Study of Man: An Introduction*, Appleton-Century Crofts, Nueva York, 1936, la sociología vincula el orden de una sociedad con el comportamiento característico de los individuos que la integran. Gracias al “rol”, la gente forma parte de una pluralidad que luego es posible analizar mediante conceptos que ignoran el género. Por añadidura, el empleo del

“rol” en calidad de categoría de las ciencias sociales excluye la posibilidad de introducir el género en la discusión.

El género establece la relación mutua entre dos términos que poseen más *otredad* que la que jamás podrían tener los simples individuos. La sociología tomó prestado del teatro el concepto de rol. Allí, el rol aparecía como concepto y término técnico desde el momento en que los actores europeos comenzaron a desplazarse en un entarimado, donde las escenas seguían una secuencia de “entrada”, “actuación” y “salida”. El concepto de rol fue tan novedoso para el teatro del siglo XVI como lo ha sido para la sociología del siglo XX. Al respecto, véase Richard Southern, “Fourth Phase: The Organized Stage”, *The Seven Ages of the Theatre*, Hill and Wang, Nueva York, 1963, pp. 155-215. En torno a la influencia que ha tenido en la metodología el concepto de rol, véase W. H.

Dray, “Holism and Individualism in History and Social Science”, *Encyclopedia of Philosophy*, bajo la dirección de Paul Edwards, Macmillan, Nueva York, 1967, tomo 4, pp. 53-58.

62 *Morfología social*. En cualquier medio vernáculo, el género es la fuente de una forma social que no puede existir más que dentro de parámetros limitados. En este sentido, el género es la fuente de la autolimitación de las formas sociales. Esta tesis jamás se ha propuesto, y aquí sólo la menciono. En biología, una forma no puede existir más que en el seno de una gama restricta de tamaños. La forma de los congéneres del ratón abarca desde los 25 milímetros hasta el tamaño de una rata; no puede existir un elefante con patas tan pequeñas como las de un ratón. Sobre este tema existe un texto admirable de J. B. S. Haldane, “On Being the Right Size”, en James R.

Newman, ed., *The World of Mathematics. A Small Library of the Literature of Mathematics from A’h-mose the Scribe to Albert Einstein*, Simon and

Schuster, Nueva York, 1956, volumen 2, pp. 952-957. D'Arcy Wentworth Thompson, en *Growth and Form*, Cambridge University Press, Cambridge, edición abreviada de J. T. Bonner, 1971, centra su investigación en las relaciones morfológicas de la forma y el tamaño. Leopold Kohr, *The Breakdown of Nations*, Londres, 1941, inauguró la morfología social buscando las relaciones entre la forma y el tamaño de una sociedad. Discípulo de Kohr, E. F. Schumacher retomó el axioma de su mentor en *Small Is Beautiful*, 1973; traducción francesa con el mismo título, Seuil, París, 1978, con el subtítulo "Una sociedad a la medida del hombre". Para mí, la *belleza social* existe allí donde los elementos materiales de una cultura son de un tamaño adecuado para la complementariedad concreta basada en el género. El medio debe permanecer dentro de los parámetros de tamaño que corresponden a su forma (en griego, *morphè*) —condición necesaria para que exista y se mantenga una relación intragenérica entre el dominio de las mujeres y el de los hombres en un medio vernáculo—. Si el medio se deforma más allá de un umbral crítico, la complementariedad genérica se disuelve: entran en escena individuos que desempeñan un rol sexuado en un escenario que ya no está hecho a su medida.

63 *Rol de los sexos*. Respecto al término "sexo", véase la nota 7; respecto al "rol", la nota 61. La expresión "rol de los sexos" no entró en el lenguaje corriente sino después de la segunda Guerra Mundial. A los victorianos les fascinaban las *diferencias entre los sexos* (véase la nota 65). Durante los primeros años del siglo XX, los hombres de ciencia se interesaron particularmente en la diferencia entre hombres y mujeres en términos de inteligencia mensurable (véase Gould, nota 58). Al final de los años veinte, la creación de escalas que permitían medir el cociente de feminidad o de masculinidad que se manifestaba en los rasgos característicos no intelectuales se convirtió en un buen negocio. Para una orientación de lecturas, véase Julia Ann Sherman, *On the Psychology of* 210

Women: A Survey of Empirical Studies, C. Thomas, Springfield, Mass., 1971, y como complemento crítico de esta obra, Joyce J. Walstedt, *The Psychology of Women: A Partially Annotated Bibliography*, KNOW, Pittsburgh, 1972, que también incluye estudios que no son de especialistas. Durante los años treinta, bajo la influencia del psicoanálisis, fueron las diferencias entre las necesidades emocionales las que se identificaron

científicamente y se pusieron en operación a fin de que les pudieran servir a los terapeutas, a los trabajadores sociales y a los educadores. Durante los años cincuenta, los investigadores se interesaron más en las diferencias entre las tendencias a la homosexualidad. Para la historiografía de las diferencias entre los sexos, véase Eleanor E. Maccoby y Carol N. Jacklin, *The Psychology of Sex Différences*, Stanford University Press, Palo Alto, California, 1974. Sobre la importancia que ha adquirido en las ciencias sociales el rol de los sexos, véase H. A. D.

Astin, *Sex Roles: A Research Bibliography*, National Institute of Mental Health, Rockville, Maryland, 1975.

64 *Rol de los sexos*. Melville J. Herskovits, *Economic Anthropology*, Norton, Nueva York, 1965; 1a edición, 1935, con el título *Economic Life of Primitive Peoples*. Durante 30 años, la mayoría de las citas sobre la repartición sexual del trabajo que se encontraban en los manuales de sociología, tanto en inglés como en otras lenguas, consistían en pasajes enteros del séptimo capítulo de esta obra.

65 *Feminismo victoriano*. El feminismo victoriano logró hacer de las relaciones entre los hombres y las mujeres en las sociedades primitivas un tema fascinante en las conversaciones. Pero la evidencia de esa gran variedad de comportamientos entre los "salvajes" fue interpretada por los antropólogos victorianos como la prueba de un esquema evolucionista que conducía finalmente a la norma universal de la familia burguesa; véase Elizabeth Fee,

"The Sexual Politics of Victorian Sexual Anthropology", *Feminist Studies*, 1, 1973, p. 23 ss. Véanse otros estudios recientes sobre el sexismo victoriano en Jill Roe, "Modernization and Sexism: Recent Writings on Victorian Women", *Victorian Studies*, 20, invierno, 1977, pp. 179-192; Marlene LeGates, "The Cult of Womanhood in Eighteenth-Century Thought", *Eighteenth-Century Studies*, 10, núm. 1, 1976, pp. 21-39; B.

Didier, "L'exotisme et la mise en question du système familial et moral dans le roman, à la fin du e

XVIII siècle:

Beckford, Sade, Potocki", *Studies on Voltaire*, 152, 1976, pp. 571-586. La polarización sexual representa un nuevo tipo de clasificación social que no emplea como principal parámetro el estatus, sino la personalidad (clasificación que habría sido impensable antes de la Ilustración). Es esto lo que me permitió comprender a Karin Hausen, "Family and Role Division. The Polarisation of Sexual Stereotypes in the Nineteenth Century. An Aspect of the Dissociation of Work and Family Life", en Richard J. Evans y W. R. Lee, eds., *The German Family: Essays on the Social History of the Families in Nineteenth-and Twentieth- Century Germany*, Croom Helm, Londres, Totowa, N. J., Barnes and Noble Books, 1981, pp. 51-83, y también Barbara Welter, "The Cult of True Womanhood 1820-1860", *American Quarterly*, 18, 1966, pp. 151-174. La polarización sexual ha conducido tanto a una nueva percepción social del cuerpo femenino (notas 86 y 87) como a una nueva percepción del ámbito de la ciudadana: la esfera doméstica. En torno a las etapas de la propagación en los Estados Unidos del valor ideológico de la vida doméstica, y a la colusión de las mujeres y los sacerdotes al respecto —que en virtud de la Independencia se encontraban "desestablecidas"— y sobre la necesidad absoluta de tener una *vida doméstica redentora* en una sociedad en vías de industrialización, véase la brillante y compleja interpretación de Ann Douglas, *The Feminization of American Culture*, Discus Books/Avon, Nueva York, 1977. Los escritos de las feministas de la época victoriana muestran que éstas no adoptaron las ideas de sus tiempos relacionadas con los logros de las mujeres y con el trabajo femenino; además del ensayo de Jill Roe citado aquí anteriormente, véase Elaine Rose Ognibene, *Women to Women: The Rhetoric of Success for Women, 1860-1920*, Rensselaer Polytechnic Institute Dissertation, Nueva York, 1979.

66 *Sexo y temperamento*. Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, 1935 (publicado en francés con otro ensayo más bajo el título de *Mœurs et Sexualité en Océanie*, Plon, París), 1963, y Erich Fromm y Michael Macoby, *Social Character in a Mexican Village*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1970, marcan respectivamente el principio y probablemente el fin del empleo de las categorías agenéricas del psicoanálisis (Fromm en conjunción con Marx) para explicar cómo el *temperamento o la personalidad social* modelan las relaciones entre hombres y mujeres en condiciones sociales muy diferentes.

67 *Complementariedad de los roles*. Los victorianos centraron su investigación en las esferas opuestas que la naturaleza había destinado para los humanos masculinos y femeninos (nota 65). Durante la Gran Depresión, los norteamericanos se preocuparon particularmente por la división del trabajo productivo entre los sexos. Como era de esperar, miles de rasgos sociales que se recogieron en cientos de sociedades se clasificaron sistemáticamente; 211

se buscaron constantes, se erigieron conjeturas con base en cuantificaciones significativas, todo lo cual condujo a hipótesis no válidas, aun cuando los datos originales pudieron ser significativos estadísticamente; al respecto véase A. D. Coult y R. Haberstein, *Cross-Tabulations on Murdock's Ethnographic Sample*, University of Missouri Press, Columbia, 1965. Para una introducción sencilla a los datos compilados, véase George P. Murdock,

"Comparative Data on the Division of Labor by Sex", *Social Forces*, 15, 1937, pp. 551-553, y para un condensado de esta obra, "Ethnographic Atlas: A Summary", *Ethnology*, 6, núm. 2, 1967, pp. 109-236. Aunque algo árida y fragmentaria, se puede encontrar información que a veces resulta útil en sus epígonos, en Joel Aronoff y William D. Crano, "A Re-examination of the Cross-Cultural Principles of Task Segregation and Sex Role Differentiation in the Family", *American Sociological Review*, 40, febrero, 1975, pp. 12-20; Alain Lomax y Conrad M. Arensberg, "A Worldwide Evolutionary Classification of Cultures by Subsistence Systems", *Current Anthropology*, 18, núm. 4, diciembre, 1977, pp. 659-708; William D. Crano y Joel Aronoff, "A Cross-Cultural Study of Expressive and Instrumental Role Complementarity in the Family", *American Sociological Review*, 43, núm. 4, agosto, 1978, pp. 463-471. Siempre que se ha querido identificar tendencias universales para justificar la asociación de ciertos tipos de tareas con uno u otro sexo, los resultados han sido banales o incluso nulos.

Estadísticamente, las mujeres han sido asociadas con trabajos que según los antropólogos "son repetitivos y pueden ser interrumpidos, no son peligrosos y están basados en técnicas simples"; con tareas "que implican pocos riesgos y se realizan en la proximidad del hogar" y "tienen poco valor social"; tareas "cuyos valores relativos son más resistentes al cambio que las técnicas que se utilizan para realizarlas". Finalmente, este análisis cultural comparativo ha conducido a "descubrir" ciertas excepciones. Si Murdock calculaba una "tasa *mundial* de intercambio de tareas" entre hombres y mujeres de 16%, esta tasa alcanza 81% en dos subgrupos de los bontoc igorot occidentales, indígenas de la isla de Luçon, en las Filipinas: Albert S. Bacdayan, "Mechanistic Cooperation and Sexual Equality among the Western Bontoc", en Alice Schlegel, ed., *Sexual Stratification*, Columbia University Press, Nueva York, 1977, pp. 270-291. Respecto a los mitos que engendran estas hipótesis, la obra crítica más legible y más ágil sigue siendo la de Ann Oakley, *Woman's Work: The Housewife, Past and Present, op. cit.* en la nota 32.

68 *Subordinación femenina*. Muchos de los estudios de la primera mitad de los años setenta relacionados con las diferencias entre hombres y mujeres, interpretan como un signo de la subordinación de las mujeres el hecho de

que fuera de la sociedad industrial no se otorga públicamente el poder y la autoridad a las mujeres. Para los textos sobre este tema, véase Susan Carol Rogers, “Woman’s Place: A Critical Review of Anthropological Theory”, *Comparative Studies in Society and History*, 20, núm. 1, 1978, pp. 123-162, guía muy útil sobre la forma en que la antropología trata las diferencias entre los sexos, así como los estatus relativos de los hombres y las mujeres en los Estados Unidos y Gran Bretaña; véase también Naomi Quinn, “Anthropological Studies on Women’s Status”, *Annual Review of Anthropology*, 6, 1977, pp. 181-225. Evalyn Jacobson Michaelson y Walter Goldschmidt proporcionan en “Female Roles and Male Dominance among Peasants”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 27, 1971, pp. 330-352, un útil índice de 46 monografías, publicadas entre 1940 y 1965, que analizan las sociedades campesinas y también tratan de los roles y los estatus relacionados con los sexos. Ruby Rohrlich-Leavitt, ed., *Women, Cross-Culturally: Chance and Challenge*, Mouton, La Haya, 1975, y un número enteramente dedicado a “Sex Roles in Cross-Cultural Perspective”, *American Ethnologist*, 2, núm. 4, noviembre, 1975, ofrecen una muestra representativa de los enfoques dentro de la investigación cultural comparativa de las mujeres; para una perspectiva feminomarxista, véase *Critique of Anthropology*, 3, núm. 9/10, 1977, número dedicado a las mujeres. Todos estos estudios casi no emplean más que categorías analíticas que rechazan implícitamente la distinción entre género y sexo, patriarcado y sexismo (nota 21), dominación asimétrica, y repartición jerárquica del poder (nota 83). Además, este rechazo los lleva a dar la primacía a la esfera pública, a admitir la definición “masculina” de la importancia cultural, y a no decir nada de la asimetría del poder que caracteriza la existencia en el seno del género. Esto es lo que efectivamente demuestra Louise A. Tilly, “The Social Sciences and the Study of Woman: A Review Article”, *Comparative Studies in Society and History*, 20, núm. 1, 1978, pp. 163-173, quien comenta la obra de Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere, eds., *Women, Culture and Society*, California, Stanford University Press, Palo Alto, 1974. No obstante, y acaso de manera significativa, los dos únicos estudios importantes sobre las mujeres “primitivas” que fueron publicados durante un periodo de menor interés en la investigación sociológica y antropológica sobre las mujeres (aproximadamente entre 1945 y 1970) se ocupan de la asimetría del poder entre los géneros: P. M.

Karberry, *Women of the Grassfields*, HMSO, Londres, 1952; reimpresión: Gregg International, 1970, y Audrey I. Richards, 212

Chisungu, a Girl's Initiation Ceremony Among the Bemba of Northern Rhodesia, Faber & Faber, Londres, 1951.

En el ensayo de Ernestine Friedl, "The Position of Women: Appearance and Reality", *Anthropological Quarterly*, 40, 1967, pp. 97-105, la cuestión de la asimetría del poder se retoma de manera encantadora: dentro de un estilo de vida en que la existencia está centrada en el hogar, el poder que cuenta parece ser el que se ejerce en casa. Mi distinción entre género y sexo, y su dominación relativa en diversas sociedades, podría disipar en gran parte la confusión que hasta ahora ha presidido inevitablemente toda discusión sobre la "subordinación de las mujeres".

Véase particularmente la bibliografía citada en las notas 21 y 83.

213

IV. EL GÉNERO Y LA CULTURA

LAS HERRAMIENTAS son intrínsecas a las relaciones sociales. Cada persona, cuando actúa, se relaciona con su sociedad mediante las herramientas que domina eficazmente. En la medida que las domina, la forma de estas herramientas —las de las mujeres o las de los hombres— determina la imagen que se hace cada quien de sí mismo. En todas las sociedades preindustriales, al conjunto de tareas específicas que son propias de uno de los géneros, corresponde un conjunto de herramientas igualmente específicas. Incluso las herramientas que pertenecen a toda la comunidad no pueden ser utilizadas sino por la mitad de sus miembros. Al tomar una herramienta y al servirse de ella, las personas se relacionan esencialmente con el género que manipula esa herramienta preferentemente.

La relación entre los géneros es por lo tanto y ante todo social. Las distintas herramientas determinan la complementariedad material de la vida.

La separación de las herramientas puede conducir a una división extrema de los dominios. Pierre Clastres, quién vivió con los guayaki, en un capítulo

conmovedor de su libro habla de un mundo así dividido en la selva amazónica. Allí, el dominio de las mujeres se organiza en torno a la canasta que cada una hubo de tejer tras la primera menstruación, y el de los hombres, en torno a su arco. No existe autoridad personal por encima de ambos dominios. 69 La división, constantemente experimentada, engendra la tensión que da cohesión a esta sociedad. Si alguna mujer toca el arco de un cazador éste pierde su virilidad y deviene *pané*. Su arco ya no le servirá, perderá su potencia sexual y será excluido de la caza; o bien habrá de languidecer y morirá, o bien habrá de vivir tras las chozas de las mujeres, recolectando su comida en una canasta desechada.

EL GÉNERO Y LAS HERRAMIENTAS

Pero no es necesario buscar en ámbitos exóticos los vínculos culturales entre el género y la herramienta. Nuestro pasado reciente nos puede proporcionar ejemplos que son a la vez más convincentes y más accesibles: los utensilios de nuestros abuelos, principalmente. Cuando yo me encontraba escribiendo este capítulo, fui huésped de una mujer del Québec nacionalista, una artista en su género: repostera que trabaja con sus instrumentos culinarios tradicionales. En su *boutique*, no lejos de Sherbrooke, además de sus pasteles, a sus clientes les ofrece un espacio que es una versión moderna del *studium* medieval, un lugar de reflexión y discusión. A mí me invitó a leer estas páginas ante personas interesadas en esta materia. Una docena de viejos instrumentos agrícolas decoraban los muros del comedor. La anfitriona los había coleccionado porque eran de procedencia local y a ella le parecían bellos. Todos examinamos estas reliquias rurales, ninguna de las cuales tenía más de un siglo de antigüedad. Forzosamente tenían que tener algún nombre, pero la mayoría de los nombres habían sido olvidados y nadie supo adivinar la función de algunas de las herramientas. El propósito de otras era evidente: cavar, serrar, aunque todo el mundo ignoraba para qué cultivo o cuál madera habían sido 214

destinadas. Y ni uno solo de los jóvenes franconorteamericanos presentes tenía la menor idea del género al que estaban vinculados los diferentes utensilios; si se habían destinado a la mano del hombre o a la de la mujer. La única persona que pudo decirlo fue una dama de avanzada edad.

Mientras que en Norteamérica, incluso en Québec, a las herramientas se las ha despojado de género, éste sobrevive todavía en muchos terruños de Europa, aunque de manera desigual. En cierto lugar, los hombres manipulan la guadaña y las mujeres la hoz.

En otro, ambos emplean la hoz, pero ésta difiere según el género. En Estiria, por ejemplo, la hoz de los hombres tiene filo, pues sirve para cortar, mientras que la de las mujeres tiene la hoja dentada y su curvatura es mayor, pues sirve para recoger las espigas. El gran inventario del trabajo campesino de Wiegelman70 recoge cientos de ejemplos similares en una extraordinaria diversidad de lugares. En algunos valles de los Alpes, ambos géneros usan la guadaña, pero la mujer siega el forraje, mientras que el hombre, el centeno. Allá, solamente la mujer puede tocar los cuchillos de la cocina; acá, los dos pueden cortar el pan, pero una lo rebana y otro lo taja, con el filo del cuchillo hacia el pecho. Casi por doquier, los hombres son quienes siembran, pero en una región del alto Danubio son las mujeres quienes siembran y trillan —este lugar constituye una excepción, pues los hombres no tocan las semillas—. Aún más que los cultivos, al género se vinculan los animales. En cierto lugar, las mujeres alimentan a las vacas, pero jamás a las bestias de tiro. Más al oriente, las mujeres ordeñan las vacas de su granja, mientras que los hombres ordeñan las del patrón. A pocas horas de camino, sólo las muchachas desempeñan esta tareas. Los vínculos entre el género y la herramienta sobrevivieron durante la época en que las guerras devastaron a Europa, que sus ciudades fueron destruidas, que el crecimiento económico transformó la vida rural. Aunque imperan los pesticidas químicos, las segadoras-trilladoras y la televisión, ciertos utensilios presentan el anacronismo de seguir siendo típicos de uno de los géneros.

Sin embargo, en su conjunto, el vínculo ha sido destruido, y con mayor ahínco en la Europa oriental que en la occidental. Sólo permanece en la memoria de los ancianos.

Hará unos 10 años que un campesino serbio me relataba cómo se preparaba el forraje en la generación anterior. Describía la forma de recolectar, transportar y almacenar el heno como si hubiera sido un ballet, en el cual los hombres y las mujeres tenían sus pasos de danza respectivos. Mientras

hablaba, la misma escena se desarrollaba ante nuestra vista, pero al estilo moderno. Toda la tarea se había transformado en una labor unisex que los

"trabajadores" llevaban a cabo. El anciano miraba con una mezcla de tristeza y orgullo a la muchacha que conducía el tractor de la aldea. Había desaparecido al volante de la máquina el género que había perdurado a través de los siglos, adaptándose a condiciones siempre nuevas. Ha sido ampliamente demostrado que el vínculo del género masculino y el buey ha sobrevivido desde la prehistoria. Ni una sola de las antepasadas de la joven tractorista jamás hubo de alimentar a los bueyes o de uncirlos a la yunta. Esta característica de su género se remonta a la época en que su raza todavía no poseía la lengua eslava y aún vivía en puntos diferentes de Europa.

EL GÉNERO EN LOS TRIBUTOS FEUDALES, EN EL COMERCIO Y EN LOS OFICIOS ARTESANALES

Toda vida "primitiva" está fundada en esta separación de las herramientas. [71] Se puede observar tal división en la vida del cazador-recolector y también en la del agricultor-pastor, desde el periodo neolítico hasta los tiempos modernos. En las sociedades no urbanas, con raras excepciones, la línea divisoria de los géneros es nítida y patente. La economía de subsistencia coincide con la existencia del género. De allí resulta la fuerte propensión a considerar que el género es típico de la vida tribal y campesina. El género social por ende no se estudia —si es que se estudia— más que por los antropólogos. Los historiadores ignoran que el género impera en todas las épocas históricas, que forma parte integral de todas las grandes civilizaciones, y que si su dominio a veces se relajó, esto no sucedió salvo dentro de las élites decadentes, y aún así durante breves periodos. [72]

La historia de la desaparición del género, durante los siglos XIX y XX, aún está por escribirse. No será posible poner al descubierto la descomposición del género en la sociedad industrial hasta que no se reconozca el capital interés histórico de esta cuestión.

Aquí estudio tres ejemplos.

Los tributos feudales

En la Edad Media, los campesinos, ya fueran aparceros o propietarios, estaban sujetos al pago del tributo señorial. Puesto que por lo general vivían al margen de la economía monetaria, era ése su solo excedente real, el único valor económico que producían.

Calificar de "producción" sus demás actividades sería erróneo, pues este término implica hoy en día una transferencia de valor y de consumo que, para el campesino medieval, sólo podía consistir en el tributo. Aparte de esto, no hacía prácticamente nada que

"rindiera". Es esta ausencia de diferenciación entre las funciones de producción y de consumo la que contrapone de manera más nítida la subsistencia a la existencia económica.

Gracias a cientos de contratos establecidos entre los campesinos y su señor durante los siglos IX al XII sabemos que el tributo se pagaba a la vez con productos y con trabajo.

Y este tributo frecuentemente se exigía de manera específica a uno u otro de los géneros.

Muchos contratos detallan lo que se debía por parte de cada uno de los géneros. Por ejemplo, Ingmar paga a la abadía con 15 días de trabajo (acompañado de dos bestias de tiro), más una oveja cada dos años; su mujer —o en caso de su muerte, una sirvienta—

entregaría cinco pollos cada otoño. Los términos del contrato indican claramente que en el pago participan dos competencias que no son intercambiables, y que entre ambas no existe denominador común. Los "productos de las mujeres" y los "productos de los hombres" son dos cosas inconfundiblemente distintas. En cuanto a la Iglesia, lo que ésta prohíbe durante los días feriados no es el "trabajo servil" indeterminado. Especifica claramente que los *hombres* no pueden cazar, talar árboles o levantar cercas; las *mujeres* no pueden desyerbar, trasquilar ovejas o podar árboles. Ambos

géneros por lo tanto no pueden producir indistintamente el excedente que se destina al tributo. Tanto el producto 216

como las tareas obligatorias están vinculados a uno u otro género. 73

El comercio

El comercio también puede tener género. Y el comerciante no siempre es el hombre.

Asimismo, la noción de que las mujeres sólo comercian en el mercado de la aldea, mientras los hombres vagabundean mucho más lejos, concuerda poco con la realidad. En Malasia, en el Sahel occidental, y en el Caribe no español, son las mujeres quienes se ocupan de los negocios en el hogar. Los circuitos comerciales de las mujeres están basados en sus contactos con su parentela, y los hombres no pueden en ningún caso insertarse en ellos. Ya sea que el comerció involucre la cerámica o la joyería, es la mujer quien viaja a las lejanas aldeas, y el hombre el que cuida el hogar. Puede suceder que para mantener a su marido en casa, la comerciante le imponga una segunda esposa, bajo la amenaza de abandonarlo si se niega a aceptarla —amenaza que todavía hoy en día se ejerce en el Senegal—. Bien sabe el hombre que lo que ella vende a él nadie se lo compraría si tomara el lugar de su mujer, y que además el hogar necesita esos ingresos.

Al igual que el tributo feudal, también las mercancías tienen género. En el norte de Birmania hace falta haber perdido la razón para comprar en el mercado joyas vendidas por un hombre; éstas sólo pueden ser falsificaciones destinadas a los turistas. 74

La artesanía

También los trabajos manuales tienen género, y con frecuencia de forma compleja. No se trata nada más de aquellos que conciernen a la subsistencia: la cocina o las conservas alimenticias para el hogar, el hilado y el tejido del arnés del camello de la familia; sino las artesanías que se destinan a la venta. Éstas también están marcadas por el género. En los bazares de África septentrional, una costurera no puede remplazar a un sastre; y sin tener que indagar, bien se sabe que allí no puede haber mujer

zapatera alguna. La vista aguzada para la percepción del género puede ver en un simple retazo de tela un esquema tan sutil pero tan real como una filigrana. Enfurtir, teñir, cortar, acabar, cada función exige diversas colaboraciones, algunas de las cuales se deben solamente a las mujeres, otras sólo a los hombres —sinfonía a cuatro manos de donde surge el objeto terminado

—.

Dos estudios recientes sobre los oficios en la Edad Media destacan el hecho de que muchos gremios permitían a las mujeres llegar a ser “maestras”. Así, en Colonia, durante el siglo XIV, la corporación de la seda (hilado y tejido) era únicamente femenina. Pero lo más sorprendente es que era posible encontrar mujeres en los gremios de los oficios netamente masculinos: en el siglo XIV hay mujeres a la cabeza de fundiciones que emplean más de una veintena de obreros y poseen herramientas pesadas, martillos accionados por molinos hidráulicos. Sucedía que por ser miembros del gremio, las viudas podían conservar en la familia el taller del difunto esposo. Sin embargo, sería absurdo deducir, con base en el estatus de tales “gerentes”, que las mujeres trabajaban el hierro 217

codo a codo con los aprendices o compitiendo con ellos. 75

El tributo feudal, el comercio y los oficios artesanales no son más que ejemplos de dominios relacionados con la historia del género en las civilizaciones avanzadas. Pero el género no está limitado únicamente al presente de una época histórica dada, a las herramientas y a las actividades que tejen su vida cotidiana. También la memoria conserva la huella dual. Cuando una cultura celebra su pasado, asigna ciertas tareas a los hombres y otras a las mujeres. En Minot (norte de Borgoña) la misma mujer baña a los recién nacidos y a las personas que mueren. Desde épocas muy remotas, en las ocasiones solemnes siempre se preserva el género. Todavía hoy en día en Tracia, aunque los hombres pueden hablar de los difuntos y sus actos, sólo las mujeres pueden hablar a los muertos. Son ellas únicamente quienes se quejan, quienes lloran el deceso, quienes invocan la protección de los desaparecidos. Este acto, caracterizado por el género, tiene sus raíces en un pasado muy lejano.

El género no es un rasgo pintoresco de la existencia primitiva que la vida urbana, la

"producción" o las complejas operaciones del mercado hacen forzosamente desaparecer del tejido social. En las sociedades de avanzada cultura, el género florece. En la vida urbana medieval, al conjugarse con la especialización de los oficios y los artesanados, forma configuraciones nuevas y complejas mucho más difíciles de dilucidar que la división primitiva a la cual se han apegado los antropólogos.

Nadie se ha arriesgado todavía a hacer la "historia del género": al contrario de toda nueva "historia de la mujer", éste sería un tema difícil de cernir. Resulta demasiado vasto para los historiadores del "sexo" y, en la historia de los "humanos", desde Tucídides a la fecha, todo lo que de él se conserva es una sonrisa —la del gato de Cheshire—.

EL GÉNERO Y EL PARENTESCO

Los historiadores eluden la discusión del género al asignarle un reino puramente prehistórico —y por ende perteneciente a la antropología—. Pero también los antropólogos poseen sus mecanismos de evasión. Como los médicos que pierden de vista al enfermo para concentrarse en la enfermedad, descuidan el género al centrar su interés en el parentesco. Tal actitud se remonta al propio Lewis Henry Morgan, padre del estudio de los sistemas de parentesco, elaborados a mediados del siglo XIX. Al describir estos sistemas como estructuras de relaciones complejas entre individuos sexualmente divididos en hombres y mujeres, Morgan y los antropólogos ulteriores tienden a atenuar un hecho evidente: antes que todo, el parentesco estructura los ámbitos del género en su complementariedad. Son parientes aquellos que, en términos netamente definidos, pueden relacionarse a pesar de la línea de separación de los géneros. La esencia del parentesco consiste en fijar quién es quién en relación con quién, lo que es mucho más importante que establecer un marco en el que a ciertos hombres se les otorga el poder sobre ciertas mujeres. Además, el parentesco presupone dos géneros, entre los cuales se establece un vínculo. El género no solamente expresa lo que es un ser, sino lo que es en cierto momento, en qué lugar y con qué herramientas y palabras divide el espacio, el

tiempo y las técnicas. La fascinación que ejerce el tabú del incesto en los científicos que han surgido de familias “normales”, les impide ver la división de los géneros que yace bajo el parentesco. Explicar el género a partir del parentesco es bastante similar a reconstituir un cuerpo a partir de sus radiografías. El género no es algo que se puede inferir del parentesco, ni tampoco reducir, según la moda estructuralista, a un aspecto de una dualidad cósmica. 76

Sin embargo, no puedo dejar de pensar que al hacer así del género una dualidad entre otras, se elude la obligación de buscar sus orígenes. Robert Graves habla de esta búsqueda imprescindible de *sus* orígenes que debe conducir al poeta a los nidos de la Diosa Blanca, los nidos de la Pesadilla adornada “con el plumaje de aves proféticas y regados de mandíbulas y entrañas de poetas”. La tarea es aventurada y temible, tanto para el poeta como para el humano moderno desprovisto de género. El primero deberá atravesar los extensos yermos sin senderos de los pantanos y montes; el segundo, las ruinas y los desiertos fuera de los caminos trillados y de los lugares comunes.

EL GÉNERO Y LA UNIÓN CONYUGAL

Aunque con frecuencia la disfrazan, cubriéndola con densos velos, los antropólogos hacen de la pareja conyugal el meollo de su investigación. Postulan que como en su propio caso, tras todo ser hay procreadores ligados matrimonialmente. Su percepción sexuada de su origen personal, su etnocentrismo, deforman el objeto estudiado —y esto es lo que no comprenden—. Tanto el historiador como el antropólogo son prisioneros de esta idea preconcebida, que les impide ver lo que hace única y singular a la pareja moderna. Por esta razón el estudio del género y de la actividad genital debe empezar con el reconocimiento de que la palabra “matrimonio” está tan privada de género como los vocablos “rol” o “intercambio”.

En el siglo XII nace en las sociedades occidentales un tipo único de existencia, una

“cosa pública” basada en la apropiación del excedente que se produce en los hogares constituidos por parejas conyugales. Sabemos que tal apropiación puede lograrse de diversas maneras. Karl Polanyi y sus

alumnos han propuesto una tipología para estas formas. Pero la pareja conyugal, en cuanto unidad que produce un excedente, crea un tipo particular. El nuevo factor esencial no es el tamaño de la familia que comparte el mismo techo, ni la capacidad de organizar a los parientes, sirvientes, invitados o esclavos en el seno de esta unidad, sino la función *económica* de la pareja. La etnología no conoce nada comparable a esta especie de familia, condición antropológica *sine qua non*, que es común en todas las formas sucesivas y aparentemente distintas que produjeron en Europa y en el mundo occidental la acumulación de los excedentes y su organización por el Estado. Desde el punto de vista antropológico, la occidentalización puede definirse como la convergencia de numerosas estructuras de parentesco diferentes en el modelo del hogar conyugal.

A lo largo de este proceso de fusión, los dos sentidos del vocablo "matrimonio" se asimilaron progresivamente entre sí. Por una parte, el matrimonio designa los ritos y las 219

festividades de las nupcias que en casi todas las sociedades existen y, por otra, designa el estado matrimonial, que no se encuentra en muchas sociedades. En la Europa medieval, el matrimonio adquirió una importancia mayor. Aquello que esencialmente había sido una ceremonia destinada a vincular conjuntamente a dos familias emparentadas por un tejido complejo de alianzas, se convirtió en el suceso mediante el cual dos individuos se unen de por vida, dentro de la nueva unidad económica de la pareja, una entidad fiscalizable.

Pero tal deslizamiento fue encubierto por el hecho de que el "matrimonio" vino a significar indistintamente las nupcias y la resultante unidad de la pareja conyugal.

Hay un rasgo que es importante señalar retrospectivamente, y es que en estos primeros tiempos de la producción conyugal, las actividades cotidianas creadoras del excedente estaban estrictamente determinadas por el género. Las prescripciones de la Iglesia con frecuencia interpretaban esta división y la reforzaban. Pero a medida que la pareja conyugal se iba convirtiendo en la unidad fiscalizable fundamental, el excedente creado perdía su género tradicional. La mujer ya no acudía ella misma a entregar al

señor los huevos; como representante de la familia, al hombre ahora le tocaba pagar el tributo.

Es cierto que las tareas obligatorias durante mucho tiempo diferenciaron todavía a los géneros. Pero cada vez más los tributos asumían una forma monetaria, las monedas locales eran remplazadas por las del Estado moderno, y la pareja conyugal mostraba ser una unidad productiva flexible, superior a cualquier otra forma anterior de organización familiar. Por estar fundada en el género, siguió subsistiendo en gran medida por sí misma, mientras que la capacidad creciente del Estado y de la Iglesia para imponer funciones genéricas nuevas, extrañas o contrarias a las normas tradicionales, hizo a la pareja capaz de adaptarse al rápido cambio tecnológico. El surgimiento de la producción del hogar conyugal es la condición antropológica de la formación inicial, en Europa, de campesinos y ciudadanos urbanos que son diferentes a los agricultores, comerciantes y artesanos del resto del mundo.

La extensión de la producción intragenérica, pero conyugal, no fue más que la primera etapa del proceso que creó la separación de Europa respecto a todas las demás culturas. En la Europa cristiana la unión conyugal constituía una homogeneidad fundamental, a pesar de que se asumía de diversas maneras en las sociedades. Hubo variaciones según las épocas y los lugares, y muchas comunidades permanecieron fuera de la corriente general —incluso, en algunos casos, hasta después de la segunda Guerra Mundial—. Este matrimonio económicamente productivo fue un *primer* paso; no implicaba la desaparición del género. Durante 500 años, del siglo XIII hasta principios del siglo XIX, se extendió un tipo de matrimonio donde el hombre y la mujer, socios en la producción matrimonial, conservaban las tareas de su respectivo género. Tanto la estructura feudal como la organización mercantilista de la cosa pública, están fundadas en el excedente producido por la pareja conyugal, todavía con género. 77

Pero he aquí que en el siglo XIX, y de forma bastante brusca, las tareas intragenéricas del hogar son remplazadas por la división *económica* del trabajo asalariado y del trabajo fantasma, que se asignan de forma discriminatoria en función de las características sexuales, recién descubiertas, de los cónyuges. Sólo al llegar esta segunda etapa, los 220

socios conyugales, económicamente distintos y privados de su género, se convierten en la base de la producción industrial. Y las parejas de esta especie habrán de proporcionar a los antropólogos que han nacido dentro de su marco, la norma de la “estructura libidinal”

y la percepción que de ésta tendrán. Para ellos, que ven en el parentesco el resultado de una preferencia y de una asociación sexuales, el género sólo puede carecer de sentido, cuando no les resulta absolutamente aterrador.

221

222

69 *La división del género*. Véase Pierre Clastres, *La Société contre l’État*, Éditions de Minuit, París, 1974, pp.

88-111, “L’Arc et le panier”. Existen culturas en la cuales la distancia entre los seres es todavía mayor. Entre los siriono (grupo indígena de Bolivia), los hombres y las mujeres creen que no tienen vínculos recíprocos sino por intermediación de la luna. Véase John Ingham, “Are the Siriono Raw or Cooked?”, *American Anthropologist*, 73, 1971, pp. 1092-1099.

70 *Herramientas y género*. La asociación del género con las herramientas simples ocupa un lugar preferencial en la investigación sobre el género, porque tal asociación se puede observar directamente. No pasa lo mismo, por ejemplo, con la asociación entre el género y las tareas. La lista, o taxonomía, de todas las tareas “asignadas” en una cultura dada, es siempre, al menos parcialmente, creación del observador. Las herramientas son objetos concretos, y el observador siempre puede comprobar directamente si son manejadas por los hombres o por las mujeres. Por esto resulta una laguna sorprendente la ausencia de estudios tocantes a la asociación del género y las herramientas. Aunque hay observaciones al respecto, se dan en el marco de los estudios dedicados a otras materias. Es una buena introducción a este tema Michael Roberts, “Sickles and Scythes: Women’s Work and Men’s Work at Harvest Time”, *History Workshop*, 7, 1979, pp. 3-28. Son ricos y detallados (buena bibliografía) los textos de Günther Wiegelmann, “Zum Problem der Bäuerlichen Arbeitsteilung in Mitteleuropa”, *Geschichte und Landeskunde, Franz Steinbach zum 65.*

Geburtstag, Bonn, 1960, pp. 637-671, y "Erste Ergebnisse der ADV-Umfragen zur alten bäuerlichen Arbeit", *Rheinische Vierteljahresblätter*, 33, 1969, pp. 208-262. Es un útil complemento de los textos anteriores: Maria Bidling-maier, *Die Bäuerin in zwei Gemeinden Württembergs*, Kohlhammer, Stuttgart, 1918, un estudio excepcional para su época, donde la autora compara minuciosamente el trabajo cotidiano de los campesinos antes de la primera Guerra Mundial en una aldea tradicional, y en otra en vías de modernización; véase también Ingeborg Man, *Erntegebrauch in der ländlichen Arbeitswelt des 19.*

Jahrhunderts. Auf Grund der Mannhardtbefragung in Deutschland von 1865, Marburg, 1965. Para Hungría, véase Edit Fél y Tamás Hofer, *Proper Peasants: Traditional Life in a Hungarian Village*, Viking Fund Publications in Anthropology, volumen 46, Aldine, Chicago, 1969, pp. 101-137, y *Bäuerliche Denkweise in Wirtschaft und Haushalt: eine ethnographische Untersuchung über das ungarische Dorf Atány*, Otto Schwartz, Gotinga, 1972, particularmente la p. 149 y ss. referente a los dichos, gracejos y sarcasmos que censuran los traspasos de la división de los géneros. Allí donde las reglas son estrictas, las excepciones son claras: todavía tras la segunda Guerra Mundial, una viuda que se veía obligada a realizar el trabajo de su difunto esposo recibía ayuda

—por ejemplo, la del herrero, que afilaba gratuitamente sus herramientas—. Un bello y rico estudio al respecto, aunque sólo enfoca indirectamente las herramientas: O. Loefgren, "Arbeitsteilung und Geschlechtsrollen in Schweden", *Ethnologia Scandinavia*, 1975, pp. 49-72. B. Huppertz, *Räume und Schichten bäuerlicher Kulturformen in Deutschland*, Bonn, 1939, esp. pp. 191 y ss. y 281 y ss., quien observa que en ciertas regiones de Alemania los vínculos entre las herramientas y el género, y todavía más entre animales o plantas y el género, han permanecido intactos desde el Neolítico. Sobre los santos católicos que son los guardianes de la asignación correcta de las guadañas y las hoces a un género o al otro, véase Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos: Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihre Stellung im europläischen Volksglauben und Volksbrauch*, Verlag des Österreichischen Museums für Volskund, Viena, 1952, sobre todo las pp. 108-177.

71 *División del trabajo*. Una expresión también puede constituir una "palabra clave". Es el caso de *división del trabajo*. A primera vista, su empleo en la conversación común no parece crear confusión. Y sin embargo, al consultar los manuales y los diccionarios, se observa que tres *categorías distintas* de actividades humanas se incluyen y confunden en esta locución: *1)* la división funcional de las tareas productivas (ciudad/campo; zapatero/carpintero; o especialización: los 17 pasos para fabricar una aguja); *2)* la repartición de las tareas según los géneros en las sociedades tradicionales; *3)* los roles diferentes y opuestos que se asignan al trabajador salariado y a los que éste mantiene. Por lo tanto no es posible hablar de "división" del trabajo en una descripción histórica o antropológica sin crear un equívoco respecto al sentido de la expresión. Véase Barbara Duden y Karin Hausen, "Gesellschaftliche Arbeit-Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung", en Annette Kuhn y Gerhard Schneider, eds., *Frauen in der Geschichte*, Pädagogischer Verlag Schwann, Düsseldorf, 1979, pp. 11-13. Por esta razón yo evito hablar de la "división del trabajo".

72 *Élites y género*. La producción, es decir, la creación de excedentes para los demás, se mantuvo en al ámbito del género hasta el siglo XIX. Y el consumo de los excedentes también permaneció en gran medida bajo el signo del género. Vivir de los propios productos del campo no significaba llevar una existencia basada en la satisfacción de necesidades neutras —como sucede con el consumidor moderno—. El hecho de tener un estatus superior no 223

borraba la barrera del género. Incluso el "rango" la hacía más visible, pues los señores y sus damas podían permitirse el ocio de "exhibir" su género. Las incursiones en el otro género a veces eran obligadas (nota 106), a veces deliberadas: Loefgren (nota 70) evoca a las mujeres nobles que montaban a caballo en una sociedad donde por lo general sólo los hombres cabalgaban.

73 *Tributo feudal y género*. La prueba de que durante la alta Edad Media los hombres y las mujeres de una misma familia pagaban el tributo al señor con productos agrícolas distintos la aporta Ludolf Kuchenbuch,

"Bäuerliche Gesellschaft und Klosterherrschaft im 9. Jh. Studien zur Sozialstruktur der Familie der Abtei Prum", en *Vierteljahresschrift für*

Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, 2 volúmenes, fascículo 66, Wiesbaden, 1978.

También ha sido bien demostrado que en el siglo IX algunos individuos, sin importar el sexo, recibieron tierras a cambio de tributos específicos que su familia tenía que aportar. No se ha escrito aún la historia del tributo genérico y su desaparición durante la Edad Media. En torno a la historia del trabajo servil que se imponía el día del Señor, véase Otto Neurath, "Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia", *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, volumen XLI, núm. 2, 1915, pp. 438-465. Respecto a los días estrictamente feriados, véase Pierre Braun, "Les tabous des 'Feriae'", *l'Année Sociologique*, 3a serie, 1959, pp. 49-125. Para comprender las dificultades ideológicas que se presentan en el estudio de la división del trabajo según los sexos en el pasado, véase Christopher Middleton, "The Sexual Division of Labour in Feudal England", *New Left Review*, 113/114, enero-abril, 1979, pp. 147-168. Respecto a la mujer en la aldea medieval, véase Rodney H. Hilton, *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Clarendon Press, Oxford, 1975, pp. 95-110.

74 *Comercio y género*. Sobre esta cuestión véase Sidney W. Mintz, "Men, Women and Trade", *Comparative Studies in Society and History*, 13, 1971, pp. 247-269. Un marido jamás podía inmiscuirse en los asuntos comerciales de su mujer, aun cuando podía beneficiarse de las ganancias. Mintz examina los estudios de ciencias sociales relacionados con las mujeres que se dedican al comercio, asegurando que sus colegas no aciertan a describirlos más que peyorativamente, pues los asocian con las nociones del abandono de los deberes maternales y con la prostitución. El estudio de Gloria Marshall (seudónimo, N. Sudarksa), "Where Women Work: A Study of Yoruba Women in the Marketplace and the Home", *Anthropological Papers*, *Museum of Anthropology*, núm. 53, University of Michigan, Ann Arbor, 1973, es rico y detallado. Describe un "mundo al revés", donde los hombres dependen de las mujeres pero en el hogar mandan sobre ellas. Hay una descripción vivaz de las mujeres comerciantes de San Juan Evangelista (México) en B. Chinas, *The Isthmus Zapotecs (Case Studies in Cultural Anthropology)*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1973, que registra la estricta repartición de las tareas y un alto nivel de complementariedad.

75 *Artesanado y género*. Véase Michael Mitterauer, “Zur familienbetrieblichen Struktur im zünftischen Handwerk”, *Wirtschafts- und Sozialhistorische Beiträge. Festschrift für Alfred Hoffmann zum 75. Geburtstag*, 1979, Munich, pp. 190-219, y “Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in vorindustrieller Zeit”, *Beiträge zur historischen Sozialkunde*, 3, 1981, pp. 77-78. El estatus legal de las mujeres en los gremios y los talleres ha sido estudiado recientemente, pero existe poco sobre la especificidad de las herramientas artesanales según los géneros. Pueden sacarse algunos datos en la bibliografía incluida en el ensayo de Edith Ennen, *Die Frau in der mittelalterlichen Stadtgesellschaft Mitteleuropas*, manuscrito, 1980; en Luise Hess, *Die deutschen Frauenberufe des Mittelalters*, Neuer Filser Verlag, Munich, 1940 y en Werner Danckert, *Unehrliche Leute: die verfemten Berufe*, Francke, Berna/Munich, 1963, particularmente sobre los oficios “semiproscritos”.

76 *Estructuralismo*. La materia inmediata de los estudios sobre el género es la correspondencia entre dos conjuntos de lugares, herramientas, necesidades, gestos y símbolos, y entre los que en toda sociedad son llamados los hombres y las mujeres. El estructuralismo se esfuerza justamente en eludir o minimizar el estudio de esta correspondencia y esta complementariedad únicas, clasificándolas en la misma categoría que otras dualidades —caliente/frío, derecha/izquierda, sagrado/profano— en las que se apoyan las leyes de las relaciones internas de un sistema. Para el estructuralismo, el sistema de signos y de símbolos que forma una cultura ha sido engendrado por un núcleo central que no está relacionado con el marco institucional del poder y de la subsistencia de una sociedad. Gracias al análisis de los mitos y los rituales, el antropólogo estructuralista intenta la exploración de este núcleo, que no se puede percibir mediante el análisis sociológico del marco institucional de la sociedad. Para una iniciación al estructuralismo, véase la antología editada por Roger Bastide, *Sens et usage du terme “structure” dans les sciences humaines et sociales*, Mouton, La Haya y París, 1962, y la serie *Qu’est-ce que le structuralisme?* , Seuil, colección Points, París, 1973, especialmente Dan Sperber, *Qu’estce que le structuralisme en anthropologie?* De forma sutil aunque lógica, el análisis estructuralista refuerza las categorías 224

agenéricas del *rol* (nota 61) y del *intercambio* (nota 57) hasta el grado de que para Lévi-Strauss “las mujeres, como las palabras, están destinadas al intercambio”. Una de las razones de la incapacidad del estructuralismo para relacionar el género y el parentesco está implícita en la crítica que le hace Edmund R. Leach en *Political System of Highland Burma*, Londres, 1954 (traducción francesa: *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Maspero, París, 1972), quien subraya que el sistema de parentesco que es central en el análisis estructuralista no responde ni a la cultura ni al marco institucional, tal como los conciben aquellos que realizan el análisis. En mi concepto, esto es consecuencia de la obstinación estructuralista en ver en la polaridad femenino/masculino una

“pareja de términos opuestos” como muchas otras, perpetuando de esta manera la confusión entre la complementariedad analógica y el intercambio. Es difícil criticar el estructuralismo con una perspectiva a la vez marxista y feminista, como lo muestra el brillante ensayo de Gayle Rubin, “The Traffic in Women: Notes on the

‘Political Economy’ of Sex”, en Rayna Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women, op. cit*. en la nota 22, pp.

157-210, y Felicity Edholm, Olivia Harris y Kate Young, “Conceptualizing Women”, *op. cit*. en la nota 22.

77 *Matrimonio económicamente productivo*. Creo que es posible distinguir tres fases en el tránsito al paradigma de la asociación llamada “matrimonio”: *1)* la constitución del hogar que paga individualmente un tributo; *2)* el creciente predominio de la pareja en el seno de este hogar sujeto al tributo, durante el Renacimiento y los inicios del mercantilismo; *3)* la polarización económica de los sexos en el siglo XIX. La evolución hacia la asociación sexual que en el siglo XX se ha observado, presupone esas etapas por las que pasaron, en periodos diferentes, clases diferentes en regiones diferentes de “Occidente”. Es ésta la conclusión a que llegué tras mis encuentros en Berlín con Barbara Duden y Ludolf Kuchenbuch, con la participación posterior de Uwe Pörsken. Nuestro punto de partida fue la crítica que Kuchenbuch hace de las teorías actuales sobre el feudalismo: Ludolf Kuchenbuch,

“Bäuerliche Ökonomie und feudale Produktionsweise. Ein Beitrag zur Weltsystem Debatte aus mediaevistischer Sicht”, en *Perspektiven des Weltsystems. Materialen zu E. Wallerstein “Das moderne Weltsystem”* , publicación del Berliner Institut für vergleichende Sozialforschung, bajo la dirección de J. Blaschke, Francfort del Meno, 1982. La idea de que durante la Edad Media el parentesco empezó a declinar, siendo remplazado por una nueva realidad social, a saber, la pareja conyugal económica, me fue sugerida por Jack Goody, J. Thirsk y E. P.

Thomson, eds., *Family and Inheritance, Rural Society in Western Europe, 1200-1900*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976. También saqué diversas ideas del estudio de Hans Medick y David Sabean, “Call for Papers: Family and Kinship: Material Interest and Emotion”, *Peasant Studies*, 8, núm. 2, primavera, 1979, pp.

139-160. La etimología puede servir como punto de partida para reflexionar sobre esta cuestión. Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*,Éditions de Minuit, París, 1969, explica en el volumen I, capítulo 4, que en los más antiguos estratos de las lenguas indogermánicas no existen términos comunes para designar la relación conyugal. Además, los términos del parentesco que describen la relación recíproca se derivan de raíces diferentes. Aristóteles, en la *Política*, I, 2, 3-1253b, afirma que “la unión del hombre y la mujer no tiene nombre”: es *a-nonymós*. Los términos relacionados con el varón son generalmente verbos, y los relacionados con la mujer sustantivos. El verbo *maritare* no significa otra cosa que *unir*; *mariage*

[francés] es una derivación. El término *matrimonium* no proviene de *maritare*. Está compuesto a partir del vocablo “madre”, *mater*, y del sufijo -*monium*, que siempre indica un estado jurídico —en este caso, el estado legal de la maternidad—. El término que designa la unidad social y económica constituida por la pareja tuvo una evolución posterior. Una reforma jurídica promulgada por Nerón probablemente contribuyó de manera decisiva a la doctrina que elaboraron los Padres de la Iglesia respecto al paso “de una bisexualidad de acicalamiento a una heterosexualidad de reproducción”. Véase al respecto Paul Veyne, “La famille et l’amour sous le haut Empire Romain”, *Annales ESC*, 33, núm. 1,

enero-febrero, 1978, pp. 35-63. En torno a la contribución de la Iglesia a la orientación de la sociedad medieval hacia el casamiento, véase Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre: le mariage dans la France féodale*, Hachette, París, 1981. La sorpresa, perplejidad y confusión que esta nueva forma social engendró las relata Marie-Odile Métral, *Le mariage: les hésitations de l'Occident*, prefacio de P.

Ariès, Aubier, París, 1977. Lo que despertó mi interés en el lento proceso de la fusión de los géneros en la productividad conyugal fue el estudio de David Herlihy, "Land, Family and Women in Continental Europe, 701-1200", en *Traditio, Studies in Ancient and Medieval History*, 18, Fordham University Press, Nueva York, 1962, pp. 89-113. En torno a la adaptación del lenguaje a la nueva unidad reproductiva, véase Giovan-Battista Pellegrini,

"Terminologia Matrimoniale", *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo, Il matrimonio nella società alto medioevale*, Espoleto, 1971, pp. 43-102. Respecto a la evolución del casamiento, véase Jean-Baptiste Molin y Protais Mutembe, *Le rituel du mariage en France du e*

e

XII au XVI siècle, Beauchesne, París,

1974. Respecto a las nuevas formas de registrar la existencia de las parejas, véase Diane Owen Hughes, "Toward Historical Ethnography: Notarial Records and Family History in the Middle Ages", *Historical Methods Newsletter*, 7, 1973-1974, pp. 61-71. Una buena iniciación a la bibliografía reciente sobre la historia del casamiento en Occidente desde la época romana es la antología de 15 estudios realizada por Jean Gaudemet, *Sociétés et mariage*, CERDIC -Publication, Estrasburgo, 1980. Una notable guía bibliográfica sobre el tema se encuentra en Derek Baker, ed., *Medieval Women*, publicado por la Ecclesiastical History Society, Oxford, Blackwell, 1978.

Véase también la notas 110-113 y 120.

226

V. LOS DOMINIOS DEL GÉNERO Y EL MEDIO VERNÁCULO

EN LA SOCIEDAD del género, ni el espacio ni el tiempo son neutros. Lo que Einstein denominó el "espacio-tiempo" es en la cultura vernácula una función de dos movimientos ambiguos, cada cual en sí único. Cada género se desplaza a su propio ritmo en su camino propio, y el medio vernáculo forma una especie de contrapunto de esta sutil danza. Es por esto que una parte del medio vernáculo siempre permanecerá en el punto ciego de los hombres. Lo que saben de esta parte velada no lo aprenden sino indirectamente. *Aquí,* los hombres no tienen el derecho a la palabra; *allá,* lo tienen las mujeres. Ser hombre significa estar consciente de que las mujeres saben cosas que los hombres ignoran, que poseen vocablos para designarlas y cierto poder sobre ellas.

ESPACIO, TIEMPO Y GÉNERO

Los lugares y las horas determinan quién hace qué, quién usa qué y en qué momento. El género determina que la mujer berebere se apoye contra la pared oriental de una habitación, mientras que la parte externa de la misma pared está reservada al hombre. El trazado de la línea de separación de los géneros determina en qué territorios, en qué ocasiones y hasta en qué grado los dos géneros pueden entremezclarse. En cierto valle de los Alpes, ambos se reúnen en la era, él con el mayal y ella con la criba. Río abajo, este espacio es dominio exclusivo de los hombres. De la misma manera que se encuentran separados, así los géneros se entremezclan distintamente según la cultura y la época. 78 A veces gobiernan territorios totalmente separados, a veces se entrelazan como los arabescos celtas del *Libro de Kells*. Hay lugares donde una canasta no se teje, una hoguera no se enciende, sin la dualidad de las manos masculinas y femeninas. Cada cultura conjuga los géneros a su manera, desde la cuna a la tumba. Existen lugares donde los muchachos y las muchachas viven todos juntos, comunitariamente, durante algunos años, tras lo cual se instalan en sus respectivos territorios.

A lo largo de su notable obra sobre las “maneras de hacer” en la cocina, el lavado de la ropa y la costura en Minot, una pequeña aldea francesa, Yvonne Verdier describe, desde el punto de vista femenino, esta sutil textura. Así, cuando se mata al cerdo, únicamente a la mujer le toca elegir el animal que será sacrificado, pero es el hombre quien fija el día de la matanza. Como si se tratara de un minueto, ambos ejecutan decenas de pasos bien armonizados. Las mujeres preparan la longaniza y los hombres salan la manteca. Pero, mientras que en Minot solamente las mujeres menopáusicas pueden sacar la carne salada de la despensa, en una aldea próxima no pueden penetrar este espacio masculino. Cada aldea baila al son de su propia música.

Recientemente, en su obra sobre *El marido y la mujer en la sociedad rural* francesa, 79 Martine Segalen ha desbrozado un campo nuevo describiendo sus ritmos complementarios. Analiza de forma detallada la correspondencia recíproca de las tareas específicas de los géneros, y las distingue de manera explícita de los roles, del estatus y 227

del rango. Examina con óptica femenina la arquitectura de las granjas y los trabajos de los agricultores; recoge proverbios y fotografías e interpreta pinturas antiguas y estudios etnológicos para reconstituir, partiendo de las pautas de comportamiento que sobrevivieron, cómo eran las cosas a mediados del siglo XIX. Descubre relaciones entre hombres y mujeres mucho menos regidas por la familia y el parentesco que por las necesidades de hogares basados en la interdependencia armoniosa de las manos femeninas y masculinas. Describe a hombres y mujeres que realizan sus tareas cotidianas más como miembros de su género que como los elementos constitutivos individuales de una pareja apareada gracias al matrimonio. La pareja no pesa mucho en el hogar rural francés del siglo XIX. Tanto el mito de la brutal dominación masculina como el del romántico idilio campesino tergiversan la realidad.

Según Martine Segalen, es el hogar lo que media entre el individuo y la comunidad rural, y no ambos cónyuges, la pareja. Si el hogar se desintegra y sus miembros no actúan de conformidad con las exigencias de sus respectivos géneros, será la comunidad quien castigará directamente al individuo ofensor. Por ejemplo, en el norte de Francia la hortaliza debe

binarse en el mes de abril; ésta es tarea de la mujer. Si para el primero de mayo la tierra aún no ha sido removida, ante su ventana aparecerá un maniquí de paja con una azada en los brazos. En cuanto al bruto que golpea a su mujer, será objeto de una cencerrada: se le paseará en una carreta por toda la aldea, embarrado de lodo, entre las burlas de las personas y el estrépito de ollas y cacerolas. Si, al contrario, un hombre se deja pegar por su esposa, también tendrá derecho al paseo, pero atado sobre un asno, montado al revés y con la cola de la bestia en las manos. 80

Mientras la separación de los géneros sea la regla, se mantendrán estas prácticas, que han asegurado eficazmente la supervivencia de esta comunidad específica. Han sido acuñados diversos términos para designar la adhesión normativa a un código que ha sido sancionado por la supervivencia. La antropología rural habla de la "ética de la subsistencia". E. P. Thompson emplea el concepto de "economía moral", respecto a las poblaciones que por lo general son más urbanas. Constituyen términos sólidos, pues nos permiten comparar el sentimiento de lo que se considera correcto bajo la égida del género, con una posible norma moderna, norma que corresponde a los postulados de la escasez. Estos dos términos afirman que el derecho de todo aldeano, de todo miembro del pueblo a la supervivencia pura y simple es la regla suprema del comportamiento *común*, y para nada el derecho aislado de un individuo. Expresan una actitud, una orientación que protege a los más débiles del naufragio. Enuncian el derecho a una decorosa existencia consuetudinaria, aunque tal derecho no se formule sino cuando hay que luchar para defenderlo. Pero la "ética de la subsistencia" o la "economía moral" son nociones modernas que hablan de pautas de comportamiento apropiado, que a lo largo de la historia se han dado dentro del género. Por lo tanto, yo mismo prefiero no retomar los términos de "moralidad" o de "ética" en su acepción neutra actual, y buscar otros términos para hablar del imperativo que otorga a los géneros sus normas.

Para nuestros contemporáneos es difícil reconstituir el sentimiento de haber faltado al propio género, a la vez porque este sentimiento es tan vernáculo y por lo tanto tan 228

“agramático” como el dominio del género mismo, y porque se ha disipado al mismo tiempo que el género. No se trata de sentir vergüenza o culpa, al menos en el sentido actual de estos vocablos. Yves Castan ha investigado lo que la gente de Languedoc llamaba la *honnêteté* (la probidad) en el periodo de 1715 a 1780. 81 Estudió las minutas de los escribanos forenses relacionadas con delitos de alteración de la paz pública. Pudo explorar de esta manera uno de las raros inventarios del habla común de la gente sencilla desprovista de instrucción. Una parte de su trabajo muestra de qué forma la probidad obligaba a actuar conforme al género, hasta en las cosas más insignificantes. Por ejemplo, cuando llegaban visitas a casa, era *ella* quien tenía que ir por los vasos, preparar la ensalada, servir el vino sin que pareciera que escuchaba la conversación y sin participar en ella. Era ésa la conducta que se esperaba de una mujer, pues en cuanto tal, ella para defender los intereses del hogar tenía medios mucho más eficaces que la discusión directa entre los hombres. Si ella se inmiscuyera en la conversación, cometería una falta en relación con su género, pues perdería el poder real que poseen las murmuraciones y los comadreos. 82 En cambio, le tocaba proteger el hogar contra el cobrador de impuestos, gritando que se encontraba sola en casa —en cuyo caso éste no podía traspasar el umbral—. También debía tomar partido por sus hijos en un altercado, aunque ellos fueran totalmente culpables. La probidad le exigía, cuando fuera necesario, atacar al enemigo con uñas y dientes. En cuanto al hombre, la probidad le exigía exactamente lo contrario. De él se esperaba, en el caso en que la mujer hubiera defendido al vástago, que lo castigara, a veces moliéndolo a palos brutalmente. 83

Emmanuel Le Roy Ladurie ha explorado la relación entre el hogar y el género en la misma región del sur de Francia, pero en una época mucho más antigua. Analizó los registros que mantuvo el futuro papa Benedicto XII cuando, siendo un joven obispo e inquisidor, sometió a varias docenas de habitantes de una pequeña aldea de las montañas

—Montaillou— de quienes se sospechaba que eran herejes cátaros, a hábiles y rigurosos interrogatorios. De manera extremadamente sutil, los obligó a revelar innumerables detalles sobre su vida cotidiana, registrando palabra tras palabra las respuestas de esos campesinos y pastores de los Pirineos septentrionales. Con base en estas respuestas, de una antigüedad de

seis siglos y medio, Le Roy Ladurie realizó su trabajo. Yo no sé de otro documento que proporcione una visión a la vez de primera mano y tan exhaustiva de una comunidad, respecto a lo que la gente sentía sobre sus hogares y su territorio común, sobre lo que esperaban y toleraban unos de los otros. Cada una de las víctimas de esta inquisición vuelve a la vida como persona, no solamente cuando se comporta de una manera que el obispo aceptaría, sino sobre todo cuando obedece los imperativos de su género en formas que el inquisidor desea saber detalladamente. Y, página tras página, la *domus*, la "casa", en el sentido más poderoso del término, significa el techo bajo el cual, y el territorio en el que dos géneros interactúan: la cocina, los bienes y la tierra, los hijos y la familia en un sentido extendido, incluyendo los esclavos y los huéspedes.

Más que la gente, la *domus* parece ser el sujeto de la historia —la unidad social básica—. La casa, a la vez construcción y familia, vincula a hombres y mujeres a sus posesiones, las cuales determinan sus relaciones genéricas recíprocas. Cuando se 229

exploran los interrogatorios judiciales de estos aldeanos occitanos del siglo XIII, resulta evidente que aún no tienen la obsesión de la tierra y su tenencia, cosa que será típica del campesino europeo tras la Edad Media; para ellos, la *domus* es lo que importa, más todavía que el cónyuge o el hijo. No es la familia, en el sentido restricto del término, la que subsiste en la autarquía, sino la *domus;* es ésta la que se reproduce en su descendencia. Aquí, en Montaillou, las mujeres de la casa se encargan del fogón, de la cocina, de la hortaliza, de la pastura de los animales y de acarrear el agua. Los hombres cuidan los campos, los bosques y las ovejas, con la ayuda ocasional de una mujer de la *domus* o de una sirvienta contratada para ello. La vida material es creada por el hogar, el principal sujeto activo, a través de sus hombres y mujeres. 84

En las tierras etruscas del centro de Italia, una misma palabra latina sirve para designar el sujeto central de la historia, la *domus*, y sus divinidades tutelares, los *lares*.

Son dioses antiguos, cuyos órganos sexuales, ya sea el falo o la vulva, están señaladamente representados. Juntos protegen las márgenes de los campos. Se les venera tradicionalmente en las encrucijadas, aunque sus efigies se

conservan sobre el fogón. Son objeto de un culto diurno, aunque surjan de las profundidades de la tierra, residencia de los muertos, para velar por el orden de la casa. Y la casa misma, el “hogar”, la fundación doméstica en torno al fogón, también se denomina *lar*. Este vocablo podría servir como un término técnico para designar aquella realidad de la cual la *domus* es un ejemplo específico.

EL CUERPO Y EL GÉNERO

El género modela los cuerpos como los cuerpos modelan el espacio, y a su vez son modelados por sus configuraciones. El cuerpo en acción, con sus movimientos y sus ritmos, sus gestos y sus cadencias, modela el hogar; éste es algo más que un refugio, una tienda de campaña o una casa. Vivir en algún lado significa hacer la propia casa allí, tanto trayendo hijos al mundo como plantando árboles y construyendo muros. En la cultura vernácula, habitar y vivir son coincidentes. Al manejar las herramientas que están ligadas al género de manera específica y patente, la vida vernácula teje un capullo genérico en un nicho biológico. Toda vida es morada, formación de una morada. Los vestigios de las moradas sobreviven del mismo modo que las osamentas. Los espacios inhabitados pronto se convierten en un desierto.

Construirse un hogar significa invadir los territorios de otra vida, la vida salvaje, a fin de crear campos, pastizales, lugares para cultivar las formas domésticas de la vida —los cereales, los asnos y las bacterias sin las cuales la mantequilla no puede cuajar—. Entre los nichos ecológicos posibles, la vivienda constituye una clase aparte, pero su carácter particular ha quedado más oscurecido que iluminado por el reciente discurso ecológico.

El movimiento ecológico ciertamente engendró un sentido común nuevo, pero también alentó sutilmente el sexismo al enriquecer un lenguaje neutro o, dicho de otro modo, sexista. Los términos de la ecología, de reciente ingreso en el vocabulario de las palabras clave, deben utilizarse con prudencia.

El hogar no es un nido ni tampoco un garaje. El ecologista es capaz de llamar a estos tres “nichos” o “hábitats”. Para el filósofo se trata de sitios en tres tipos de espacios, cada cual creado en virtud de una especie diferente de acción. El nido (biológico), el garaje (técnico) y la habitación (histórica) engendran espacios heterogéneos. Por instinto, el animal “marca” su territorio. El nido es la modalidad espacial de la reproducción instintiva de la especie. El garaje es exactamente lo contrario, pues ha sido concebido para estacionar los vehículos, partiendo de la suposición de la escasez de espacio. El nido, por su parte, supone la porosidad del espacio y la vitalidad de la materia.

El apartamento moderno procede del mismo tipo de espacio para el cual se diseñan los garajes. Se construye económicamente, es decir, mediante la agregación de módulos espacio-temporales sin género, y su función consiste en responder a las necesidades imputadas a sus habitantes. Y por lo general está vinculado a sistemas de transporte.

Tanto el garaje como el apartamento han sido construidos racional y económicamente con el propósito de almacenar durante la noche un recurso productivo. Ambos ofrecen seguridad para, y contra, lo que allí se guarda: sus muros están asegurados contra los ocasionales daños que los niños y las defensas de los autos pueden causar, así como niños y autos están asegurados contra los accidentes. El apartamento es un almacén que sirve para confinar a las personas, a quienes se considera frágiles y peligrosas. Es imposible para los ocupantes “hacerse su hogar” allí; el espacio está estructurado y equipado para el trabajo fantasma, únicamente. Es un domicilio a donde llegan los cables y las vías urbanas, el cartero y el policía, a fin de comunicar a aquellos que todavía se encuentran sanos espiritual y físicamente, aquellos civiles que sobreviven “en libertad”

gracias al valium, a la televisión y a sus fantasías sexuales. Es el lugar reservado para el comercio carnal entre humanos sin género, el único sitio donde los dos sexos aún pueden compartir el retrete. 85

En Montaillou, en Minot o en la aldea mexicana de hoy en día, el hogar no es un territorio delimitado por animales que se reproducen porque sus genes lo exigen, ni una vivienda especialmente destinada a compañeros sexuales, mezquinamente dispuesta en un espacio económico. Es una vivienda que

está hecha *por* la gente, no *para* ella, es un espacio engendrado por los cuerpos de aquellos que la habitan, es el vestigio ambiental de la vida vernácula. No es un ámbito para el engendramiento ni una cómoda caja fuerte; es el reflejo de los hombres y las mujeres en su medio ambiente. Por tal razón, *estar en casa* significa algo diferente para ambos géneros.

LA PROCREACIÓN Y EL GÉNERO

Así como un tejido nace del entrelazamiento, en ángulo recto, de la urdimbre ininterrumpida y de la trama transversal, las acciones que engendran el hogar, las acciones que engendran el espacio vital, son necesariamente diferentes según los géneros.

Los hombres y las mujeres se crean su hogar mediante cada uno de sus movimientos.

Pero sólo la mujer crea la sucesión ininterrumpida de la vida. No importa que la cultura sea matriarcal o patriarcal, que sean las mujeres o los hombres quienes detenten el poder, 231

vivir y habitar significan para las mujeres, y para ellas únicamente, parir cuerpos, dar la vida. En cierta cultura, los hombres construyen el refugio, levantan bardas o hacen terrazas de cultivo en las colinas; en otra, las mismas tareas las realizan las mujeres. Pero solamente las mujeres pueden dar vida a otros cuerpos. Importa poco la representación del creador que la mitología local impone —madre, padre o andrógino; poco importa el nombre que se le dará al hijo—, el de su madre, padre o tío. Este espacio particular, y el tiempo que le corresponde, que hacen del hogar algo más que un nido o garaje, *solamente* es creado por las mujeres, porque sólo ellas procrean cuerpos.

Son éstas ideas que pueden parecer poéticas, oscuras o románticas, hasta que recordamos que en el espacio del departamento moderno las mujeres se encuentran doblemente *desplazadas*, y que ellas lo dicen claramente. La invasión y la usurpación del espacio normativo frustran a las mujeres en su carne de una manera que los hombres no pueden experimentar. La arquitectura unisex es necesariamente sexista. Su concepción amenaza a las mujeres en dos sentidos, en su carne y en sus ritmos: se obstaculiza su

potencial contribución a la creación del hogar y se les excluye del contexto específico de su género; sufren más que los hombres por ambas razones. Para ellas, crear “su hogar”

no equivale más que a cambiar los muebles de lugar. Despojadas de su propio dominio, han sido privadas de la posibilidad de traer hijos al mundo en el seno de su género, en el seno de su contexto de mujeres en su hogar.

Al ser transformadas en productoras económicas —remuneradas o no, en un empleo

o en la casa—, a las mujeres se les priva, tanto como a los hombres, de las condiciones ambientales que les permitirían vivir en un lugar *habitándolo*, y al hacerlo, crear su hogar. En la medida que las mujeres y los hombres se vuelven más productivos económicamente, menos poseen un medio de vida. Pero esta pérdida de un hogar intragenérico, el cual ha sido remplazado por “módulos habitacionales”, priva a las mujeres de la amplitud indispensable para crear una existencia generadora de espacio.

Cada cual en su soledad procrea individuos en un espacio económico neutro, en un mundo hecho de ladrillos espacio-temporales estandarizados. En este sentido, el espacio de un departamento y el de la sala de partos de un hospital son igualmente rígidos y carentes de género; el parto en el seno del género es allí imposible. Aquellas que han querido dar a luz en casa, en su apartamento, y que lo recuerdan gratamente, aunque con cierta desilusión, en comparación con la estancia en una maternidad, saben que la topología de su cuerpo no está hecha ni para parir camadas ni para la reproducción estandarizada; no está hecha para el nido ni para la línea de montaje; está hecha para crear, al parir, el espacio y el tiempo vernáculos.

El espacio vernáculo no sólo da forma al paisaje y a la casa, no sólo está en contacto con el pasado y aún más allá, sino que también se extiende en el cuerpo mismo, y esto de manera diferente en hombres y mujeres. De ahí resulta que la arquitectura económica, que está desprovista de género y que forma un espacio-tiempo internacional rígidamente definido, *invierte* a las mujeres, transformando al género femenino en el segundo sexo.

La “perspectiva clínica”, como la ha llamado Michel Foucault, que se desarrolló durante el siglo XIX, vacía el cuerpo del género. 86

Hay estudios recientes que han analizado con cuidado las etapas de esta extirpación corporal del género, la cual se da a la par de una reconstitución anatómica de la mujer en cuanto ser humano singular, dotado de órganos sexuales aunque escasa capilaridad. Pero la innovación decisiva de esta “humanización” polarizada de la mujer es el nuevo sitio que se le ha asignado al alumbramiento, el cual es objeto de estudio y de reglamentación pública. Aproximadamente hasta 1780 los tratados médicos y la legislación civil consideran que éste pertenece al dominio de las mujeres. La cesación de las menstruaciones, la confirmación del embarazo, el mal parto, el aborto, el alumbramiento, la lactancia, como también el infanticidio y los cuidados del bebé, todo ello es asunto de las mujeres. No es que estas cosas sean privadas o secretas, pero están relacionadas con el género. No se llama al médico más que para los partos verdaderamente difíciles, a fin de que la mujer no se arriesgue, si hay un accidente, a ser acusada de haber matado a su bebé, aunque por lo general las autoridades no se conmueven por el deceso de un recién nacido. En la lengua como en el discurso médico y legal, traer al mundo hijos es claramente asunto de las mujeres.

Es sólo en la última generación del *Ancien Régime* cuando evoluciona la percepción de las mujeres como fuente de vida. Durante este periodo, la lengua jurídica traspasa el umbral de la vulva de la misma manera que antiguamente el inquisidor había traspasado el de la *domus*. Se empieza a ver en el feto al ciudadano futuro. La ley se emplea en regir la matriz a fin de proteger la vida que contiene. El principal agresor, la amenaza contra el ciudadano o el futuro soldado, en adelante será la madre, particularmente si es pobre o no tiene marido. Hacia 1785, la policía prusiana inicia el registro de las mujeres solteras cuya regla ha cesado. Las plantas abortivas clásicas se encuentran entre los primeros fármacos cuya venta se prohíbe, o que sucesivamente los farmacéuticos sólo entregarán bajo prescripción; en los jardines públicos, la policía arranca las plantas de ruda.

El vientre materno es declarado territorio público. Las parteras sólo pueden ejercer su oficio tras seguir estudios formales y obtener un diploma. Tal

transformación de la vecina experimentada en partera especializada, con licencia o ilegal, es uno de los acontecimientos clave del profesionalismo mutilador. Y la lengua refleja este cambio. El alumbramiento deja de ser un acontecimiento femenino que las mujeres viven entre sí.

En el vocabulario de la policía médica la matriz se convierte en el órgano especializado que produce hijos. A las mujeres se les describe como matrices ambulantes.

A mediados del siglo XIX, los ginecólogos comienzan a colonizar el nuevo territorio del vientre materno incluso antes de iniciarse los dolores del parto. Hacia fines de siglo, ante todo se preocupan por desinfectar el canal por donde saldrá el vástago, a fin de protegerlo contra las enfermedades que la madre podría comunicar durante el parto. En el siglo XVIII, mientras más pobre fuera una mujer, más se podía sospechar que intentaría abortar; en el siglo XIX se le considera particularmente propensa a infectar al hijo. De cualquier modo, su pobreza proporciona el pretexto para aislarla de la compañía de otras mujeres y hacerla parir en un establecimiento, cosa que al mismo tiempo la pone a disposición de los futuros médicos para que se entrenen en la práctica. Y a principios del siglo XX, más precozmente en Massachusetts que en Berlín o en Milán, el parto neutro 233

de hospital —hasta entonces considerado como una precaución contra las vilezas o las enfermedades de las mujeres— empieza a ser presentado como un beneficio para la madre misma. La intrusión del cuidado médico fuera del género opera una metamorfosis en el vientre materno, haciendo de éste una especie de garaje prenatal. Yo veo en esta vigilancia profesional intensiva del embarazo el ritual solemnizador de la victoria final del espacio-tiempo imperial sobre el espacio-tiempo vernáculo. 87

En este ensayo quiero mostrar la oposición entre una existencia genérica y una economía sexista. Pero no intento dilucidar por qué un régimen sexista opera perseverantemente en contra de las mujeres. La razón principal de esta limitación que me impongo es que pienso que solamente una filosofía auténtica del género podría proporcionar una explicación satisfactoria —y tal filosofía aún no existe—. No obstante, si yo intentara explicar por qué la pérdida del género es más perjudicial para las mujeres, comenzaría por el

análisis de los efectos distintos y diversos que el espacio-tiempo imperial y fuera de género produce en el cuerpo de los hombres y de las mujeres.

LA INFLUENCIA DEL GÉNERO

El género es vernáculo. Es tan resistente y adaptable, tan precario y vulnerable como el habla vernácula. Es obliterado, al igual que ésta, por la Instrucción, y su existencia rápidamente se olvida o incluso se niega. Son muchos quienes hoy en día no se acuerdan más del género que del habla vernácula, e incluso no serían capaces de imaginarlos. Para el bachiller, el habla vernácula de sus padres es un dialecto en comparación con la lengua materna que se le ha enseñado en la escuela. Para la joven egresada de la universidad que regresa con su diploma a la provincia mexicana, el género de su madre puede muy bien parecer como una servidumbre de la cual *ella misma* ha escapado.

El profundo contraste entre el habla vernácula y la lengua materna inculcada, con frecuencia es evidente para los padres e inasequible para los hijos. Ellos perciben que estos dos medios de expresión oral pertenecen a mundos irreconciliables. Pero la diferenciación entre el género y el sexo es todavía más difícil de captar. Efectivamente, ahí encontramos dos especies de dualidades cuyas complementariedades respectivas se sitúan en planos diferentes. Una y otra son, en verdad, construcciones sociales. Yo adjunto al género como al sexo los epítetos “masculino” o “femenino”, porque ambos son construcciones sociales que implican la referencia a una distinción biológica; pero género y sexo no son dualidades del mismo orden. El género es sustantivo; el sexo, adjetivo.

El género es una realidad primordial. Es también una entidad social que exige un complemento; jamás está completo en sí mismo. Los géneros no se comprenden sino juntos, como el yin y el yang. Como en el símbolo yin/yang, solamente desde fuera se puede ver que lo negro y lo blanco forman un todo. No sucede lo mismo con el sexo en el neutro económico. Aquí el sexo es un atributo secundario, la propiedad de un individuo, una característica del ser humano. El rol de los sexos es algo que se adjunta a la existencia de lo humano. Ciertamente, el individuo no alcanza a percibir su sexo como 234

un rol más, como una vestimenta entre otras, una prenda de trabajo o de gala. Este rol no se puede cambiar a voluntad: las mujeres, hundidas en el suyo, bien lo saben. Pero se quiera o no, tener un rol sexual —ya sea aceptado o padecido— es otra cosa enteramente que pertenecer a un género. Decir que se es hombre o mujer es totalmente diferente de decir que se es del sexo masculino o femenino. A diferencia del género, que significa que se es un círculo o bien un cuadrado, el sexo es un rol básico sobre el cual se pueden edificar otros roles. En el ámbito vernáculo se nace o se crece en el seno del género; pero el rol del sexo se adquiere. Podemos reprocharle a nuestros padres o a la sociedad el habernos "asignado" un rol sexual, pero no podemos culpar a nadie por el hecho de que poseamos un habla vernácula o un género vernáculo.

EL GÉNERO Y EL UNIVERSO CONCEPTUAL

Por doquier muchachos y muchachas asumen precozmente sus respectivos géneros. Al llegar el destete, ya poseen maneras típicamente diferentes. En el Mashrik, corazón del Islam entre Egipto y Persia, donde no se desteta a los infantes antes de la edad de dos años —y los niños después que las niñas —, existen docenas de dichos relacionados con las formas distintas de mimar a un género o al otro. En ciertas lenguas, donde los hombres y las mujeres emplean un término diferente para designar al mismo tío, esa palabra propia de su género es frecuentemente una de las primeras que aprenden y pronuncian. Y los deberes propios de cada género son inculcados desde la más tierna edad. Entre los bembas, a los nueve años una niña sabe reconocer 40 variedades de hongos, mientras que un niño distingue los cantos de las aves. 88 Vemos aquí que la división cognitiva más fundamental en la evolución de los conceptos es la del género. Sin embargo, desde hace tres generaciones la epistemología psicológica se desentiende del tema. La identificación y la oposición del género forman parte del desarrollo empírico inicial, que todavía no es verbal. Piaget ha creado para estas primeras distinciones el calificativo "infralógicas", a fin de significar que no sólo son prelógicas. Pero al parecer la más profunda, la del género, lo evade.

El recién nacido no puede llegar a formar un concepto más que captando físicamente lo que está "ahí". No es capaz de discernir sino extendiendo los

brazos, tocando, asiendo, abrazando. No se trata de movimientos "espontáneos", de simples reflejos biológicos en los que no interviene la cultura. Los ojos de la madre, que miran de modo diferente al niño y a la niña, imprimen desde entonces un ritmo diferente en los ojos del bebé. Así, el bebé adquiere su primer contacto, su aprehensión inicial del mundo, mediante su cuerpo y bajo el dictado del género, de conformidad con su sexo biológico.

Allí donde el género impera, crecer no significa jamás convertirse en un "humano", solamente un neutro lógico, en un *niño* de género no especificado.

Cuando desde la cuna hombres y mujeres captan el mundo según dos maneras complementarias, desarrollan dos modelos distintos de conceptualización del universo.

Un estilo de percepción ligado con un género que corresponde a un dominio de herramientas y de tareas propias de este género. Los dos géneros no sólo ven las mismas 235

realidades con una perspectiva y con matices diferentes, sino que aprenden precozmente que toda cosa tiene su envés.

Los vocablos clave fuera de género del discurso contemporáneo nos obligan a describir la bilateralidad ambigua de la realidad vernácula como una guerra de sexos inaugurada por Adán y Eva. Hoy en día la reacción ante la alteridad ya no es el miedo sino la comparación envidiosa. Los rituales que orquestan la danza de la vida, marcando los cuerpos, entremezclando los géneros y luego separándolos, nos los presentan como una educación sexual primitiva. La extraña aberración que nos impulsa a imaginar a "la madre" que habla de Yocasta acarrea un mito *monstruoso*, una visión tan anormal como la de atribuir a un muchacho las pasiones de Edipo. El sexo y el género no pueden cohabitar en el mismo universo conceptual. La intención de conjugarlos necesariamente conduce al sexismo científico de la antropología.

En este ámbito, casi siempre la perspectiva corresponde al observador *masculino*, y por lo tanto es más que extensamente sexista —cosa que hoy

se sabe muy bien—. La aplastante mayoría de los etnógrafos son hombres. Las raras mujeres que trabajan en esta disciplina son discípulas o rivales de sus colegas masculinos. Para un investigador es tentador interrogar de preferencia a los *hombres*, quienes, por lo demás, con mayor frecuencia que las mujeres, saben una lengua vehicular —el hausa que se habla en el mercado, el árabe de la escuela coránica, el francés si han servido en el ejército—, lo cual reduce las dificultades de la comunicación verbal. Además, resulta decepcionante interrogar a las mujeres, porque, como observa Edwin Ardener: "Las jóvenes ríen, las viejas gruñen, encuentran las preguntas ridículas, rehúsan hablar con un extraño". Por añadidura, los hombres impiden llegar a ellas, con el pretexto de que las mujeres son peligrosas, están impuras, o hay que protegerlas. En consecuencia, es a los hombres a quienes los etnógrafos hacen las preguntas que confirman sus propios modelos, y sus interlocutores, aunque modifican o adornan tales axiomas, o equivocan su sentido o acomodan sus respuestas para que cuadren con el tema. Puesto que las preguntas se hacen en un idioma que no toma en cuenta el género, evidentemente resulta que el género no aparece en las respuestas.

Desde hace poco tiempo, las investigadoras han proporcionado una descripción

"complementaria", un espejo feminosexista, en el cual ellas leen una suerte de imagen invertida de la visión masculina a que ha sido reducida la realidad genérica por la

"ciencia". Su investigación se halla centrada sobre todo en el contraste entre la óptica femenina y la óptica masculina, en la manera en que las mujeres manejan el símbolo y el poder. Pero como estos nuevos estudios abordan principalmente la dominación y la sujeción en las sociedades no europeas, también están ubicados en una perspectiva sin género. En último análisis, la dominación y la sujeción no son más que asuntos de poder, ya sea que resida aquí o allá; implican la competencia por valores o posiciones que desconocen el género. Desde el momento que se postula la escasez de estos valores, y su igual conveniencia para hombres y mujeres, la lucha por tales valores es inevitablemente estudiada desde una perspectiva "sexista", aun cuando sea bajo la forma inversa del

“feminosexismo”.

236

Edwin Ardener es uno de los raros antropólogos que han tratado de separar el estudio de la dominación masculina del análisis de universos conceptuales asimétricos donde la complementariedad es ambigua —sin negar por eso la importancia de tal asimetría—. 89

En su investigación de las mujeres bakweri, da constancia que son ellas las que definen las fronteras de su mundo, de modo y manera que viven como mujeres —aunque solamente hasta cierto punto— dentro de aquello que para los hombres es lo “salvaje” y para los antropólogos un laberinto aparentemente impenetrable. “Para ellas, la sociedad no esta forzosamente separada de la naturaleza; ellas no proporcionan necesariamente un modelo unitario de la sociedad, que las contenga a la vez a ellas mismas y a los hombres.

Pueden concebir perfectamente un modelo en el que las mujeres y la naturaleza son exteriores respecto a los hombres y a la sociedad.”

Por desgracia, Ardener emplea términos tales como “sociedad”, “salvaje”,

“naturaleza” sin insistir en el hecho de que para él son metáforas. 90 Sus críticos por lo tanto se han esforzado en mostrar que estos términos están impregnados de ideología, con base en la forma en que fueron usados por los pensadores de la Ilustración. No son capaces de captar el argumento de Ardener —a saber, que no poseemos términos aptos par expresar, en prosa, la simetría de las percepciones en el seno del género—.

En última instancia, el prejuicio sexista de tantos antropólogos resulta de algo mucho más fundamental que la intervención de informadores masculinos, el enfoque elegido por las investigadoras o los malentendidos. Los prejuicios contra el género están inscritos en la antropología porque ésta pretende ser una ciencia. Su lógica científica hace de ella una herramienta analítica para estudiar a los hombres y a las mujeres en calidad de *anthropoi*, para reducir el género al sexo y para hacer de una complementariedad que solamente son capaces de describir los poetas de

una cultura, un sistema de dos contrarios homogéneos. Cosa que plantea una cuestión más fundamental: si la antropología no es capaz de captar el género como sujeto, ¿cómo puede explorar el dominio vernáculo? 91

EL GÉNERO Y EL HABLA

La manera distinta mediante la cual cada género aprehende la realidad encuentra su expresión en el lenguaje. 92 El niño y la niña a los cinco años no emiten los mismos sonidos, aunque sus órganos vocales son similares anatómicamente. Al pasar del balbuceo al habla, adoptan la forma y el estilo conveniente para su género, y esto incluso durante sus juegos. 93

Al igual que lo que pasa con el "trabajo de las mujeres", el "lenguaje de las mujeres"

también ha atraído el interés académico en tres olas sucesivas. 94 La curiosidad al respecto nace a fines del siglo XIX, época en que cualquier posible prueba de la alteridad constitucional de las mujeres resultaba para muchos atrayente. Por entonces el lenguaje femenino era uno de aquellos descubrimientos que habían surgido de la iniciativa clínica que había definido a *priori* una realidad y una existencia humanas totalmente nuevas, desde el punto de vista anatómico, psicológico y de comportamiento. Esta definición 237

ubicaba a las mujeres, en cuanto segundo sexo, en una sociedad de neutros, una sociedad estandarizada de acuerdo con una norma común. Todo aquello que pudiera probar que las mujeres se apartaban de esa norma era agua para el molino de los profesionales que con ello obtenían ganancias: ginecólogos, clérigos, profesores de economía doméstica y trabajadores sociales que se obligaban a definir "necesidades" para las que sólo ellos podían formular un diagnóstico y prescribir una terapia normativa.

Pero el interés del siglo XIX en el habla femenina fue efímero. 95 A pesar de que cada vez más lingüistas competentes han explorado toda suerte de variantes de la lengua —

según la edad, el estatus, el grado de instrucción o el coeficiente intelectual —, las distinciones lingüísticas entre el habla de las mujeres y el habla de

los hombres han sido relativamente despreciadas. Los estudios de la segunda ola de interés que registraron correctamente las singularidades del comportamiento lingüístico de las mujeres tendían por lo general a describirlo como un “dialecto” particular de las mujeres, algo subalterno en comparación con una entidad superior que sería la lengua “real”. Durante los años setenta, las mujeres mismas exploraron este ámbito. Pudieron hallar en cada dimensión y área del habla moderna incontables pruebas de la dominación masculina. 96

Sin importar el idioma —francés, alemán o inglés—, las estadísticas muestran que los hombres hablan más alto y con mayor frecuencia que las mujeres, son más propensos a interrumpir, a imponer el tema de la conversación y a callar a los demás hablando más fuerte. En cuanto a las mujeres, éstas tienden a sonreír con complacencia, a abstenerse de hablar, a tartamudear, si bien para disimular su inseguridad también son capaces de imitar y superar a los hombres. En ese caso adoptan su vocabulario y sintaxis, sus estrategias y argumentos. Pero mientras más unisex son las palabras y los temas, resulta más patente que tanto las expresiones estridentes como el mutismo soñador colocan a las mujeres en el segundo sexo lingüístico. La educación mixta y la fábrica, la mesa de conferencias y el cóctel han hecho sexista el habla, así como el mercado laboral lo ha hecho con el trabajo. 97

Todavía hoy en día, en muchos sitios del mundo, los hombres y las mujeres no solamente hablan de cosas diferentes, sino que el lenguaje mismo se los impone. Por ejemplo, fuera de la oficina, la fábrica o la arena política, las mujeres japonesas rara vez tocan —mucho menos que las euro peas— los temas que interesan a los hombres. Sin embargo, cuando lo hacen, sus expresiones difieren de las de los hombres. Y la diferencia es tanta que sería inútil buscar frases equivalentes en el habla masculina y femenina.

Cinco minutos de conversación tocante a un jardín o a una fiesta se reducen, en un intercambio verbal entre hombres, a tres vocablos que como respuesta tienen un gruñido inarticulado. 98

El estudio regional del lenguaje específico de un género aporta una visión parcial del ámbito multidimensional del género. Una encuesta que recientemente se llevo a cabo en una aldea española mostró que los

hombres hablan sobre el trabajo en el campo, sobre el ganado, el comercio y el oficio, mientras que las conversaciones de las mujeres giran en torno a observaciones sobre las personas y sus motivos, sobre la existencia y las necesidades del hogar. Pero los temas mismos, como las herramientas que se utilizan, no 238

son suficientes para revelar de qué manera se percibe el mundo. Las diferencias fonológicas, la entonación, la sintaxis, el vocabulario, las referencias nominales y pronominales, distinguen al habla masculina del habla femenina. 99 No es posible conjeturar lo que estas diferencias podrían revelar acerca de la complementariedad simbólica, si se las admitiera más como constituyentes del lenguaje que como rasgos marginales. En una lengua vernácula de Madagascar, se considera prestigioso el lenguaje de los hombres precisamente porque es indirecto y esquiva la confrontación. 100 El orador hábil ha de recurrir a un estilo alusivo convenido. Aquello que a un blanco neoyorquino le podría parecer vacilante y vago, para el hombre de raza merina queda muy claro. En esta sociedad, el comercio es asunto de las mujeres. Ellas discuten agresivamente los precios, gritan tras los niños, ponen a todos en su sitio, divulgan a voz en cuello las conductas reprobables. Las mujeres se hacen respetar porque son capaces de expresar sin reservas lo que sienten. El lenguaje femenino y el lenguaje masculino revelan la complejidad de la dominación relativa del género, incluso mejor que la utilización de las herramientas. 101

Son de lo más frágil y vulnerables los rasgos masculinos y femeninos del lenguaje, aun cuando éste se encuentre en pleno vigor. En el pasado, se los ha visto desaparecer, particularmente cuando un habla se convierte en el instrumento de un imperio, en una lengua del comercio o de la administración. Son estos rasgos masculinos y femeninos los que primero peligran cuando una lengua se estandariza; lo que de ellos queda se reduce a un simple género gramatical vaciado de sus antiguas dualidades, y cuya utilidad primordial consiste en permitir la expresión discriminatoria. Cuando el habla vernácula desaparece por absorción en una lengua materna inculcada, su dualidad lingüística se reduce solamente a diferentes esquemas, entonaciones y temas de conversación, y a la dominación masculina del género gramatical. Esto se puede comprobar dondequiera que el proceso haya sido estudiado, dondequiera que el género vernáculo haya

sido abolido por la relación monetaria, y el habla vernácula por la alfabetización, la escolarización y la televisión. En el suroeste de Luisiana, la lengua indígena *koasati* que se hablaba en el pasado poseía sutiles y claras diferencias en el habla masculina y en el habla femenina. 102

Pero tras la segunda Guerra Mundial, sólo los ancianos recordaban aquellas distinciones, aquella facilidad, lentitud y dulzura propia del habla femenina. Hoy en día éstas emplean las formas masculinas. Las femeninas solamente sobreviven en calidad de curiosidades, cuando se recuerdan las expresiones de las mujeres del pasado. Así, la transición al predominio masculino —al igual que en el nuevo "medio de comunicación" unisex que tan perfectamente se adapta al estilo de vida industrial— se observa en el lenguaje, sin importar el número de "géneros" gramaticales que éste pueda poseer.

239

240

78 *Medio y ámbito*. En *Le geste et la parole: technique et langage*, Albin Michel, París, 1964, André Leroi-Gourhan dice en la p. 214 que, "[…] a diferencia del territorio, no tiene paralelo [la estrecha complementariedad del hombre y la mujer] en el mundo animal superior". Pero en una sociedad el espacio de los hombres y de las mujeres no es el mismo. Véase Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Ginebra, 1972. Es sólo en el *haram*, al fondo de la vivienda berebere, que la pareja puede compartir el mismo espacio (p. 67). Todos los demás lugares de la habitación se encuentran marcados por el signo del género. Los sitios que los hombres ocupan se perciben como espacios diferentes de los de las mujeres. Cada tipo de lugar requiere el movimiento y el ritmo temporal correspondiente. El espacio y el tiempo están relacionados con el género, como las herramientas y las tareas. Es un grave error confundir este ambiente formado por dos ámbitos separados, que pertenecen respectivamente a uno de los géneros, con el territorio de los animales. Diferentes culturas se reparten el paisaje de manera diferente. Y como el espacio vernáculo es poroso, varias culturas pueden compartir el mismo paisaje. En el corazón de ese medio se encuentra la casa, la dualidad espacial que transmite la cultura: Clark E. Cunningham, "Order in the

Antoni House", en Rodney Needham, ed., *Right and Left, op. cit*. en la nota 53, pp. 204-238. Por lo tanto el *medio vernáculo* contrasta a la vez con el *territorio animal* y el espacio homogéneo de la economía. Respecto a la evolución de las teorías que procuran la definición de este espacio económico, véase Pierre Dockes, *L'espace dans la pensée économique du e*

e

XVI au XVII siècle, Flammarion, París, 1969. El medio vernáculo es un espacio intragenérico: la realidad cultural que resulta de la complementariedad asimétrica y ambigua de los *dos ámbitos espaciales del género*. Es un fenómeno que parece haber escapado totalmente a la atención de los filósofos occidentales, como se puede comprobar en la monumental exposición de sus doctrinas relacionadas con el espacio: Alexander Gosztonyi, *Der Raum: Geschichte seiner Probleme in Philosophie and Wissenschaft*, 2 volúmenes, Alber, Friburgo, 1976. El espacio vernáculo está compuesto por una jerarquía de lugares, cada uno de los cuales corresponde a un género.

C. Karnoch, "L'étranger, ou le faux inconnu. Essai sur la définition spatiale d'autrui dans un village lorrain", *Ethnologie française*, I, núm. 2, 1972, pp. 107-122, muestra que hasta 1950 los habitantes de una aldea francesa distinguían el espacio en torno a ellos de acuerdo con tres círculos concéntricos: la aldea, el valle circundante, con un diámetro de travesía de tres horas, y el "país", constituido por varias aldeas habitadas por "fuereños" que realizaban gran cantidad de matrimonios entre sí. Bajo esta tripartición se encuentra el hogar; más allá, el mundo exterior. Dependiendo del aumento o la disminución periódicos del número de los miembros del hogar, esta manera de percibir el mundo estaba más o menos presente en los diversos medios: Alain Collomp, "Maison, manières d'habiter et famille en haute Provence aux

e

e

XVII et XVIII siècles", *Ethnologie f rançaise*, VIII, núm. 4,

1978, pp. 321-328.

79 *Espacio y tiempo*. Cada ámbito del género tiene su paisaje y ritmo propios. Se extiende en el espacio y el tiempo. Dos notables estudios pretenden describir la realidad espacio-temporal de las mujeres. El de Yvonne Verdier, *Façons de dire et façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Gallimard, París, 1979, es el resultado de una encuesta etnográfica que realizó durante siete años la autora con tres discípulos en Minot, aldea de 360 habitantes en la Costa de Oro, al norte de Dijon. A través de la actual manera de hablar de las mujeres de Minot, así como del estudio de los archivos locales, de las pinturas, de las viejas fotografías, de los dichos y refranes, la autora reconstituye la historia de las mujeres que dirigían a las demás: la mujer que lava (los recién nacidos, la ropa, los muertos); la costurera que inicia a las muchachas; la cocinera que preside ceremonias tales como las bodas y los entierros, impartiéndoles su ritmo. Aparte de la obra de Sidney Mintz, *Worker in the Cane*, Norton, Nueva York, 1958, que me reveló esta variedad de la investigación de campo, no había conocido libro más atractivo de este tipo, con excepción del estudio de Audrey Richards (cita en la nota 68). El de Martine Segalen, *Mari et femme dans la société paysanne*, Flammarion, París, 1980, puede leerse como complemento de la obra de Yvonne Verdier. En éste se hace mayor hincapié en los ritmos complementarios del hombre y la mujer en una granja francesa de hoy en día. Actualmente vivimos el tiempo mecánico y agenérico de los relojes que ritman la existencia, y este tiempo es por lo tanto escaso; los ritmos del género desaparecen. En virtud de los ritmos unisex, con frecuencia las mujeres se ven más *presionadas* por el tiempo que los hombres, cosa que observó H. Bidlingmaier, *op. cit*. en la nota 70, en la aldea de Lauffen en 1915. Respecto a las consecuencias de ritmos más amplios, véase Evatar Zerubavel, “The French Republican Calendar: A Case Study in the Sociology of Time”, *American Sociological Review*, 42, 1977, pp. 868-877. En torno a la introducción en una región rural del tiempo medido por el reloj, véase Guy Thuillier, “Pour une histoire du temps en Nivernais au e

XIX siècle”,

Ethnologie française, VI, núm. 2, 1976, pp. 149-162. Sobre la relación entre la cultura y el tiempo, véanse los ensayos filosóficos en Paul Ricoeur, ed., *Les cultures et le temps*, Payot, París, 1975. La sociología, la antropología y la etnología del tiempo han dado origen a una vasta literatura moderna, pero debo señalar que hasta ahora se ha descuidado la investigación sobre el género y el tiempo, o sobre el género y el ritmo. Se encuentra una descripción esmerada del espacio de los hombres en una comunidad rural del sur de Francia en Lucienne A. Roubin, "Espace masculin, espace féminin en communauté provençale", *Annales ESC*, 25, núm. 2, 1970, pp. 537-560; Maurice Agulhon ha comentado con amplitud el tema en "Les chambrées en basse-Provence: histoire et ethnologie", *Revue historique*, abril-junio 1971, pp. 337-368. Su estudio trata sobre una "sociedad", una asociación local de hombres, que da testimonio del abismo que existe entre el espacio de los hombres y el espacio de las mujeres. Los cafés, los grupos que preparan el carnaval, los bancos al sol en la plaza de la iglesia se encuentran claramente dentro del ámbito de los hombres. El hombre de mayor edad de la familia es únicamente quien con una hoz especial marcará los límites del campo que será cosechado al día siguiente. Los habitantes de la Provenza del sur de Francia no consideran que el espacio público y el ámbito masculino son una misma cosa, pero de hecho ambos tienden a coincidir. Un importante ensayo de reconstitución del medio ambiente del pasado que, por eso mismo, evoca el género, es el de Ina-Maria Greverus, *Der territoriale Mensch: ein literatur-anthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*, Athenaeum, Francfort del Meno, 1972.

80 *Charivari (cencerrada)*. Para una buena iniciación a los textos que tratan de los métodos de justicia popular, en cuanto guardiana de las costumbres locales, véase Roger Pinon, "Qu'est-ce qu'un charivari? Essai en vue d'une définition opératoire", *Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-Kultur und Sozialforschung. Festschrift für G. Heilfurt zum 60. Geburtstag*, Otto Schwartz, Gotinga, 1979, pp. 393-405. Los métodos citados incluían verdaderos castigos: la gente arrancaba el techo de una vivienda, derribaba árboles, salaba los pozos, ponía a los culpables en la picota, los boicoteaba, los embadurnaba de chapopote y los hacía rodar sobre montones de plumas. Françoise Zonabend, *La mémoire longue. Temps et histoires au village*, PUF, París, 1980, describe la

“emboscada”, visita ritual a los vecinos, la cual indicaba, según fuera más o menos tumultuosa, el concepto que se tenía de la “honestidad” de los anfitriones. Se puede encontrar un repertorio de cantos populares que expresan variados grados de aprobación social en Ilka Peter, *Gasselbrauch und Gasselspruch in Österreich*, Alfred Winter, Salz-burgo, 1981. E. P. Thompson, “*Rough music*: le charivari anglais”, *Annales ESC*, 27, núm. 2, marzo-abril, 1972, pp. 285-312, describe y analiza los rituales mediante los cuales la sociedadvernácula expresa, con frecuencia cruelmente, su desaprobación de los individuos que habían transgredido no tanto la ley sino los usos y costumbres locales. Estos rituales estaban estructurados por el parentesco y generalmente castigaban una transgresión de la división de los géneros o un comportamiento que estaba en contradicción con el género al que se pertenecía. Véase Christiane Klapisch-Zuber, “The Medieval Italian Mattinata”, *Journal of Family History*, 5, núm. 1, primavera, 1980, pp. 2-27. Sobre el conflicto entre las formas tradicionales de control que se dan entre las parejas y la nueva tentativa de hacer respetar las buenas costumbres durante los encuentros entre muchachos y muchachas, véase Hans Medick, “Spinnstuben auf dem Dorf. Jugendliche Sexualkultur und Feierabendbrauch in der ländlichen Gesellschaft der frühen Neuzeit”, en J. Reulecke y Wolfhard Weber, *Fabrik, Familie, Feierabend: Beiträge zur Sozialgeschichte im Industriezeitalter*, Wuppertal, Hamer, 1978.

81 *La probidad*. En la Francia del siglo XVI, era ésta la cualidad del “*honnête homme*”, el hombre probo; la rectitud moral, la integridad, la probidad, la dignidad. Propongo usar el término para designar la percepción que un hombre o una mujer tenían de la división de los géneros, como norma que personalmente les concernía. La elección del término me permite hablar de este límite específico sin implicar un motivo particular, cosa que sucedería si empleara términos tales como “vergüenza”, “pecado”, “culpa”, “honor”, etc. Respecto a estos vocablos, véase Carl Darling Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal IndoEuropean Languages, op. cit*. en la nota 3. Sobre el proceso mediante el cual *l’honneur* (el honor), se hizo preeminente en el sentido que típicamente se daba a la *honnêteté* en Europa, véase Julian Pitt-Rivers, “The Anthropology of Honour” y “Honour and Social Status in Andalucía”, pp. 1-47 de su obra *Fate of Shechem, op. cit*. en la nota 21, y P. Schneider, “Honor and Conflict in a Sicilian Town”, *Anthropological Quarterly*, 42, núm. 3, julio, 1969, pp.

130-155; véase también Pierre Bourdieu, “Le sens de l’honneur. La dialectique du défi et de la riposte. Point d’honneur et honneur. L’éthos de l’honneur”, en *Esquisse d’une théorie de la pratique*, *op. cit*. en la nota 78, capítulo I, pp. 13-44, que expone observaciones sobre el África del Norte. Para un estudio clásico, Max Weber,

“Rechtsordnung, Konvention und Sitte”, en *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tubinga, 4a edición revisada, 1956, (traducción francesa: *Économie et société*, Plon, París, tomo 1, 1971). Para la transformación de la 242

honnêteté y del *honneur* causada por el proceso de la civilización, véase Yves Castan, “La famille: masculin et féminin”, *Honnêteté et relations sociales en Languedoc, 1715-1780*, Plon, París, 1974, pp. 162-207. En el siglo XVIII la ley aún no reglamentaba la vida familiar de la pequeña gente, simplemente la protegía. Pasaría todavía algo de tiempo (tres a cinco generaciones) antes de que el Estado impusiera el casamiento civil y reglamentara la vida familiar (véase la nota 120). El ámbito físico de cada género y el comportamiento conveniente era salvaguardado por el sentido de la honestidad y el honor. Este sentido desaparecería hacia 1780; véase Yves Castan, “Pères et fils en Languedoc à l’époque classique”, *Le*

e

e

XVII siècle, núm. 102-103: “Le XVII siècle et la

famille”, 1974, pp. 31-43. Nicole Castan, “La criminalité familiale dans le ressort du parlement de Toulouse (1690-1730)”, *Cahiers des Annales*, 33, Armand Colin, París, 1971, pp. 91-107, estudia el honor femenino (*honnêteté*) contrastándolo con el masculino. La mujer actúa con solidaridad hacia el hogar y puede decir y hacer cosas sin menoscabo de su honor que a los hombres jamás se les perdonarían. El honor exige que oculte los bienes robados; que ahuyente al cobrador de impuestos; que amenace de muerte a quien haya rendido testimonio contra algún miembro de la familia; que se encuentre sola en casa cuando ésta sirva a la prostitución. En la medida en que se codificaba el derecho y que la proliferación de las acciones judiciales remplazaron el control del género por el control civil, las mujeres perdieron

su honor a cambio de un nuevo estatus como ciudadanas del segundo sexo. Sobre la cuestión es posible encontrar útiles señalamientos en A. Pointrineau, “Aspects de la crise des justices seigneuriales dans l’Auvergne du

e

XVIII siècle”, *Revue d’histoire du droit f rançais et étranger*, 1961, pp. 552-570. Para una orientación general, véase M. Alliot, “L’acculturation juridique”, *Ethnologie générale*,“Encyclopédie de la Pléiade”, 1968, pp. 1180-1247.

82 *Comadreo*. El *charivari* (nota 80) y las burlas del carnaval (nota 108), sustentan la honestidad de la comunidad, pero solamente son episódicos. La honestidad es salvaguardada de manera sutil y continua por el

“caudal oral” tradicional de la comunidad: máximas, adivinanzas, cuentos, y más que nada, por el comadreo. Su función es salvaguardar el honor de la comunidad. John B. Haviland, *Gossip, Reputation and Knowledge in Zinacantan*, University of Chicago Press, Chicago, 1977, muestra cómo, en una aldea mexicana, este caudal oral le permite a la gente reflexionar sobre las reglas vigentes y manipularlas para fines personales. Los comadreos relacionados con los tiempos pasados son para la comunidad una manera de afirmar su arraigo, de crear para sus miembros una historia común. Vinculan a los amigos. Crean una especie de insignia de pertenencia al grupo, puesto que todos deben comprender porque algo resulta escandaloso para éste, así como las reglas tácitas del cuchicheo legítimo; véase Max Gluckman, “Gossip and Scandal”, *Current Anthropology*, 4, núm. 3, junio, 1963, pp. 307-316. Mientras más exclusivo es un grupo, más intenso es el comadreo. Éste mantiene la cohesión y la distinción de los géneros. Fue necesario que el género se dislocara para que el comadreo se volviera “femenino”: Alexander Rysman, “How the ‘Gossip’ Became a Woman”, *Journal of Communication*, 27, núm. 1, 1977, pp.

176-180. El vocablo inglés *gossip* viene de *god sib*, que antiguamente designaba la relación entre el hombre y la mujer que conjuntamente habían acercado a un recién nacido a la pila bautismal, es decir, en francés, el *compère* y la *commère* (el compadre y la comadre). Hacia el siglo XVI, en

inglés como en francés, el significado de los vocablos se modificó: el *gossip* y el compadre se vuelven amigotes, compañeros de juerga. En el siglo XIX, ya sólo las mujeres son *gossips* que se entregan al *gossip* (comadres que se entregan al comadreo). Tocante a los chistes, bromas y trucos dirigidos contra los hombres, véase E. Moser-Rath, "Männerfeindliche Tendenzen in Witz und Schwank", *Zeitschrift für Volkskunde*, 75, núm. 1, 1979, pp. 57-67. Sobre las mujeres españolas que se burlaban de los hombres, véase Yolando Pino-Saavedra, "Wette der Frauen, wer den Mann am besten narrt", *Fabula*, 15, 1974, pp. 177-191.

83 *Dominación asimétrica*. Susan Carol Rogers, "Female Form of Power and the Myth of Male Dominance. A Model of Female-Male Interaction in Peasant Society", *American Ethnologist*, 2, núm. 4, noviembre, 1975, pp.

727-756, estudia la transformación del mito de la dominación masculina, que se convierte en realidad durante la época de la industrialización. Según ese autor, la generalización universal del dominio masculino está fundada en definiciones masculinas y es por lo tanto un mito. En conjunto, los textos sobre la modernización de la vida campesina están basados en postulados erróneos respecto al rol de las mujeres. La autoridad habría estado *expresamente* en manos de los hombres; la autoridad de las mujeres habría sido *relativa*. Pero si se deja de considerar los roles de los hombres y sus formas de autoridad como la norma, si se observa los procedimientos de las mujeres y se advierte que no son menos válidos y significativos que los de los hombres —pero que asumen formas diferentes— sólo entonces se puede percibir que los roles masculinos y femeninos están 243

entremezclados, y se comienza a comprender cómo funcionan las sociedades humanas. En un ensayo de 1942, reeditado en *Steps to an Ecology of Mind* (traducción francesa: *Vers une écologie de l'esprit*, Seuil, París, 1977), Gregory Bateson insistía en el profundo contraste entre las sociedades donde hay rivalidades y aquellas donde

"los individuos reaccionan a lo que los otros hacen, haciendo ellos mismos algo similar" (p.111). En el ámbito de los estudios feministas, al parecer la corriente está siendo revertida: véase Alice Schlegel, ed., *Sexual Stratification: A Cross-Cultural View*, Columbia University Press, Nueva York, 1977. Esta es una compilación de 12 estudios relacionados con otras

tantas sociedades, desde las Filipinas a Israel; la discusión sobre la igualdad e inequidad del estatus sexual intenta desenmarañar, mediante la comparación de diversos rasgos, tres dimensiones del rango sexual: recompensas, prestigio y poder. Para la editora, en condiciones de subsistencia, *equilibrio* es la palabra clave que resume la interdependencia de los ámbitos distintos de los hombres y las mujeres, al menos en el marco de la cultura hopi descrita en las pp.245-269. La igualdad tradicional de las mujeres se ve amenazada por la creciente similitud entre los roles masculinos y femeninos en el hogar y en los empleos, similitud que resulta inevitable en virtud de la integración de los hopi en la economía norteamericana. J. Harris, "The Position of Women in a Nigerian Society", *Transaction of the New York Academy of Sciences*, serie II, volumen. 2, núm.

5, 1940, observó algo análogo entre los ibo" el equilibrio entre los derechos nominales de los esposos y los derechos colectivos *de facto* de las esposas ha sido trastornado por la integración económica. Rayna R. Reiter,

"Men and Women in the South of France: Public and Private Domains", *Toward an Anthropology of Women, op.*

cit. en la nota 22, pp. 252-282, estudia una aldea de 185 habitantes al pie de los Alpes provenzales. Las mujeres, que trabajan y viven en su esfera doméstica, parecen considerar ésta como más importante que la esfera pública de los hombres (véase la nota 79). No obstante, en la medida que la familia se integra en el Estado moderno, a las mujeres se les define por su rol en la familia, y su "esfera" separada no puede ser ya interpretada como una esfera igual. Según Ernestine Friedl, "The Position of Women: Appearance and Reality", *Anthropological Quarterly*, 40, 1967, pp. 97-105, el prestigio aparente del hombre puede ocultar el poder de la mujer. Su investigación de la vida de una familia en una aldea griega contemporánea la lleva a esta conclusión: "Puede ser que las actividades masculinas tengan mayor prestigio que las actividades femeninas en todas las sociedades; si esto es verdad, el descubrimiento del poder social relativo de los hombres y de las mujeres podría requerir una investigación al respecto más cuidadosa […] Allí donde la familia es la unidad primordial de la estructura social y económica de la comunidad entera, el poder en su seno forzosamente ha de

tener importantes consecuencias en la repartición del poder en el seno de toda la sociedad". En el hogar, las mujeres continuamente les recuerdan a los hombres las penas y angustias que ellas sufren para poder realizar las tareas domésticas que les permiten, a ellos, mostrarse en público con la cabeza en alto. De esa manera les hacen sentir que dependen de ellas. Pero esta dominación asimétrica desaparece forzosamente cuando el predominio de la economía mercantil transforma el hogar en una "unidad de consumo" (véase la nota 122). Bajo el regimen del sexo, la jerarquización de un poder homogéneo remplaza a la dominación asimétrica de los géneros. Dominación, aquí, es un término ambiguo que significa algo diferente según se trate de hombres o de mujeres. El poder, en cambio, es una fuerza homogénea agenérica que cualquiera de los sexos puede ejercer —la diferencia sólo reside en las modalidades y la intensidad

—. La asimetría es fundamental en la complementariedad ambigua de los géneros (nota 57). Constituye su existencia y determina el carácter concreto de su relación. En contraste, el poder que puede circular sin consideración del género, al igual que la moneda, tiende a fin de cuentas a la simetría. Y mientras que la asimetría entre los géneros siempre ha inspirado un respetuoso temor, la repartición jerárquica del poder entre iguales teóricos inspira la envidia (notas 5 y 6). Por esta razón, yo considero que el término *poder*, palabra clave que ignora el género, es inapropiada para expresar: *1)* la exclusión recíproca de sus respectivos ámbitos propios, implícita en el concepto de género (notas 78 y 79); *2)* la dominación relativa de los ámbitos masculinos sobre los ámbitos de las mujeres, situación cuyas diversas formas el patriarcado autoriza.

84 *El sujeto de la historia*. El ejemplo fue tomado de Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan, de 1294 à 1324*, Gallimard, París, 1975. Sin embargo la *domus* de los Pirineos no es más que una de las formas que ha adoptado el sujeto de la historia. En Francia también puede revestir muchas otras formas. Jean-Louis Flandrin, "La structure des ménages", *Familles: Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Hachette, París, 1976, pp. 68-91, distingue tres formas típicas en la Francia rural. La primera es la *domus* del suroeste. En los tiempos feudales, la *domus* era quien recibía el título de nobleza. El heredero llevaba el título de la casa; era relativamente secundario que fuera hombre o mujer. El principal

deber del heredero consistía en dar otro heredero a la casa. La *domus* era la propiedad de la tierra; anclaba en el pasado de la casa a aquellos que a la sazón la 244

habitaban. Según Flandrin, la granja en la zona central de Francia es casi lo opuesto de la *domus*. Allí, los herederos son quienes trabajan en comunidad la tierra. Flandrin confirma lo que propone Martine Segalen (nota 79): el sujeto de la historia de una propiedad no es la *pareja* sino el *hogar*. Finalmente, la tercera forma es típica de Normandía, donde los géneros la tejen. Probablemente fue introducida e impuesta por los conquistadores escandinavos. Aquí, la casa está fundada en los vínculos de parentesco de los linajes, y éstos están arraigados en sus respectivos suelos. La "sangre" reivindica la tierra. Al dejar la casa de su difunto marido, la viuda vuelve a recuperar las tierras que había aportado como dote. En estos tres tipos de "casa", los géneros se entremezclan para tejer la trama social. En Francia, durante mucho tiempo el sujeto final de la historia fue alguna de estas formas de "casa". El feudalismo tardío y posteriormente el gobierno estatal fueron construidos en Francia a partir del postulado de la unión conyugal económica (véanse las notas 77 y 124) como también en Inglaterra y Alemania, aunque de forma diferente; véase Michael Mitterauer, *Grundtypen alteuropäischer Sozialformen: Haus und Gemeinde in vorindustriellen Gesellschaften*, Forman-Holzboog, Stuttgart, 1979. Hasta una época reciente, este sujeto de la historia tenía una estructura diferente en la mayoría de los demás países y periodos, por ejemplo, el *mir* ruso. Sobre el sistema de las castas en la India, véase Louis Dumont, *Homo hierarchicus*, Gallimard, París, 1967. Sobre la comunidad aldeana indonesa, véase Clifford Geertz, *The Religion of Java*, University of Chicago Press, Phoenix Books, Chicago, 1976. Es necesario encontrar un término que permita distinguir el sujeto de la historia intragenérica, del sujeto de la historia en la tradición hegeliana. Propongo *lares*, porque este término no tiene utilización hoy en día, al menos en su sentido exacto. La lectura de G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster, 1965, especialmente las pp. 166 ss., me ha sugerido que en sentido estricto debería hablar de *lares compitales* — aquellos que se veneraban en una capilla que tenía tantas ventanas como hogares (fogones) dentro de los límites (mojones) de la comunidad—.

85 *La vivienda*. John Turner, en *Housing by People*, Marion Boyars, Londres,1976 (traducción francesa: *Le logement est votre affaire*, Seuil, París, 1979), introdujo la diferencia, hoy clásica, entre los dos sentidos principales del vocablo *alojamiento:* "acción y efecto de alojar o alojarse" y "lugar donde una persona o un grupo de personas se aloja". Prefiero, para el segundo sentido hablar de "hacerse su casa". Tocante a este tema debo mucho a las conversaciones que mantuve con Sigmar Groeneveldt (Gotinga) sobre el espacio que modela al hogar y el espacio que se halla más allá de éste; con Franco la Cecla (Bolonia), sobre la oposición entre el umbral que divide y orienta, y los límites que circunscriben el contorno; con Jean Robert (Cuernavaca), cuando él estaba escribiendo *Le temps qu'on nous vole, op.cit*. en la nota 41. Los tres actualmente trabajan, cada quien por su lado, en estudios sobre las condiciones que permitirían engendrar un espacio "viviente" en una sociedad moderna. La oposición entre el espacio-tiempo del género y el espacio-tiempo del sexo (nota 79) ilumina y acrecienta la diferencia entre la arquitectura vernácula y la construcción profesional, que George Gilbert Scott fue el primero en evocar explícitamente en *Secular and Domestic Architecture*, Londres, 1857; más recientemente, Bernard Rudofsky ha llamado la atención sobre la arquitectura "espontánea" en *Architecture without Architects*, Museum of Modern Art, Nueva York, 1964 (traducción francesa: *Architecture sans architectes*, Éditions du Chéne, París, 1977), y *The Prodigious Builders*, Secker and Warburg, Londres, 1977.

Dondequiera que las herramientas están asociadas con el género (nota 70), las habitaciones son a la vez el resultado del empleo de esas herramientas y del lugar donde se emplean. Como dice Sibyl Moholy-Nagy en su bella obra *Native Genius in Anonymous Architecture*, Horizon Press, Nueva York, 1957, la historia privada de una cultura se lee en la economía, la diversidad y la permanencia de sus construcciones. Un tercer autor que insiste en la oposición entre el abrigo vernáculo y el hábitat planificado es Paul Oliver, ed., *Shelter and Society*, Barrie and Rockcliff, Londres, 1969. En la introducción del libro yo encuentro aún otro elemento susceptible de aclarar la oposición que señalo entre el abrigo intergéneros, donde los dos ámbitos del género tejen su medio, y el abrigo intersexos, donde cohabitan humanos de uno y otro sexo. Para Oliver, todo abrigo es un *signo*, que al ser interpretado se convierte en *símbolo*. Yo diría que el abrigo vernáculo es el

signo ambiguo de una cultura, que al ser interpretado expresa los dos ámbitos del género que la conforman. Sugiero dos bibliografías sobre el tema, una que abarca el mundo entero: Lawrence Wodehouse, *Indigenous Architecture, Worldwide*, Gale Research, Detroit, 1979, y otra relacionada con Inglaterra: Robert de Zouche Hall, *A Bibliography on Vernacular Architecture*, David & Charles, Newton Abbot, 1972. Sobre la vivienda en Italia, principalmente rural: Tina de Rocchi Storai, *Bibliografia degli studi sulla Casa Rurale Italiana*, Olschik, Florencia, 1968, vigésimo quinto volumen de una colección de estudios regionales. Tocante a las medidas tomadas para obstaculizar la arquitectura vernácula en los Estados Unidos, véase David Handlin, *The American Home: Architecture and Society, 1815-*
245

1915, Little, Brown and Co., Boston, 1979, y Howard J. Boughey, Blueprints for Behavior. The Intentions of Architects to Influence Social Action through Design, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1968. Un estudio francés enfoca el pasaje de la arquitectura vernácula al acondicionamiento estatal del espacio; J. M.

Alliaume et al., Politique de l'habitat (1800-1850), Corda, París, 1977; contiene un artículo de Anne Thalamy que está relacionado particularmente con nuestro tema: "Réflexions sur la notion d'habitat aux e

e

XVIII et XIX

siècles". Las diferentes culturas emplean términos que denotan campos semánticos distintos para hablar de las relaciones entre los individuos y las comunidades y su hábitat, y también designan de manera diferente el espacio que se encuentra al traspasar el umbral, ese espacio que la habitación como tal integra. Sobre la variedad de campos semánticos que con este fin existen en diversas lenguas europeas, sobre sus contrastes y sus modificaciones entre el siglo XIX y XX, véase Paul Osswald, Französisch "campagne" und seine Nachbarwörter im Vergleich mit dem Deutschen, Englischen, Italienischen und Spanischen: ein Beitrag zur Wordfeldtheorie, Tübingen Beiträge zur Linguistik, Tubinga, 1970.

86 El cuerpo bajo el régimen del sexo. El cuerpo como entidad clínica no es lo mismo que la carne viva de los hombres y las mujeres que constituyen una realidad social y vernácula. Ciertas lenguas, el alemán, el inglés y el francés, por ejemplo, designan estos dos aspectos con términos diferentes: Körper/Leib, body/flesh, corps/chair.

Desde 1972, la nueva serie de la Ethnologie française ha publicado una colección de ensayos que resaltan la historia del cuerpo vernáculo en cuanto realidad social; por ejemplo: J.-P. Desaive, "Le nu hurluberlu", VI, núm.

3-4, 1976, pp. 219-226; Françoise Piponnier y Richard Bucaille, "La bête ou la belle? Remarques sur l'apparence corporelle de la paysannerie médiévale", VI, núm. 3-4, 1976, pp. 227-232; Françoise Loux y Philippe Richard,

"Alimentation et maladie dans les proverbes français: un exemple d'analyse de contenu", II, núm. 3-4, 1972, pp.

267-286; véase también F. Loux, Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle, Flammarion, París, 1978. Véase también los textos mencionados por John Blacking, The Anthropology of the Body, Association of Social Anthropology, Monograph núm. 15, Londres, 1977. Michel Foucault, en Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical, PUF, París, 1972, e Histoire de la sexualité, tomo I: la Volonté de savoir, Gallimard, París, 1976, ha inaugurado la investigación histórica sobre el proceso mediante el cual el nuevo sujeto del Estado tutelar se constituyó a través del discurso del profesionista en torno al cuerpo. La justicia se apresuró a constatar y sancionar el funcionamiento de los órganos sexuales del hombre un siglo antes de que la clínica llegara a ejercer su control sobre los órganos genitales de la mujer; véase Pierre Darmon, Le Tribunal de l'impuissance: Virilité et défaillances conjugales dans l'ancienne France, Seuil, París, 1979. El autor describe la colaboración entre la policía y los tribunales especiales a fin de verificar la capacidad de un hombre para realizar el acto sexual. Sobre la medicación del "vientre" femenino, véase la nota 87. El proceso de normalización médica descrito por G. Canguilhem, Le normal et le pathologique, PUF, París, 1972, ha conducido al estudio clínico de la normalidad sexual, del

cuerpo en calidad de "sexo". G. J. Barker-Benfield, The Horrors of the Half-Known Life. Male Attitudes Towards Women and Sexuality in Nineteenth-Century America, Harper and Row, Nueva York, 1976, relata una etapa estremecedora de esta conquista epistemológica del interior del cuerpo. Cuenta la historia del doctor Sim, que mantenía con sus propios fondos un grupo de esclavas negras a fin de practicar intervenciones experimentales en sus conductos uterinos. En 1845 tuvo la idea de poner a la señora Merril en cuatro patas —la "posición de Sim", como se le llamó desde entonces— y de mantenerle la vagina abierta mediante un mango de cuchara curvo. En su diario anotó: "Al introducir el mango curvo, vi lo que ningún hombre jamás había visto […] el espéculo revelaba todo con perfecta claridad […] Me sentí como un explorador en el país de la medicina que contempla por vez primera un territorio nuevo e importante". Uno de sus colegas, el doctor Baldwin, hablaba en los siguientes términos: "El espéculo de Sim ha sido para las afecciones uterinas […]

lo que el compás para el navegante". La vagina se convirtió en la entrada de un territorio nuevo para la exploración de la naturaleza. Veinte años más tarde sobrevino "el gran descubrimiento de que la mujer no solamente lo es en virtud de un lugar, sino en virtud de todos los aspectos mediante los cuales puede ser percibida", que ha descrito Yvonne Knibiehler, "Les médecins et la 'nature féminine' au temps du Code civil", Annales ESC, 31, núm. 4, julio-agosto, 1976, pp. 824-845. Véanse también las notas 60 y 87.

87 Del alumbramiento de la mujer al alumbramiento del niño. En Némesis médica (véase Obras reunidas, vol.

I), dediqué todo un capítulo a la medicación de la muerte, el cual ha aniquilado el arte de morir vernáculo. Ya Norma Swenson, del Boston Women's Health Collective, me había hecho notar que el control médico amenaza por igual al arte de dar la vida. Un manuscrito de Barbara Duden (Berlín) reforzó mi convicción de que con la inversión del nacimiento, el género (engendrado por las mujeres) es transformado en el sexo reproducido por una 246

nueva biocracia, para la cual el vientre materno es un recurso natural. La vida se convierte en el nuevo concepto guía para la ciencia y la administración; véase K. Figlio, "The Metaphor of Organization: A

Historiographical Perspective on the Biomedical Sciences of the Early Nineteenth Century", History of Science, 14, 1976, pp. 17-53, especialmente las pp. 25-28. La ciencia de la Ilustración ve en la naturaleza a una mujer cuyos velos han de ser arrancados, que ha de ser desnudada y penetrada por la luz de la razón. Penetrada por esta luminosa razón, la mujer, imagen de la naturaleza, cuando está encinta se convierte en el mecanismo mediante el cual se transmite la vida. El establishment pluriprofesional, de donde el Estado saca su legitimidad, depende del control médico de la vida desde su origen. Para un estudio de la expansión del profesionalismo, al menos en los Estados Unidos, véase Burton L. Bledstein, The Culture of Professionalism: The Middle Class and the Development of Higher Education in America, Norton, Nueva York, 1978. Obtuve indicaciones útiles respecto a la procreación tradicional en Jacques Gélis, Mireille Laget y Marie Morel, Entrer dans la vie: Naissance et enfance dans la France traditionnelle, Gallimard, París, 1978, y Jean-Louis Flandrin, "Contraception, mariage et relations amoureuses dans l'Occident chrétien", Annales ESC, 24, núm. 12, noviembre-diciembre, 1969, pp. 1370-1390; véase también Alessandra Alimenti y Paola Falteri, "Donna a salute nella cultura tradizionale delle classi subalterne: Appunti di una ricerca sulla medicina populare nell'Italia Centrale", Donnawomanfemme, 5, 1977, pp. 75-104, que contiene una bibliografía. Sobre los medios de contracepción tradicionales, véase Jean-Marie Gouesse, "En Basse Normandie aux

e

e

XVII et XVIII siècles. Le refus de l'enfant au tribunal de la pénitence", Annales de démographie historique, 1973, donde se describe la sorpresa y el escándalo de los confesores ante los hábiles métodos contraceptivos de los campesinos. Sobre el aborto, véase Agnès Fine-Souriac, "La limitation des naissances dans le sud-ouest de la France", Annales du Midi, 40, 1978, pp. 155-188. Sobre las formas tradicionales de infanticidio, véase Regina Schulte, "Kindsmörderinnen auf dem Lande", en H. Medick y D.

Sabean, eds., Materielles Interesse und Emotion, Gotinga, 1982, y Patricia Crawford, "Attitudes to Menstruation in Seventeenth-Century England",

Past and Present, 91, mayo, 1981, pp. 46-73. Sobre la ampliación del control ginecológico, Barbara Ehrenreich y Deirdre English, For Her Own Good: 150 Years of the Expert's Advice to Women, Anchor, Nueva York, 1978. Sobre la creación de parteras profesionales (mujeres y hombres) y la medicación del alumbramiento, véase Ann Oakley, "Wisewoman and Medicine Man: Changes in the Management of Childbirth", en Juliet Mitchell y Ann Oakley, The Rights and Wrongs of Women, Penguin, Londres, 1976, pp.

17-58; Frances E. Kobrin, "The American Midwife Controversy: A Crisis of Professionalization", Bulletin of the History of Medicine, 40, 1966, pp. 350-363; J. Gélis, "Sages-femmes et accoucheurs: l'obstétrique populaire aux e

e

XVII et XVIII siècles", Annales ESC, 32, núm. 5, septiembre-octubre, 1977, pp. 927-957; Giana Pomata,

"Madri illegittime tra Ottocento e Novecento: storie cliniche e storie di vita", Quaderni Storici, 44, 1980, pp. 497-552, número enteramente dedicado a "Parto e maternità, momento della biografia femminile". Respecto a la ginecología preventiva por la medicación de la contracepción, véase Linda Gordon, Woman's Body, Woman's Rights: A Social History of Birth Control in America, Grossman, Nueva York, 1976, pp. 159-185. Al mismo tiempo que se "hospitaliza" el nacimiento, se inicia el monopolio de la moralidad sexual. Bien que la tendencia de la época sea a favor o en contra de la contracepción, a los profesionistas les incumbe el decidir cómo y cuándo las mujeres deben tener relaciones sexuales, para su propio bien. Un estudio particularmente fino sobre el control médico en relación con las mujeres, paralelamente con el nuevo lenguaje que comienza a modelar la nueva realidad del cuerpo femenino, ha sido realizado por Jean-Pierre Péter, "Entre femmes et médecins: violence et singularités dans le discours du corps et sur le corps d'après les manuscrits médicaux de la fin du e

XVIII siècle",

Ethnologie française, VI, núm. 3-4, 1976, pp. 341-348. Para los Estados Unidos, véase un estudio análogo de Carroll Smith-Rosenberg, "Puberty to Menopause: The Cycle of Feminity in Nineteenth-Century America", Clio's Consciousness Raised, op. cit. en la nota 36, pp. 25-37.

88 Asimetría del universo simbólico. Tomo este ejemplo de A. I. Richards, Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia, op. cit. en la nota 68, estudio encantador y apasionante.

89 Asimetría del universo simbólico. En la nota 52 (“complementariedad y ciencias sociales”), hice hincapié en la necesidad de abandonar los conceptos que imponen una perspectiva central cuando el objeto que se ha de describir es una realidad genérica. En la nota 46 mostré que no había que confundir las diversas formas de

“ciencia estereoscópica”, que actualmente se proponen, con el enfoque necesario para captar el género; en efecto, ya sea que el estudio sea realizado con una perspectiva complementaria, compensatoria o contrastante, siempre se basa en una apreciación agenérica de la realidad. Solamente la investigación que no es explícitamente 247

científica, que emplea la metáfora (nota 56) de forma epistemológica, puede explicar la complementariedad ambigua y asimétrica (nota 57) que constituye el género. He mostrado que en un mundo genérico, no solamente la cultura material —las herramientas (nota 70), el tiempo y el espacio (notas 78 y 79)— sino también la dominación es genérica (nota 83). Indiqué los límites que la terminología de las ciencias políticas impone al análisis del desequilibrio entre los dos ámbitos del género. Pero todavía debo hacer resaltar que en un mundo genérico no solamente los componentes materiales de la cultura sino también las percepciones y las inferencias simbólicas de la cultura son genéricos. La extensión, la perspectiva, los colores, los objetos que las mujeres ven y las cautiva, son captados por los hombres de manera distinta. Un primer artículo de Edwin Ardener, “Belief and the Problem of Women”, que posteriormente se reeditó en Shirley Ardener, ed., Perceiving Women, Halsted Press, Nueva York, 1975, pp. 1-17, fue criticado por Nicole-Claude Mathieu, “Notes pour une définition sociologique des catégories du sexe”, Epistémologie sociologique, 11-16, 1971-1973, pp. 21-39. En respuesta, Edwin Ardener escribió “The ‘Problem’ Revisited”, que también fue reeditado en Shirley Ardener, ed., op. cit. En este segundo artículo, Ardener expone un marco conceptual según el cual los hombres se ven “reducidos al silencio” en ciertos espacios del dominio de las mujeres: son incapaces de captarlos directamente, y también de hablar de ellos conceptualmente. Ardener estima que, en sentido inverso, las mujeres “no tienen voz” en ciertas partes del dominio de los hombres. Actualmente preparo un ensayo sobre el

concepto de que este mutismo asimétrico es parte constitutiva de la complementariedad simbólica de los géneros; al respecto véase Rodney Needham, Reconnaissances, University of Toronto Press, Toronto, 1980, pp. 17-40 ("Unilatéral Figures").

Charlotte Hardmann, "Can There Be an Anthropology of Children ?", Journal of the Anthropological Society of Oxford, 4, 1973, pp. 85-99, considera a los niños como el paradigma de la existencia de grupos que son

"reducidos al silencio", que no son "percibidos", que son "inasibles" —como las mujeres—, que viven en un segmento autónomo aunque no enteramente incomprensible de la sociedad, y que poseen ciertos valores y formas de interacción exclusivos. Estudia las estratagemas mediante las cuales los antropólogos prescinden en sus textos de la necesidad de reconocer esta existencia "reducida al silencio". Ciertas nociones que en el artículo se exponen son aplicables al enmudecimiento mutuo de los ámbitos del género.

90 Naturaleza/cultura. Para hacer del género un paradigma analítico, resulta esencial distinguir las diversas dualidades corrientes e incluso normativas en la investigación de las ciencias sociales (véanse las notas 12 y 76).

Al oponer naturaleza y cultura, decía Condorcet, "hemos hecho a la naturaleza cómplice del crimen de desigualdad política". Respecto a la naturaleza así redefinida, véase Jean Erhard, L'Idée de nature en France à l'aube des Lumières, Flammarion, París, 1970. Acaso la dualidad más difícil de desenmarañar de todas, es la del género en relación con la de naturaleza/cultura, porque después de la Ilustración la ciencia busca naturalizar a la vez la experiencia y la ideología, a fin de que la lengua pueda expresarlas (argumento sacado de Figlio, op. cit, en la nota 87). Por lo tanto la ciencia debe analizarse de la misma manera que Roland Barthes lo hacía con el mito, como un collage "convincente", puesto que expresa lo que es "natural". Parafraseando a Barthes, es posible decir que eso que el mundo (o el conjunto de datos empíricos) da al mito (o a la ciencia) es una realidad histórica definida por la manera en que los hombres la han creado o utilizado; y lo que el mito (o la ciencia) da en cambio es una imagen

natural de tal realidad. De ahí resulta que la "naturaleza" investigada se vuelve tan mítica (científicamente desprovista de género) como las categorías agenéricas mediante las cuales se estudia. La antropología debería tomar esto en cuenta cuando se ocupa de las "mujeres", como lo observa Sherry B. Ortner,

"Is Female to Male as Nature Is to Culture?", en Rosaldo y Lamphere, op. cit. en la nota 68, pp. 67-87, quien por otra parte se preocupa menos que Ardener de la asimetría del universo conceptual. Sobre todo le interesa encontrar una teoría que explique la subordinación de las mujeres a los hombres, cosa que parece casi universal.

No obstante, insiste en el hecho de que toda relación entre la naturaleza y las mujeres proviene de la cultura y no de la naturaleza. Su ensayo ha suscitado un simposio muy animado: Carol P. MacCormack y Marilyn Strathern, eds., Nature, Culture and Gender, Cambridge University Press, Cambridge, 1980. Esta antología contiene varias comunicaciones fecundas que permiten tomar algo de distancia respecto al paradigma naturaleza/cultura, que tan profundamente se halla inscrito en las ciencias y que tanto se ha popularizado mediante las palabras clave del lenguaje corriente (nota 2). Ciertas sociedades son incapaces de contraponer naturaleza y cultura. Un ejemplo extremo de esto lo presenta M. Strathern, "No Nature, no Culture: The Hagen Case", ibid., pp. 174-222. Entre los hagen (Papuasia-Nueva Guinea) no existe la cultura en el sentido de conjunto de obras del hombre, ni tampoco una naturaleza que haya que domar y hacer productiva. Cuando el género se utiliza de manera diferenciadora, dialéctica, la distinción entre lo masculino y lo femenino siempre crea la noción de humanidad 248

como el "telón de fondo de la similitud común". Ni el hombre ni la mujer son capaces de representar a la

"humanidad" como algo opuesto a la naturaleza, porque la distinción entre ambas se emplea para evaluar zonas donde la acción humana es creadora e individualizante. Para los hagen, todas las representaciones de dominación y de influencia entre los sexos están relacionadas con formas precisas de interacción humana y no con un proyecto de la humanidad respecto a un mundo inferior a lo humano.

91 Antropología. La historia de esta palabra es curiosa. Cuando Aristóteles la emplea (Ética nicomaquea, 1225

a 5) significa "chisme". Para los teólogos, desde Philo a Leibniz, significa otra cosa: la atribución de sentimientos o de motivos humanos a Dios, particularmente cuando se hace con toda humildad y con la conciencia de que el lenguaje metafórico es el único que puede traducir —si bien de forma ambigua— aquello que se quiere decir. En el siglo XVII, el término fue empleado para denominar una nueva ciencia natural cuyo objeto era el hombre. En el siglo XIX, accede al rango de ciencia social; respecto a la evolución de la palabra, véase O. Marquard,

"Anthropologie (philosophische)", en J. Ritter, ed., Historisches Wörterbuch der Philosophie, op. cit. en la nota 3, pp. 362-374. Me inclino a pensar, como Jürgen Habermas, que la antropología como ciencia filosófica distinta sólo aparece después de la primera Guerra Mundial. Desde entonces, siempre ha empleado una terminología unisex, aun cuando la antropología enfoca su investigación en la distinción entre los hombres y las mujeres. Es imprescindible elaborar una epistemología moderna del género.

92-93 Diferenciación sexual del lenguaje. Desde hace más de 10 años, en el sur de Alemania se ha estado realizando una gran investigación a fin de registrar la lengua que allí se utiliza actualmente; un informe preliminar apareció: Arno Ruoff, Grundlagen und Methoden der Untersuchung gesprochener Sprache. Einführung in die Reihe Idiomalica, Niemeyer, Tubinga, 1973. Fue una gran sorpresa para los investigadores descubrir que la principal variable es el género de la persona que habla (p. 247). "Die offenkundige Tatsache, dass sich zwischen Mann und Frau der in allen Bestimmungen gleichen Gruppen die stärksten sprachlichen Unterschiede zeigen, war für uns die unerwarteste Feststellung." Como lo indica el título, la obra de Barrie Thome y Nancy Henley, eds., Language and Sex: Difference and Dominance, Rowley, Mass., Newbury House, 1975, trata sobre la diferencia y la dominación. Respecto a algunos textos sobre el tema, véase Nancy Faires Conklin, "Toward a Feminist Analysis of Linguistic Behavior", The University of Michigan Papers in Women's Studies, I, núm. 1, 1974, pp.

51-73; respecto a la bibliografía reciente, consúltese Susan Philips, "Sex Differences and Language", Annual Review of Anthropology, 9, 1980, pp. 523-544. Existe una antología de buenos textos en J. Orasanu, M. K.

Slater y L. L. Adler, "Language, Sex and Gender", The Annual of the New York Academy of Sciences, 327, 1970, así como en B. L. Dubois y I. Crouch, eds., The Sociology of the Language of American Women: Proceedings of a Conference at San Antonio, Trinity University Press, San Antonio, Texas, 1979. Mi primera introducción al tema se la debo a un joven amigo fallecido, Larry M. Grimes: El tabú lingüístico: su naturaleza y función en el español popular de México, CIDOC, Cuaderno núm. 64, Cuernavaca, CIDOC, 1971. Su obra es una mina de los vocablos tabú relacionados con el género en el español de México. La mayoría de los sociolingüistas ven la diferencia entre el habla masculina y el habla femenina "como un lingüista trata cualquier variedad de lenguaje".

Yo hago lo contrario. Parto del postulado de que esta diferencia es única, comparada con otras diferencias que los lingüistas exploran. Por experiencia sé que el habla vernácula está compuesta por dos formas distintas de expresión oral, y esto es verdad en todos los aspectos: entonación, gramática, vocabulario; temas principales de conversación y manera de tratarlos; ritmo de los silencios, sonidos no articulados, y miradas. Claro está que cito principalmente los textos que concuerdan con mi hipótesis, que por lo demás está fundada en mis propias observaciones.

94 Complementariedad de la palabra. Hablo del "lenguaje de las mujeres" de la misma forma en que hablé ya del "trabajo de las mujeres", pues no existe un término lingüístico que designe el habla del género. Respecto a la nomenclatura disponible, véase Joshua A. Fishman, "Some Basic Sociolinguistic Concepts", Sociology of Language, Newbury House, Rowley, Mass., 1972, pp. 15-19. El habla respectiva de los géneros no es una variedad de "la" lengua, sino eso que la constituye fundamentalmente de modo complementario. Tratarla como una variedad de la lengua significa introducir automáticamente una norma agenérica, "unisex" y, al mismo tiempo, la idea de una desviación. También implica que existe de manera independiente, al igual que un dialecto; que cualquiera de las dos formas lingüísticas podría existir incluso en la ausencia de su

complemento. Las mujeres comprenden el habla de los hombres, pues el habla femenina es su complemento, pero los hombres y las mujeres comprenden de manera distinta el habla de los primeros (notas 89 y 97) y viceversa. Nadie ha podido escuchar jamás una lengua vernácula como tal; ésta es una elaboración del lingüista que describe el 249

comportamiento de humanos estáticos. La lumen intellectualis del lingüista es la del neutro científico (nota 52).

Su proyector conceptual y su perspectiva centralizadora amortiguan la diferencia entre los géneros. La codificación y la ortografía jamás han cesado de imponer la forma masculina y de esta manera han categorizado como una desviación la forma de hablar que las mujeres siguen utilizando. Aun cuando la estandardización ha creado una forma de hablar única, mediante la cual hombres y mujeres se vuelven iguales, en la práctica las mujeres tienen un poco menos de igualdad. En las culturas vernáculas son raras las ocasiones en que los hombres y las mujeres hablan entre sí, por lo que no experimentan la desigualdad del habla. Una de las razones de la estandardización de una forma de habla, es la voluntad de crear un lenguaje mediante el cual los hombres y las mujeres puedan conversar como humanos. En la práctica, toda conversación mixta conducida en un lenguaje unisex está dominada por los hombres. Véase Don H. Zimmermann y Candace West, "Sex Roles, Interruption and Silence in Conversation", en M. A. Lowrie y N. F. Conklin, eds., A Pluralistic Nation: The Language Issue in the United States, Newbury House, Rowley, Mass., 1978; consúltese también C. West, "Against Our Will: Male Interruptions of Females in Cross-Sex Conversation", en Orasanu, Slater y Adler, op. cit. en la nota 92, pp.

81-100; M. Swacker, "Women's Verbal Behavior at Learned and Professional Conferences", en Dubois y Crouch, eds., op. cit. en la nota 92, pp. 155-160; B. Eakins y G. Eakins, "Verbal Turn Taking and Exchanges in Faculty Dialogue", ibid., pp. 53-62.

95 El lenguaje de las mujeres. La obra capital es: Otto Jespersen, Language, It's Nature, Development and Origin, 1922 (traducción francesa, Nature, évolution et origines du langage, Payot, París, 1976, especialmente el capítulo 13: "Femmes"; véase también, de Jespersen, The Philosophy of

Grammar, 1924 (traducción francesa: La philosophie de la grammaire, Éditions de Minuit, París, 1971). Ensayos representativos de la investigación: Antoine M. Badia Margarit, "Note sur le langage des femmes et la méthode d'enquête dialectologique (domaine aragonais)", Orbis, 1, 1952, pp. 15-18; Karl Bouda, "Die tschuktschische Frauensprache", Orbis, 2, 1953, pp.

33-34; Jacobus van Ginneken, "Mannen-en vrouwentaal", Onze Taaltuin, 1934-1935, pp. 289-292 (sobre el empleo de los títulos o rangos en el dialecto de Drente, Holanda).

96 Subordinación del habla femenina. El estudio de la dominación ha producido algunas observaciones fundamentales sobre el género. Nancy Faires Conklin, "The Language of the Majority: Women and American English", en Lowrie y Conklin, eds., A Pluralistic Nation, op. cit. en la nota 94, pp. 222-237, afirma que "en toda comunidad existen normas distintas para el comportamiento de los hombres y el de las mujeres, sin exceptuar el comportamiento lingüístico. Hasta hace poco, la visión clásica de las comunidades lingüísticas en cuanto grupos uniformes de hablantes ha encubierto el rol del género en las variaciones de la lengua. En ciertas culturas, los hombres y las mujeres poseen lenguajes sensiblemente distintos: palabras diferentes para nombrar las cosas, una sintaxis diferente. A primera vista el inglés parece diferenciarse poco en relación con el sexo, pero las diferencias, aunque más sutiles, también podrían calificarse de sistemáticas". Paradójicamente, estas diferencias, que son obvias incluso para los niños, actualmente constituyen un campo de descubrimiento lingüístico. Pero la cuestión primordial está en cuáles son, en la lengua inglesa contemporánea, las diferencias que representan restos sobrevivientes de formas de expresión relacionadas con el género, y cuáles son reflejos del sexismo en el lenguaje (nota 101). El género parece subsistir sistemáticamente en el lenguaje, aunque se le impongan cada vez más las formas unisex —en las cuales es siempre el habla masculina la que tiene primacía—.

97 El rol en el habla y el rol en la lengua. En Language and Sex, op. cit. en la nota 92, Barrie Thorne hace hincapié en la influencia que en los estudios del lenguaje tiene la noción del rol. "Eufemísticamente, el término de

‘rol’ tiende a minimizar las diferencias de poder entre hombres y mujeres. Es significativo que la terminología de los roles, que tiende a implicar que se es ‘diferente pero igual’, no se emplea en relación con otras diferencias de poder: no hablamos de los roles raciales, o de los roles de clase […] Es evidente que nos hace falta un vocabulario más exacto y más flexible para hablar de las diferencias sociales y culturales entre los sexos.” Este vocabulario técnico más exacto tendría que distinguir entre dos situaciones diferentes: el empleo del habla vernácula y el empleo de la lengua materna enseñada. En el primer caso, cada palabra tienen una resonancia diferente según cuál sea el género que habla. En el segundo caso, se emplea el mismo código del lenguaje inculcado; de manera característica, según el sexo social del género, masculino o femenino, que maneja el lenguaje. Y en el foro sin género de la lengua materna enseñada el habla del hombre siempre predomina.

98 El habla del género. J. J. Ottenheimer, “Culture and Contact and Musical Style: Ethno-musicology in the Comore Islands”, Ethnomusicology, 14, 1970, pp. 458-462, explora el hecho de que las mujeres cantan canciones distintas de las de los hombres, y Karl Haiding, “Das Erzählen bei der Arbeit and die Arbeitsgruppe als 250

Ort des Erzählens”, en G. Heilfurth y I. Weber-Kellerman, eds., Arbeit und Volksleben. Deutscher Volkskundekongress 1965 in Marburg, Otto Schwartz, Gotinga, 1967, pp. 292-302, observa que tradicionalmente los hombres y las mujeres no cuentan las mismas cosas, los mismos chistes. Tienen sus temas de conversación respectivos. Véase Roy Miller, Japanese Language, University of Chicago Press, Chicago, 1967, p. 289. Tal como lo muestra el mismo autor en “Levels of Speech (keigo) and the Japanese Linguistic Response to Modernization”, en Donald H. Shively, ed., Tradition and Modernization in Japanese Culture, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1971, pp. 661-667, ambos poseen modos de expresión orales diferentes. Una compleja línea de demarcación separa el habla masculina del habla femenina, que se distinguen claramente por partículas pospuestas diferentes (femenino: wa; masculino: za, ya). Las mujeres emplean el prefijo honorífico o-delante de palabras que los hombres pronuncian directamente; por ejemplo, las mujeres dicen o-mizu

para referirse al agua. Ciertas palabras que designan la misma cosa no tienen ninguna relación etimológica: para decir

"delicioso" las mujeres usan oishi y los hombres umaï. Véase Richard Bauman y Joel Sherzer, eds., Exploration in the Ethnography of Speaking, Cambridge University Press, Nueva York, 1975.

99 El habla del género. S. Harding, "Women and Words in a Spanish Village", en R. Reiter, ed., Toward an Anthropology of Women, op. cit. en la nota 22, describe las estrategias que emplean las mujeres de una aldea española para participar en las conversaciones de los hombres, que habitualmente no las incluyen.

100 El habla del género. Elinor Keenan, "Norm Makers, Norm Breakers: Use of Speech by Men and Women in a Malagasy Community", en Bauman y Sherzer, op. cit. en la nota 98, pp. 125-143.

101 El habla del género. La obra de Yvonne Verdier, Façons de dire, façons de faire, op. cit. en la nota 79 es un admirable modelo del enfoque adecuado para estudiar la complementariedad entre los modos de hablar de los géneros.

102 El habla del género. Mary R. Haas, "Men's and Women's Speech in Koasati", Language, 20, núm. 3, 1944, pp. 141-149.

VI. EL GÉNERO A TRAVÉS DEL TIEMPO

COMO el lenguaje, la cultura evoluciona. ¿No implica ésta por sí misma una evolución sui generis? Si el término "cultura" tiene un significado que todos los antropólogos admiten, es éste: forma de comportamiento que no está inscrita en el programa genético, que no está totalmente sometida al instinto. La cultura traduce un nivel de la vida que no puede explicarse en términos biológicos. El bagaje genético y la herencia cultural evolucionan según leyes opuestas. La selección natural opera a base de una variación no orientada que conduce a una divergencia genética; la evolución cultural transmite a la sucesiva generación rasgos modelados por la generación

actual. La evolución biológica extiende nuevas ramas que no pueden fecundarse entre sí, que una vez que se solidifican jamás podrán reunirse. La evolución cultural responde a la forma opuesta, la anastomosis:[103]

como los de un río, sus brazos se dividen, se extienden serpenteando y vuelven a unirse.

La evolución biológica queda grabada; la cultura implica el recuerdo de las cosas pasadas que no sobreviven más que en el mito y en la historia.

En el Museo Nacional de México se puede ver una bella ilustración de este sistema fluvial: la presentación de una serie de malacates. [*] *Éstos son pequeños discos de cerámica con una perforación en el centro donde se inserta el huso para hilar, y que sirven de contrapeso. Cada año los arados mexicanos exhuman miles de ellos, de todas las épocas, incluso de las más lejanas. Un arqueólogo del museo los ha dispuesto como un sistema reticular de afluentes: comenzando por las formas muy antiguas, arcaicas y diversas, los malacates se adaptan, intercambian ciertos rasgos, se vuelven más elaborados, práctica y artísticamente. Se puede ver que en tal región, el malacate permanece sin cambiar durante siglos y luego, bruscamente, se hace mestizo, incorporando un detalle característico de un valle distante. Me encanta contemplar esta red y preguntarme si fue hombre o mujer quien introdujo aquel nuevo detalle.* [104]

En algunos casos, la modificación pudo haber sido el fruto del azar: el malacate se mella accidentalmente, y alguien se da cuenta de que la muesca lo hace más práctico.

Pero es más probable que esta mejora haya venido de afuera: que un forastero al pasar por allí haya dejado su malacate, o que un esclavo capturado trajera consigo un modelo diferente. Ese malacate con la extraña muesca fue examinado, probado y adoptado. Pero el peso del huso cambia. La mano que lo hacía girar aprende un nuevo movimiento y la otra mano responde con una nueva torsión del hilo. Un nuevo movimiento de una mano produce nueva respuesta de la otra mano. Puesto que en las culturas los utensilios corresponden forzosamente a un género únicamente, aquello que se denomina "cambio cultural" jamás sobreviene, inicialmente, sino en el dominio de un género; seguidamente tiene lugar

una reacción correspondiente en el otro género. En la evolución cultural, como en una danza, siempre hay uno que manda y otro que sigue, a veces con un gesto, a veces con un paso.

Hace miles de años, en la vertiente meridional de la Sierra Madre se comenzó a cultivar una nueva forma de maíz cuyos primeros granos debieron haber llegado de muy 252

lejos. Este nuevo maíz era azul, y mucho más productivo que la antigua variedad. Tenía que ser plantado a mayor profundidad, así que la coa cambio de manos, pasando de las de la mujer a las del hombre. Pero el nuevo maíz, que un nuevo dios protegía, requería un nuevo metate también, uno mayor, para que las mujeres pudieran molerlo. Si la antropología cultural se ubicara a sí misma en la perspectiva del género, sólo con base en los datos ya recopilados sería capaz de decirnos mucho sobre la evolución técnica y cultural.

EL GÉNERO Y LA TRANSGRESIÓN

En periodos largos, la línea divisoria de los géneros puede cambiar de ruta. Y también, en ciertas condiciones, puede —incluso debe— ser transgredida. Es esto lo que distingue a las usurpaciones que un género inflige en el otro, de las desviaciones de los animales relacionadas con su comportamiento sexual. Pero he de decir que hay algo más importante que la diferencia entre el sexo animal y el género social: es la diferencia entre las usurpaciones mutuas de los géneros y la desaparición de su línea divisoria. Esta desaparición del género, la característica antropológica por excelencia de las culturas industriales, tiene que ser cuidadosamente diferenciada de la transgresión del género.

La violación de la frontera entre los géneros aparece claramente cuando en el curso del tiempo una herramienta cambia de manos. Pero solamente podemos especular sobre los numerosos factores que han podido intervenir para modificar el entorno del género.

Es probable que el cambio con frecuencia sea el resultado de un descubrimiento tecnológico: un utensilio o un elemento que, hasta ese momento, era extranjero pero no tabú, accede al dominio de un género. Así

sucedió con el burro, que los antiguos mexicanos desconocían, y que fue introducido por los españoles. No podía ser exclusivo de los hombres, ni de las mujeres, y no era tabú —nada prohibía que ambos géneros lo tocaran —. Pero pronto, en las montañas de guerrero, entre los indios este animal pasó a manos de los hombres exclusivamente y así fue descubierto culturalmente. El descubrimiento cultural, o como frecuentemente se le llama, la evolución tecnológica, siempre ha sido un proceso de domesticación vinculado con un género. Inevitablemente, el empleo del asno hizo más que enriquecer el equipo del hombre: amplió la provincia territorial de un género, introduciendo una asimetría nueva entre el dominio de los hombres y el de las mujeres, y con toda seguridad aligeró el trabajo de éstas, al tiempo que redujo su estatus público.

Para los antiguos mexicanos, el burro fue algo totalmente sorprendente, pero no tabú.

Yo prefiero reservar este término "tabú" para una prohibición que afecta a ambos géneros, aunque de manera muy diferente, prohibición que mediante su "¡No!" absoluto, mantiene a los géneros en el seno de su gens. Por haber comido el fruto del único árbol prohibido, Adán y Eva son expulsados del jardín del Edén junto con toda su descendencia. La violación de un tabú acarrea terribles consecuencias para toda la comunidad; exige un sacrificio extraordinario, un redentor. Pero traspasar la línea de separación de los géneros no es tabú, es algo que denominaré pané. El género les dicta a 253

los hombres guayaki: "No tocarás ninguna canasta; ésa pertenece al dominio de la mujer". Lo que para el género femenino es adecuado, para él es pané.

Tanto el tabú como el pané son prohibiciones, pero las cosas que respectivamente prohíben se encuentran en espacios diferentes. El tabú es una amenaza desde fuera contra el dúo genérico, donde hombres y mujeres de la gens dicen "nosotros". Pané implica la otra cara de la luna, la otra mitad del mundo, aquella parte de la realidad que sólo conozco a través de su reflejo en la apariencia, la palabra, la acción del género opuesto.

Desde siempre y por doquier, la barrera entre los géneros se ha traspasado, aunque no haya cambiado ni de tamaño ni de lugar. Los motivos más comunes son los desastres, las calamidades. En la Edad Media, el pesado arado del que tiraba un caballo herrado y guarnecido era casi un símbolo del género masculino. Las mujeres jamás se hubieran atrevido a acercarse a la herramienta o al animal. Pero a finales del siglo XIV, en un periodo de 15 años diversas miniaturas provenientes del norte de Francia muestran a mujeres tras el arado. Sucedía que la peste había diezmado a la población, mientras que la guerra segaba a los hombres que habían sobrevivido. Por lo tanto, las mujeres tenían que labrar la tierra en espera de que sus hijos varones llegaran a la edad de relevarlas. [105]

Las calamidades públicas y también las desgracias personales pueden conducir a un campesino a despreciar las conveniencias y hacer el trabajo de una mujer. Hasta hace poco tiempo, en el norte de Suecia los hombres no podían entrar en los establos. En ese lugar cálido, las muchachas vivían y dormían junto al ganado y, durante el largo invierno, ellas y las amigas que las venían a visitar tenían la seguridad de que estarían a salvo entre mujeres. Pero el viudo que no tenía hija ordeñaba él mismo su vaca al abrigo de los muros del establo, cosa que jamás habría hecho afuera, a la vista de todo el mundo. Si amenaza con caer una tormenta mientras las mujeres cosechan el heno en un prado alpino, el granjero y sus hijos acuden a ayudarlas —pero jamás le pedirían a un obrero agrícola realizar esa tarea—. Aparentemente, tener rango superior en una comunidad implica mayor libertad para traspasar las conveniencias. Pero estas excepciones no hacen más que confirmar la regla general; fueron dignas de atención y mención porque se las consideró notables, y hoy constituyen una fuente para el estudio del género.

Paradójicamente, el travestismo también confirma la separación de los géneros, y por eso mismo sirve para informar al historiador. Las violaciones espontáneas de esta frontera rara vez son obra de grupos, y siempre se ven con terror. En Alemania, durante las guerras campesinas, nada aterrorizaba tanto a los nobles como la furia de las mujeres que habían tomado las armas. En ciertos casos, hombres disfrazados de mujeres pusieron al enemigo en fuga antes de que empezara el combate. [106]

Pero el travestismo también puede ritualizarse, convertirse en un acontecimiento público periódico. Durante las fiestas del carnaval, desde Sicilia a Escandinavia, era obligado que las mujeres hicieran de hombres, los hombres hicieran de mujeres, y los hombres también de mujeres que hicieran de hombres. Hay quienes han sugerido que las mascaradas a veces eran empleadas para suscitar agitaciones políticas. Especialmente en el siglo XVIII, tales inversiones tradicionales de los géneros dieron ocasión para burlarse 254

del "progreso de la civilización" que a la población le disgustaba, para oponer resistencia al maestro escolar o al clérigo. La sátira y la comedia utilizaron con gran libertad estas violaciones de la frontera entre los géneros. Estudios recientes que se han consagrado a la cultura de las diversiones, fiestas, mascaradas y tumultos ponen al descubierto precisamente la utilización política del travestismo a fin de proteger la economía moral, la existencia intragenérica de las muchedumbres. [107] Estas inversiones también servían para satirizar y por lo tanto para refrenar la dominación relativa de un género. Ridiculizaban a los hombres al poner a las mujeres ocasionalmente en la cima, de manera pública y divertida. Al contrario, en un pueblo mexicano actual donde sigue vigente el temor a los brujos, la danza de hombres disfrazados de viejas que persiguen a jovencitos disfrazados de coyotes da inicio a la celebración anual de una jornada de diversiones que alivia la angustia latente. [108]

Pero el travestismo posee una función todavía más profunda. En casi todas las culturas, ciertos sacerdotes deben vestirse de mujeres, ciertos actos mágicos se relacionan con ritos sodomitas, la persona condenada lleva vestidos del sexo opuesto, el héroe cultural debe desafiar la división de los géneros. Se trata de otras tantas maneras de subrayar esta separación: su perspectiva pública inversa la hace todavía más evidente. De manera mágica, el travestismo sorprende a los demonios guardianes, manteniéndolos a distancia al mismo tiempo que los satisface. Refleja la inserción del género en lo más profundo de la experiencia mística.

LA EXALTACIÓN DE LO HETEROSEXUAL

La sexología moderna nubla la óptica del historiador respecto al travestismo tradicional.

Sus categorías interesan al sexo, y no al género. 109 Esto se ve bien en el vocabulario que se usa para describir a los homosexuales. Solo un número limitado de sociedades posee términos para clasificar a sus miembros según el género que les atrae eróticamente. En este sentido, el tipo de clasificación vigente en las sociedades europeas modernas es único. El hecho de que el amor entre hombres o entre mujeres haya sido más o menos frecuente en ciertos lugares y ciertas épocas no autoriza al historiador a concluir que todas las sociedades han considerado al "homosexual" un ser singular. Antes del renacimiento europeo, una persona no se definía a sí misma ni como homosexual ni como autor —podía preferir más a los muchachos que a las chicas, o podía ser hábil para escribir versos—. Podía entregarse a la pederastia de la misma manera que a la ira asesina. Sus contemporáneos le llamaban pederasta o asesino, pero estos términos no poseían el contenido diagnóstico que los términos modernos revisten. El que un hombre amara a los hombres no lo volvía intrínsecamente "otro". Se reconocían las prácticas homosexuales y cada cultura tenía su manera de considerarlas —diversión juvenil, inversión ritual, vicio risible o merecedor de atroz castigo—. Pero en el reino del género el homosexual no podía concebirse como una entidad singular. El desviado europeo moderno es tan singular como la pareja conyugal heterosexual.

Dos importantes estudios recientes han examinado la historia de la homosexualidad 255

como una propensión que se percibe socialmente distinta del comportamiento sexual mismo. D. S. Baily ha mostrado que la tradición cristiana preescolástica no veía en la homosexualidad una desviación sexual "característica" de ciertas personas. Legisladores, teólogos o moralistas condenaban las prácticas amorosas entre gente del mismo sexo y, siguiendo al apóstol san Pablo, abominaban de los grupos que hacían ostentación de tales prácticas. Con base en el estudio crítico de gran cantidad de documentos, John Boswell nos permite seguir las etapas que condujeron a ver a los homosexuales como un grupo dotado de una naturaleza desviada. 110 Es obvio que no podía haber allí tal "desviación" si al mismo tiempo no hubiera surgido la norma heterosexual —base de la consagración de la producción conyugal—. Pero todavía no se ha escrito la historia paralela del

“heterosexual”. Por lo tanto, hay que utilizar al “homosexual” como un espejo donde se puede ver la conquista del Occidente por el régimen heterosexual.

Aquí no puedo hacer más que evocar la relación compleja entre la Iglesia y la transformación del género en sexo. Tomemos el primer ejemplo de la historia de Montaillou, donde el inquisidor interroga al subdiácono Arnaud, a quien se acusa de sodomía. Sus respectivos criterios divergen radicalmente. Arnaud considera sus actos desde la perspectiva del género, mientras que el inquisidor los enfoca con la óptica naciente del sexo contra natura. [111] Lo que desconcierta totalmente al religioso es que el superior quiera tratarlo como hereje porque es sodomita. Expresa con toda buena fe: “Yo creía […] con la sencillez de mi corazón, que la sodomía y la simple fornicación ciertamente eran pecados mortales, pero mucho menos graves que el desfloramiento de vírgenes, que el adulterio y el incesto”. El tal Arnaud era de familia noble y urbana.

Poseía cierto refinamiento y una cultura asaz “lite raria”. En esa época en que era extremadamente raro poseer un libro, podía prestar libros a sus amigos. Entre sus tomos, no había únicamente biblias y calendarios, sino también clásicos; poseía un Ovidio, autor que transmite explícitamente lo que la Antigüedad sabía sobre la teoría y la práctica del arte de amar. Y aunque no había sido jamás ordenado sacerdote, Arnaud realizaba sus funciones clericales con evidente devoción. La perplejidad que sus respuestas muestran refleja todavía el punto de vista intragenérico. No alcanza a entender que el inquisidor (el futuro papa Benedicto XII) pueda interpretar su sodomía como una desviación. Para él aquélla significaba una manera entre otras de aplacar la concupiscencia.

La historia del vocablo “bougre” con que por entonces se designaba en Francia al sodomita puede ilustrar este conflicto. Originalmente había sido un término eclesiástico.

Designaba a los búlgaros que se habían convertido al cristianismo en el siglo IX, entrando en la comunidad católica de Constantinopla, entonces separada del papado.

Posteriormente, la designación pasó de estos cristianos "separados" a los bogumiles, secta gnóstica que se extendió desde Tracia a Bulgaria y de allí hasta los Balcanes, dejando sus huellas en forma de grandes y sobrias tumbas de piedra. Si se había acuñado para designar a cristianos, incluso cismáticos, ahora la palabra se refería a un grupo extranjero y no cristiano. Tres siglos después se desplazaba nuevamente y servía para calificar a esos primos de los bogumiles que eran los "albigenses" o los "cátaros". Estos languedocianos, nacidos en el corazón de la cristiandad, habitaban la vertiente 256

septentrional de los Pirineos, el baluarte de Europa contra el Islam. Hogar tras hogar fueron seducidos por el espíritu del gnosticismo; las creencias, los ritos y las costumbres de los cátaros eran calificados indiferentemente de "herejías" o bougreries.

Precisamente por entonces la Iglesia tenía amplios motivos para temer la expansión de un adversario espiritual. A unos cuantos siglos se remontaban la doctrina, el clero, la organización y el método necesarios para cuidar pastoralmente de los hogares constituidos por almas individuales. Las iglesias habían pasado de ser lugares de culto público y de enseñanza religiosa, a agencias para cuidar personalmente de las almas —

transformación que se había iniciado con Carlomagno—. Tal solicitud pastoral implicaba, ante todo, el fomento y la regulación de los hogares conyugales. [112] Se olvida que sólo fue en la alta Edad Media cuando el matrimonio lentamente se convirtió en un sacramento —es decir, un asunto sujeto a la autoridad de la Iglesia—. De ahí resultaron innumerables conflictos entre los antiguos modelos vernáculos del género y los nuevos modelos católicos. La solicitud pastoral de la Iglesia debilitó el dominio del género local que había sobrevivido autolimitándose, y suscitó simultáneamente una átmósfera de resistencia a la administración eclesiástica de un género católico. Era propicio el momento para la propagación de una "herejía" que pudiera ofrecer a los aldeanos una fe

"católica" donde no intervenía una autoridad y una vigilancia superiores que imponían un género de su cosecha.

La cruzada en el siglo XIV contra los herejes de Languedoc se dirigió a la red de caseríos de la región de Albi que habían abrazado creencias heterodoxas que eran atrayentes porque estaban regidas localmente. Estos hogares cátaros eran considerados cánceres que proliferaban en el cuerpo de la Iglesia. La inquisición acudía al terreno para interrogar a la gente una por una, investigando si el veneno se había difundido por el conducto de una domus emparentada. Hasta entonces, los miembros de los hogares habían sido quienes iban a la iglesia; ahora, mediante un movimiento inverso, ésta traspasaba el umbral de las casas. El inquisidor diagnostica la desviación y se encarga de su tratamiento. Sabueso religioso, el teólogo husmea al bougre, todo aquel que huele a herejía. En tal contexto, el término bougre se emplea de manera doblemente novedosa: imputa un comportamiento criminal a una natualeza pervertida, y ya no solamente el gozo que experimenta una naturaleza pecaminosa que transgrede la ley divina.

Para salvaguardar el sentimiento religioso, la Iglesia remplazó la normalización católica del comportamiento cotidiano; a su misión de hombres consagrados al servicio litúrgico, los clérigos sustituyeron la de pastores y confesores de fieles constituidos por los dos sexos —a partir de entonces, la bougrerie sexual se convertía en herejía teológica

—. Para el pastor, ahora representado por la imagen de un gallo célibe sobre el campanario, velando sobre un rebaño compuesto por dos sexos, el bougre se había convertido en el enemigo irredimible, aquel que se debía condenar a la hoguera.

El plebanus que cuida desde lo alto del campanario al rebaño que se le ha confiado, es el prototipo del profesional de los servicios. Tiene a su cargo las almas, posee el instrumento que le permite leer las conciencias. Se le ha formado para que considere toda alma igualmente digna y dotada de una conciencia que es necesario explorar y formar.

257

El obispo inquisidor de Aviñón habla en nombre de la Iglesia, de una nueva Iglesia en pleno auge que sucesivamente, cuando llegue a secularizarse y dividirse, habrá de asumir su forma contemporánea de estructura

profesional. Este prelado pertenece a la Iglesia que ha transformado el ritual de la penitencia en un acto de confesión anual, a la Iglesia que desde hace un siglo apenas —a partir del Concilio de Letran de 1215— ha impuesto a todos los creyentes decir sus pecados a su párroco una vez al año. A esta nueva regla correspondía una fórmula original que refleja una nueva perspectiva, la perspectiva homogeneizadora del sexo: Omnes utriusque sexus fideles —todos los fieles, hombres y mujeres, en adelante deberán comparecer ante su pastor una vez al año para acusarse—.

A fin de que éste estuviera preparado para oír su confesión, en el siglo precedente se habían redactado manuales especiales —aparentemente Arnaud no los conocía—. Éstos indicaban a los confesores cuáles son las preguntas que deben hacer a los fieles para ayudarlos a discernir las transgresiones que en lo sucesivo se calificarán de pecaminosas.

Ahora las mujeres tendrán que obedecer con toda franqueza como mujeres y los hombres como hombres. Y los nuevos manuales cada vez con mayor precisión definían lo que esto significa para los humanos en general, sin consideración para la línea de separación específica de los géneros en cada lugar, y ocasionalmente contradiciéndola. La ley eclesiástica no era, en sí, sexista, porque reservaba el poder, los privilegios y la ordenación para los hombres —en esto no hacía más que reflejar sus orígenes—. Pero inauguraba el sexismo rigiendo las conciencias de almas que eran todas igualmente inmortales y capaces de cometer el mismo pecado con cuerpos diferentes. Al afirmar que en términos del pecado eran iguales las transgresiones de la misma ley por hombres y mujeres, sentaba las bases de los códigos sexistas. [113]

La confesión obligatoria de los pecados en la intimidad del confesionario es algo radicalmente nuevo, es el primer paso, sin duda el más importante, hacia la educación universal. Es casi lo contrario de la penitencia pública, largo y penoso ritual, que tenía lugar frecuentemente ante el portal de la Iglesia, y al cual se sometían irlandeses y escoceses en la época de su conversión, a principios de la Edad Media. Ese antiguo orden penitencial era asunto de los hombres. Expresaba la sumisión pública y voluntaria de los recién conversos a las leyes nuevas de los misioneros. Ranulf había matado al asesino de su padrastro. Había actuado como le correspondía a

un hijo; según las antiguas leyes de su clan; no tomar venganza habría sido imperdonable. Pero según la nueva ley de Jesucristo, debió haber perdonado al asesino. Haciendo penitencia por haber recaído en el paganismo, Ranulf permaneció de pie ante la Iglesia durante 17 años, bajo la canícula del verano y los hielos del invierno. Pero el nuevo orden confesional traslada la penitencia del espacio exterior al espacio interior; obliga a toda "alma" a crear este espacio dentro de sí misma, y a hacerlo de conformidad con las reglas arquitectónicas decretadas por la ley eclesiástica. Contrariamente a la penitencia pública, que se cumple de una vez por todas, durante un periodo, a causa de un crimen de sangre, la confesión constituye el relato anual de las transgresiones secretas de las leyes formuladas por una institución católica, es decir, universal, la Madre Iglesia. La confesión crea un tribunal de la conciencia, un "foro interno". Una vez al año, el pecador abre la 258

cámara íntima de su alma a un juez público, nombrado por la Iglesia, el cual en secreto absoluto escucha al culpable que se acusa. El varón consagrado, el juez sacerdotal, escucha cada año al alma sin género y evalúa sus transgresiones a una ley escrita que define lo que es un comportamiento sexuado.

Es aleccionador el ejemplo del adulterio. En cada sistema de parentesco, la infidelidad significa algo diferente —para la mujer jamás significa el mismo tipo de crimen que para el hombre—. Pero el criterio de la transgresión de la ley de la Iglesia ahora lo convierte en un pecado único. Hombres y mujeres son iguales en el pecado, si bien en cuanto miembros de sus géneros respectivos hayan cometido un crimen diferente. La sexualidad empieza a tomar la forma de un concepto fuera del género: es un conjunto de pecados contra el sexto mandamiento que la Iglesia ha definido así: "No cometerás adulterio". Al considerar este proceso, hay que cuidarse de no confundir la nueva capacidad del alma para aplicar los decretos de la Iglesia en su foro interno, con el sentido de la rectitud y de la "honestidad" que mantiene intacta la separación entre los géneros. La conciencia se afina mediante la interiorización de una ley positiva para el humano, mientras que la

“honestidad” es el resultado de la formación del ser dentro de su género; la conciencia procede de la educación, el género procede de lo inverso de la educación. El speculum confessoris nace en el siglo XIII y se desarrolla: gracias a esta herramienta, el confesor puede sondear el alma del penitente, hacer las preguntas convenientes, juzgar si la respuesta es correcta. Así, el reino de la honestidad vernácula se ve eclipsado progresivamente por los mandamientos de la conciencia. Si durante un milenio las mujeres no tuvieron la palabra en una Iglesia gobernada por los hombres, he aquí que ante el sacerdote ellas son iguales a los hombres respecto a la penitencia, en el seno de un régimen sexista. La ley unisex hace a esta cohabitación sexista: decreta que el hombre y la mujer son iguales como pecadores, aunque aun así el lugar natural del hombre es superior. Los textos mediante los cuales la Iglesia se esfuerza en reglamentar la frecuencia, las circunstancias y las posiciones de las relaciones sexuales, 114 contrastan de manera tajante con la tradición del Ars amatoria de Ovidio que, según el registro del inquisidor, Arnaud había prestado a un amigo días antes de su proceso. A través de estas reglas se puede ver la formación de un nuevo tipo de misión, para el cual la Iglesia se consideraba investida: penetrar en los hogares, los lechos, las almas. Había comenzado la derrota del género por la propagación del sexo, la reglamentación de la “honestidad” por una ley normativa.

En el corazón de Europa, el periodo que se extiende desde el siglo XII hasta finales del XVIII podría llamarse la época de la “honestidad” bajo la sombra creciente de la conciencia. 115 Con la penetración de la conciencia en las sociedades que hasta entonces habían sido regidas únicamente por la “honestidad”, las imágenes del “hombre” y de la

“mujer” tenían que modificarse inevitablemente. Sin duda alguna, la dama a quien el trovador dedica su canción es una especie nueva de mujer, es su “amante”, que para él está más allá del matrimonio y el parentesco. Con frecuencia es una mujer educada; y en el mejor de los casos representa un tipo de mujer que sólo una minoría es capaz de imaginar. Que esta minoría no hubo de ser pequeña es cosa que se transparenta en la 259

capacidad de ciertos habitantes de Montaillou, gente sencilla, para distinguir entre las mujeres que han amado y las que han querido

(adamari).

LA ICONOGRAFÍA DEL SEXO

Marina Warner ha propuesto otra vía para seguir las transformaciones de la imagen de la mujer. Ha sondeado el inmenso acopio iconográfico de la virgen. Ha intentado descubrir la visión de la mujer a través de las representaciones de la Virgen María. Claramente, a finales de la Edad Media, la virgen no es ya más la "bendita entre todas las mujeres"; por entonces aparece simplemente como una persona "de su sexo".

En el estilo y el carácter de sus representaciones pictóricas, no solamente en la Edad Media sino también durante dos milenios, yo veo una guía de la ruta que conduce de la Théotokos del ábside griego a las cursis ilustraciones que decoran las recámaras de los cónyuges. María jamás fue representada como una diosa. Desde sus primeras imágenes en las catacumbas de Priscilla, a las miles de efigies pintadas que el arte románico nos ha legado, una cosa la distingue de todas las otras efigies femeninas que jamás fueron pintadas o esculpidas: los artistas han querido representarla como una mujer histórica a quien le tocó un destino sin igual. Había sido la mujer elegida entre todas las mujeres para ser la madre virgen, para dar a luz a Dios. Había sido la nueva Eva, puesto que el fruto de su vientre fue la fuente de un nuevo principio entre los hombres. Pero esta visión ya no prevalece en los retratos góticos y, con más razón aún, en los posteriores.

Poco a poco, la virgen se despoja del género, abandona su aura mítica que había tomado prestada de la diosa, así como la serie de vigorosos calificativos teológicos con que la habían adornado los Padres de la Iglesia. Se transforma en un modelo de la "mujer", un tipo que se opone al "hombre". [116] Dante formula claramente esta idea cuando, en el trigésimo tercer canto del Paraíso, le dice a la virgen umile ed alta più che criatura…

Los cuentos pueden relatar lo que la historia no es capaz de describir. Contaré cómo la Madre de Dios se transformó en Nuestra Señora. Cuando ella se convirtió en el prototipo de "la mujer" —no habiendo sido jamás una diosa, no siendo ya un icono ni tampoco la figura sentimental del arte barroco— las otras figuras que poblaban las catedrales románicas también

emprendieron su propio camino. Muchas habían ingresado en la Iglesia al mismo tiempo que una población que se había convertido, al mismo tiempo que su gens. Ya en el presbiterio, algunas de las bestias que eran las guardianas del género local fueron vestidas con las ropas de los mártires o recibieron los atributos de un santo eclesiástico. Otras encontraron un nicho en la decoración vegetal esculpida en la piedra, conservando sus cuernos o sus escamas. La muchacha de la leyenda que fue arrojada al dragón recibió el hábito de santa Margarita y fue colocada arriba del altar, junto al dragón encadenado. Los dioses fluviales y los sátiros, los gnomos y las tormentas personificadas, todos encontraron su lugar, ya en un capitel, ya en el bestiario esculpido de un friso, y muchos en los portales y los asientos, en forma de piedras angulares o soportes. En una sola columna se asociaban hirsutos monstruos nórdicos, leones sasánidas, quiméricos pavorreales sacados de un manuscrito con estampas y cantidad de 260

personajes bíblicos. La Iglesia se sentía cómoda en la seguridad de poder abrazar el cielo, el infierno y la tierra, y todo lo que vuela y se arrastra. A lo largo de cinco siglos, su método empírico fue: Ecclesia omnia benedicat —"la Iglesia bendice todo y a todos"—.

En el siglo XI, el Diablo mismo se había convertido más en una farsa que en una amenaza. Mitos y costumbres de cosecha local enriquecían el ritual y hacían de la catedral un invernadero donde se mantenían vivos los frutos del pasado. La presencia de estos ejércitos de símbolos bautizados era testimonio del poder del mensaje de la Iglesia, y la posibilidad de una infinita diversidad de existencias vernáculas bajo la égida de la religión. [117]

Esta fraternidad, dentro de la Iglesia del periodo románico, de espíritus locales recientemente domesticados, de dioses de importación "bautizados", de cabezas de gorgonas revestidas con un nuevo significado, de profetas y de apóstoles "legítimos", esta fraternidad hay que representársela claramente si se quiere comprender lo que significó el éxodo de estos recientes huéspedes, que inevitablemente se habría de producir. Para empezar tuvieron lugar las fulminaciones del austero y rígido reformador del mona-quismo, Bernardo de Claraval, contra los monjes que toleraban en sus claustros efigies que acaso fueran necesarias

para conducir a almas más simples y sencillas hacia la pura luz de la fe. Luego, un siglo más tarde, la Iglesia acoge a la Inquisición y en adelante se preocupará más de la conciencia que de la creencia, esforzándose por destruir el ámbito de estos huéspedes. Los antiguos guardianes de la

"honestidad" ya no habrían de tener un hogar bajo los austeros arcos de la moralidad gótica. La cacería de los disidentes de toda especie desalojó a los antiguos dioses de los contrafuertes y los nichos desde donde habían vigilado, durante generaciones, las convenciones locales que la fe católica había amparado.

Los dragones y gnomos, basiliscos y seres salvajes fueron expulsados de las naves al tiempo que la arquitectura pasaba del románico al gótico. Ya no podían alojarse en los pilares, ahora más angostos y largos. Pero en el exterior siguieron aferrados a la Iglesia durante más de un siglo. Como gárgolas se extendían sobre el vacío, a punto de iniciar el vuelo, derramando agua por sus fantásticas fauces. Los teólogos, absortos en la cuestión de la conciencia, ya no podían bendecirlos. Al acercarse el Renacimiento, ciertos eruditos interpretaron la supervivencia de esta chusma disparatada como vestigios de la cábala, y en ellos buscaron símbolos, emblemas, tipos. Pero las gárgolas efectivamente emprendieron el vuelo y, durante tres siglos, fueron a vagar por los campos, convertidas en criaturas nunca antes vistas: santos depuestos, mártires cojos, dragones de roídas alas, que se comportaban como hatos de animales domésticos que hubiesen retornado al estado salvaje, como gatos errantes en una ciudad bombardeada. Estos extraños espíritus dieron origen a una nueva especie de sacerdotes, por lo general llamados "brujos".

Una parte de la historia del género se podría encontrar en las historias que podrían contar de su éxodo algunos de estos espíritus transformados en fantasmas o en diablos. [118]

Por ejemplo, Shela-na-gig, una pequeña figura en cuclillas de Escocia. Este tipo de encuclillada se conoce en todo el mundo. Los iconógrafos las llaman encuclilladas obscenas. Algunas son masculinas, pero la mayoría femeninas. Exhiben una vulva 261

abierta, en una posición que sugiere un poder. En Egipto se llama "Bes" a esta representación, que era la de un genio hogareño que protegía a las mujeres en el parto.

Originalmente fue una divinidad sudanesa que descendió el Nilo para dominar a sus semejantes, en todas las márgenes mediterráneas, durante el periodo de las antiguas dinastías. En su Historia natural, Plinio testifica que un cultivo a punto de cosecharse se salvará de una tormenta de granizo si una mujer que está menstruando se acuesta allí de espaldas con el sexo al descubierto. A veces, sólo el amuleto sería suficiente. También consigna que en cualquier día del mes una mujer tiene la capacidad de ahuyentar la tempestad en alta mar. La acuclillada ha subsistido hasta nuestros días, como lo muestran cientos de ejemplos. Al final del periodo románico, en las iglesias se mezcla con una hermana del Mediterráneo: la sirena de doble cola o Melusina. Y desde las Islas del Norte, otra acuclillada baja hasta Francia. Tiene la forma de Eva, nuestra madre común.

Ésta es Shela-na-gig, que debió haber tomado su lugar en el santuario cuando una tribu irlandesa, o un clan escocés, ingresó en la Iglesia en una fecha precoz. En sus orígenes fue también un espíritu guardián del género, un poderoso antídoto contra los maléficos espíritus masculinos. Pero al ingresar en el cosmos cristiano, se convirtió en el símbolo de todo lo que en la Tierra vive y en consecuencia asumió el rostro de Eva, el origen de la vida. En cuanto Eva, se halla esculpida en el pilar central del portal occidental, el de la fachada. En consecuencia orienta su desnudez hacia el poniente, la noche, la dirección desde donde todos los espíritus y potencias del mal amenazan al pueblo de Dios. Ella sola es suficientemente poderosa como para proteger a la multitud de fieles y a las figuras zoomorfas en el interior de la Iglesia. Pero a veces otras dos figuras en cuclillas, una de ellas itifálica, cuidan del portal occidental, en cuyo caso la primera pareja original aparece siempre encima, en el tímpano. Shela-na-gig con el rostro de Eva es el paradigma de la hierofanta tradicional que ha sido bautizada por la Iglesia. Todas las acuclilladas son hierofantas, revelaciones de la potencia y la protección de lo sagrado. En calidad de Eva, la acuclillada es elevada al rango de protectora de un pueblo católico.

Pero si Shela-na-gig como Eva representa el apogeo del poder de las acuclilladas, su destierro de la Iglesia la despoja de su nimbo sagrado —a ella y a todas las demás—.

Estas figuras que los doctos humanistas transforman en emblemas eruditos son símbolos, no hierofantes; ningún demonio se atemorizaría con las sirenas de doble cola que en las loggias de Rafael abundan. Los teólogos de entonces convierten a la sirena en una alegoría de la lujuria, a la que presentan como un vicio seductor. Vuelta uno de los siete pecados capitales, la lujuria atormentará en lo sucesivo a la conciencia. Se le ha dolorosamente arrebatado su carácter sagrado como guardiana de la línea de separación de los géneros. Pero lo que resulta más importante es que apartada de la manzana de Eva, de la conversación con la serpiente y con Adán, sin la diáfana transparencia con la que reveló su poder sagrado, y expulsada de la Iglesia, la acuclillada ha sobrevivido. Con su género dislocado pero aún no suprimido, se convierte en una de las representaciones de la brujería y como tal sobrevive en la cocina y en la caverna.

Durante el medio milenio a través del cual habían sostenido dócilmente los pilares, portales y púlpitos, la acuclillada, el macho cabrío, el dragón, el gigante y el enano vieron 262

debilitarse su género sagrado. Las bendiciones indiferenciadas de la Iglesia lo habían borrado. Ahora los nuevos teólogos aprendieron a distinguir esmeradamente entre los sacramentos —ni más ni menos que siete, universales, imprescindibles para la salvación

— y las antiguas bendiciones, que formarían el estrato de las cosas sacramentales, claramente de segunda categoría. Para los nuevos doctores, los antiguos espíritus de las conveniencias locales en el mejor de los casos no eran más que símbolos, en todo caso intrusos, cuando no parásitos. Los antiguos duendes bajaron de los campanarios, fueron obligados por la fuerza a abandonar los claustros y, mientras huían, se metamorfosearon.

Ya no dioses paganos sino diablos cristianos, ya no custodios irredentos sino espíritus apóstatas, ya no hierofantes ambiguos sino espectros con olor a azufre, comenzaron su errancia. Habían perdido el poder de exorcizar los

temores vernáculos, pero todavía podían rondar el campo. Expulsadas por la Iglesia de Aviñón, las sombras domeñadas del pasado regresaron a las plazas de las aldeas, a los ríos y a las montañas en la forma de demonios exangües y mutilados con nombres cristianos, creando una nueva amenaza para un clero que ahora estaba al servicio de un nuevo orden.

Jean Delumeau ha descrito el nuevo temor característico de esta situación peculiar durante el ocaso de la Edad Media. La confusión, la angustia, el terror de la gente que había perdido simultáneamente la tranquilidad de su fe cristiana y los símbolos vernáculos de la rectitud que las guiaba, dieron origen a una situación religiosa sin precedente. Se había roto la cadena de los sacerdotes y adivinos que anteriormente sancionaban ritualmente la existencia intragenérica, y los sacerdotes cristianos que los remplazaron se transformaron en pastores encargados de administrar y normalizar esta existencia. Se había creado un vacío, que exigía un nuevo rito. Su celebrante sería la bruja, la sacerdotisa de la época del género dislocado. Es posible que ésta haya sido tan singular como el estado conyugal en el seno del género, característica de ese tiempo, tan nueva como el homosexual, tan extraña como pretendían sus perseguidores. Sea como fuere, la lucha que se entabló contra ella creó la unión de la Iglesia y el brazo secular del nuevo Estado. [119]

263

264

[103] Anastomosis. Cuando hablo de la evolución, evito relacionarla con una teoría: darwiniana, lamarckiana, mendeliana, calificativos todos que al igual que "protestante" o "marxista" han perdido todo sentido. Aquí expongo la transformación que experimenta la cultura vernácula cuando se modifica la configuración del umbral entre los géneros, así como la del espacio-tiempo que ocupan sus ámbitos complementarios. Respecto a las dificultades de relacionar las modificaciones biológicas y las modificaciones culturales, véase Stephen Jay Gould,

"'The Ghost of Protagoras': A Review of The Evolution of Culture in Animals, by John Tyler Bonner, and Man, the Promising Primate, by Peter J. Wilson", New York Review of Books, enero 22, 1981, pp. 42-44. Sobre la

historia del término "anastomosis" y la legitimidad de su empleo, véase el artículo correspondiente en Trésor de la langue française, op. cit. en la nota 3. Sobre la historiografía del "lamarckismo", resulta útil la consulta de H.

Graham Cannon, Lamarck and Modern Genetics, Greenwood, Manchester, 1975.

** En español en el original. [T.]*

104 Anastosomosis. Una organización análoga de formas de la plástica mexicanas (en este caso, estatuillas de barro cocido), con sus vueltas y atajos, sus serpenteos y desdoblamientos, se encuentra en Eduardo Noguera, La cerámica arqueológica de Mesoamérica, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropólogicas, México, 1975.

105 Abandono del género: signo de plagas. Muchas crónicas medievales señalan que uno de los principales signos de la llegada de una calamidad era el hecho de que se veía a los hombres realizar tareas de mujeres, y viceversa. La gravedad de tal cosa equivalía a lo que en los relatos de las hambrunas se contaba sobre los sobrevivientes que habían tenido que alimentarse con gatos, perros, ratas y raíces, cuando el hombre se había vuelto lobo del hombre. La desaparición de la línea divisoria de los géneros, la transformación de lo incomible en alimento y el surgimiento del individualismo económico son, tomados en conjunto, los signos del hundimiento de la sociedad y la aparición del régimen de la escasez. Es esto lo que describe, por haberlo observado en nuestros tiempos, Raymond Firth en Social Change in Tikopia, Macmillan, Nueva York, 1959. En una isla del Pacífico, la hambruna al principio refuerza la solidaridad entre las familias. Las reglas generales que gobiernan las culturas primitivas que Chayanov observó, y más recientemente, Marshall Sahlins en Stone Age Economics, Aldine, Chicago, 1972 (traducción francesa: Âge de pierre, âge d'abondance, Gallimard, París, 1976), permanecen intactas: al contrario de la escasez (nota 11), la penuria estrecha los lazos sociales y refuerza la regla de que los alimentos solamente se pueden compartir, jamás intercambiar. En la primera etapa de la hambruna, las familias rivalizan más que nunca antes en su generosidad. En la segunda etapa aparecen los primeros signos de la hipocresía: la gente comienza a acumular los víveres

en secreto, éstos no se comparten más que con los miembros de la familia. Y cuando inclusive esta repartición cesa, el tejido vernáculo se rompe: nace el homo œconomicus, el individuo envidioso. Hasta esta tercera etapa, el abandono del género es pasajero; más allá, el sexo triunfa sobre el género.

106 Intrusión en el otro ámbito del género. Véanse por ejemplo las obras citadas en la nota 70. Estas transgresiones individuales causadas por necesidades materiales deben distinguirse del descuido de los deberes del género que el charivari (nota 80) castiga, y del traspaso deliberado de la frontera del género por motivos de

"rango". En ciertos lugares y ciertas épocas, cabalgar con los hombres hacía de una mujer una "dama". Esta transgresión ocasional era más fácil para las élites (nota 72).

107 Violación política de la frontera del género. La violación es siempre un acto "político". El caso aquí es muy diferente de la pérdida individual del género; por ejemplo, el castigo que despoja a los guayaki de su género, registrado por Pierre Clastres (nota 69); del abandono del género por causa de la guerra, de la hambruna, de la peste; del derrumbamiento del género, que coincide con la desaparición de una cultura (nota 105); de la intrusión ocasional en el ámbito opuesto (nota 106). Llamo "políticas" a aquellas infracciones que constituyen un asalto simbólico contra el orden establecido. Se pueden dividir en tres categorías: 1) la provocación: la de las mujeres bemba que abandonan colectivamente las chozas y los hijos, dejándolo todo al cuidado de los hombres a fin de escarmentarlos (véase Richards, nota 68); o incluso, en las estructuras patriarcales, las muchas maneras que las mujeres tienen de imitar, de mofarse y de humillar a los hombres a fin de volver a equilibrar el poder; al respecto se pueden encontrar buenos ejemplos en Natalie Zemon Davis, Society and Culture in Early Modern France, Stanford University Press, Palo Alto, California, 1975, especialmente el capítulo 5: "Women on Top", pp. 124-150. 2) El acto de ridiculizar la invasión de la cultura local por la civilización burguesa. En esto se ve una utilización política del travestismo que ocurre en los comienzos del desarrollo capitalista: hombres y mujeres, que recientemente han entrado a formar parte de la mano de obra industrial, intentan preservar su economía genérica mediante diversas formas de

protesta simbólicas. 3) El tercer tipo de transgresión política no viola la frontera 265

entre los géneros sino la división de los sexos. La pornografía, al menos desde Sade, y gran parte de las manifestaciones de los movimientos homosexuales y feministas parece entrar en esta categoría del travestismo.

Hasta hace poco tiempo, el carnaval y sus travestismos duales servían para rememorar periódicamente la cesura entre la economía moral del pueblo y la invasión de la economía comercial. Para un ejemplo de nuestros tiempos, véase Gerald Sider, "Christmas Mumming and the New Year in Outport New-foundland", Past and Present, 71, mayo, 1976, pp. 102-125.

108 Función de la burla. El estudio del travestismo en el carnaval muestra perfectamente que la burla ritual conserva intacta la línea de separación de los géneros. Los chistes, los dichos, los proverbios y los acertijos tienen la misma función.

109 El lenguaje del travestismo. El lenguaje moderno amalgama el género y el sexo (véase la nota 7), creando así la imagen de individuos desprovistos de género que poseen una libido desprovista de género, y que durante su existencia escogen entre diversas formas características. En este lenguaje nuevo se habla del transexual, el individuo que cree ser del sexo opuesto al propio, y del travestido, quien obtiene satisfacción sexual al adoptar el vestido y/o el comportamiento del otro sexo. También se habla de las tendencias a adoptar formas de comportamiento unisex que disimulan frecuentemente un imaginario sexista o feminosexista inconsciente. Una historia de la transgresión, que debe describir los tipos mencionados en las notas 105 a 108, por lo general se ubica en la perspectiva del sexólogo social; su lenguaje, que ignora el género, parece por ende "natural". Pero tal óptica necesariamente deforma la realidad y el sentido de los documentos que pretende interpretar. Respecto a la bibliografía, tan extensa como confusa, sobre el tema, véase Vern L. Bullough et al., An Annotated Bibliography of Homosexuality, 2 volúmenes, Garland, Nueva York, 1976, particularmente el volumen 1, pp. 37-67 (sobre la historia), y el volumen 2, pp. 351-384 (sobre el travestismo y el transexualismo); del mismo autor, "Transvestites in the Middle Ages", The American Journal of Sociology, 79, núm. 6, 1974, pp. 1381-1394. Sobre la

mujer travesti en la tradición cristiana, véase John Anson, "The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motive", Viator, 5, 1974, pp. 1-32; Marie Delcourt, "Le complexe de Diane dans l'hagiographie chrétienne", Revue de l'histoire des religions, 153, 1958, pp. 1-33; Marina Warner, Joan of Arc, Knopf, Nueva York, 1981.

110 La historia del heterosexual. El término homosexual figura en el Oxford English Dictionary; el término heterosexual únicamente se encuentra en su suplemento. En inglés, los dos vocablos aparecen en 1890. En francés, la fecha de su aparición varía según las fuentes, pero también se puede ubicar a finales de ese siglo. Sin embargo hay que observar que el suplemento del Nouveau Larousse illustré, París, 1907, registra al homosexual pero no al heterosexual. En 1957, el Wolfenden Report, destinado al Parlamento Británico, claramente distinguía entre la propensión a la homosexualidad y el comportamiento homosexual. Ambos aspectos tienen su historia en las sociedades occidentales, y por primera vez fueron cuidadosamente distinguidos por D. S. Baily, Homosexuality and the Christian Western Tradition, Longman, Londres, 1955. Intentó diferenciarlos con claridad y precisión, hablando de "homosexualismo" para designar la conducta y de "homosexualidad" para el temperamento desviado. El descubrimiento histórico del homosexual como un tipo particular de ser humano fue expuesto en una obra reciente de John Boswell, Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century, University of Chicago Press, Chicago, 1979. Para una respuesta crítica a su tesis, véase J. D. Adams, Speculum, 56, núm. 2, 1981, pp. 350-355; Peter Linehan, The Times Literary Supplement, enero 23, 1981, p. 73; Keith Thomas, The New York Review of Books, diciembre 4, 1980, pp. 26-29. Sobre la historia de la percepción de algunas mujeres como lesbianas, véase Lillian Faderman, Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present, Morrow, Nueva York, 1981, especialmente la bibliografía, pp. 417-480. Carrol Smith-Rosenberg, "The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth-Century America", en N. Cott y E. Pleck, eds., A Heritage of Her Own, Simon and Schuster, Nueva York, 1979, piensa que entre las mujeres norteamericanas el contacto físico no se cristalizó como una forma aberrante de actividad sexual hasta finales del siglo XIX.

Véase también Frontiers: A Journal of Women's Studies, 4, núm. 3, 1979, número especial sobre la historia del lesbianismo. Paralelamente a esta historia del desviado, marcada por la exclusión, actualmente se tendría que escribir una historia del humano normal, del heterosexual. Mientras no se conozca mejor la ortopedia conceptual que antecede la construcción social del heterosexual, masculino o femenino, no se podrá comprender el carácter económico de la pareja conyugal y de nuestra sociedad sujeta a la producción mercantil.

111 Sodomía y herejía. Pecado contra Dios o crimen entre los hombres, la sodomía sucesivamente se convierte en herejía (separación del cuerpo de la Iglesia): una nueva actitud respecto a la desviación se hace patente. Hasta entonces, la herejía se relacionaba con la negación pública de una doctrina formulada por la Iglesia, o con el rechazo a cumplir con actos rituales prescritos por ésta. Con bastante frecuencia herejía y cisma (separación administrativa respecto a Roma) se confundían. La herejía era contraria a la ortodoxia católica, a la fe, a las creencias. Después el término progresivamente vino a designar una conducta contraria a los preceptos religiosos, al comportamiento estandardizado por la Iglesia. A partir de entonces, todo cristiano que observara sus usos y costumbres vernáculas, tradicionales, podía ser acusado de herejía si contradecía las normas de comportamiento de la Iglesia. Respecto a esta transformación de la herejía, véanse las actas de una conferencia: "Sénéfiance 5", Exclus et systèmes d'exclusion dans la littérature et la civilisation médiévales, CUERMA; Aix-en-Provence, Champion, París, 1978, y V. Branca, Studi sulle eresie del secolo XII, Studi Storici, Roma, 5, 2a edición aumentada, 1975, pp. 293-327. Respecto al estado actual de la investigación sobre la participación de las mujeres en la herejía cátara del siglo XII, véase Richard Abels y Ellen Harrison, "The Participation of Women in Languedocian Catharism", Medieval Studies, 41, 1979, pp. 215-251.

112 Asistencia institucional. John McKnight dice que la asistencia institucional es la "máscara del amor". Para mí, la transformación de la solicitud cristiana de la "caridad" en asistencia pública es un caso histórico único.

Una sociedad hiperproductora de mercancías necesariamente tiene que ser hiperproductora de asistencias. El ciudadano es necesario sobre todo como objeto de la asistencia que prodigan aquellos que se han adjudicado el monopolio radical de ésta (nota 9). En una sociedad así, la necesidad de la asistencia institucional es la base misma de las profesiones mutilantes (nota 60) y de la ayuda mutua "dirigida". Bajo el régimen del sexo, la asistencia institucional sustituye al amor y al odio. Tal solicitud equivale al "amor" desprovisto de género. En la alta Edad Media, el cura es quien cuida a las almas (del latín curare, cuidar). El término aparece en la Iglesia de Occidente durante la reforma carolingia, para designar aquel a quien el obispo confía una parroquia; véase Maria Bidlingmaier, "Alkuin zwischen Antike und Mittelalter", Zeitschrift für Katholische Theologie, 81, 1959, pp. 306-350 y 405-453. En el Oriente cristiano, el sacerdote jamás se convirtió en cura: allí su tarea primordial seguía siendo la celebración de la Eucaristía, no la administración de los sacramentos. Al principio de la Edad Media, la impartición de bendiciones todavía dan mucho quehacer al cura occidental: A. Franz, Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 volúmenes, Friburgo, 1909; H. Reifenberg, Sakramente, Sakramentalien und Ritualien im Bistum Mainz seit dem Spätmittelalter: unter besonderer Berücksichtigung der Diöizesen Würzburg und Bamberg, Münster, 1971-1972. La evolución de la teología sacramental (una teología técnica), que se inicia en el siglo XI, corre paralelamente con la evolución de una actitud de apertura a otras técnicas nuevas; la Iglesia oriental ha resistido ambas tendencias. Por ejemplo, novedades mecánicas increíblemente complejas —el órgano y, en el campanario, el reloj— en Occidente se convirtieron en símbolos del nuevo rostro de la "iglesia del cura"; el Oriente por su lado las rechaza; véase Lynn White, Jr., "Cultural Climates and Technological Advances in the Middle Ages", Viator, 2, 1971, pp. 171-201, y Ernst Benz, "I fondamenti cristiani della tecnica occidentale", Tecnica, Escatologia e Casistica, Roma, 1964, pp. 47-88. A partir de entonces, el cura cuidará a sus ovejas bajo la égida de la técnica —prefiguración de múltiples asistencias institucionales modernas—. Sobre la transformación de las actitudes en relación con la técnica durante el segundo cuarto del siglo XII, en este volumen, El trabajo fantasma, en la nota 1, "La investigación convivencial".

113 Alma Mater. El monopolio de la asistencia médica por los profesionales (nota 112) se da junto con la redefinición de la institución "tutelar": la Madre Iglesia (el Alma Mater, la madre cuyos pechos prodigan leche).

La noción de una institución universal en cuyo seno han de beber todos los que buscan la salvación se remonta a los primeros tiempos del cristianismo. Aparece por vez primera en los escritos de Marción el gnóstico, hacia el año 155. No obstante, ni la imaginería gnóstica ni el panteón pagano entran en la formación de esta idea; al respecto véase Joseph C. Plumpe, Mater Ecclesia: An Inquiry into the Concept of the Church as Mother in Early Christianity, Catholic University of America Press, Washington, 1943. Tampoco se puede vincular la noción al culto de la "diosa madre" de la Roma imperial, ibid., pp. 9-14, 28-32. En un principio, la Iglesia romana rechazó la identificación con esta imagen. No era la Iglesia, sino el amor cristiano lo que se definía como maternal, como un amor que engendraba una nueva vida. Pero al final del siglo III y en el siglo IV aparecen muchas referencias a la Iglesia "madre" en los textos de los Padres de la Iglesia: ésta es fecunda, concipit, generat, parturit, puede abortar, amamantar a quienes recoge en su seno; experimentar placer, exaltación, tristeza; llora y suspira. Los cristianos beben la leche de la fe de sus pechos. En el siglo v, los obispos tenían a su cargo la educatio prolis, la 267

educación de los cristianos —el término educatio, en el latín clásico, es una función femenina únicamente—.

Véase también Sebastian Tromp, "Ecclesia sponsa, virgo, mater", en Gregorianum, 18, 1937, pp. 3-29. Respecto a la evolución posterior de la imagen, véase Karl Delahaye, Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles, Cerf, París, 1964; en la introducción de esta obra, Yves Congar habla del cambio en la utilización de esta imagen de la madre durante la alta Edad Media. El término ya no se empleará para designar las características vivificadoras del amor mutuo entre los cristianos, sino que servirá para justificar jurídicamente la autoridad de la Iglesia institucional cuando ejerce el control sobre las fuentes de la vida. El cura es el guardián de los pechos de la Iglesia: así, la Iglesia se convierte en el modelo de una institución social descrita como una mujer cuyos favores

sólo pueden obtenerse por mediación clerical. Ciertamente, en muchas culturas las diosas madres se simbolizan mediante estatuas, grutas, montañas y pozos. Ciertamente, la definición del hombre como niño abandonado es típicamente griega: E. Pöhlmann, "Der Mensch-das Mängelwesen? Zum Nachwirken antiker Anthropologie bei Arnold Gehlen", Archiv für Kulturgeschichte, 52, 1970, pp. 297-312. La Antigüedad clásica describía a la naturaleza como una madrastra forzada por su mezquindad a adoptar la cultura. Pero la correlación en términos de lactación entre el profesionista dispensador de cuidados y la asistencia institucionalizada corresponde a la occidentalización de la cultura europea (nota 5).

114 El pecado. El sacramento de la penitencia que se administra en forma de una confesión secreta obligatoria y anual es una de las manifestaciones claras de la transición a una sociedad de la asistencia institucional. De la penitencia pública relacionada con los crímenes notorios se pasa a la confesión de los pecados secretos, y de esta manera la Iglesia se otorga el poder de reglamentar los comportamientos privados: Jean-Charles Payen, "La pénitence dans le contexte culturel des

e

e

XII et XIII siècles", Revue des sciences philosophiques et théologiques, 61, 1977, pp. 300 y ss. Dicta oficialmente leyes que gobiernan las relaciones sexuales: dónde, en qué momento, con qué frecuencia y en cuáles circunstancias deben tener lugar; cosas todas que hasta entonces habían sido determinadas por la honestidad local y circunscritas por el pané o el tabú heredados. Este conflicto entre la honestidad vernácula y la ley de la Iglesia fue particularmente bien registrado en diversos textos durante la cristianización de Islandia. Los misioneros llegaron allí con relativa tardanza, cuando las reglas de la Iglesia respecto a la cuestión ya habían cristalizado. Sobre la sustitución de la penitencia pública por la confesión privada, el estudio más sólido es el de Herbert Vorgrimmler, "Busse und Krankensalbung", 4, fasc. 3, en Handbuch der Dogmengeschichte, Friburgo,1978, esp. pp. 89-112. Sobre los libros penitenciales de la época, la mejor obra sigue siendo la de J. Wasserschleben, Die Bussordnung in der

abendländischen Kirche, 1851; reimpreso por Graz, ed., Akademische Verlagsanstalt, 1958. Las plegarias litúrgicas se decían en latín, pero la confesión se hacía obligatoriamente en lengua vernácula; véase H. Eggers, "Die altdeutschen Beichten", Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, 77, Niemeyer, Halle,1955, pp. 81, 89-123 y 1959, pp. 78-122. Véase también Jenny M. Jochens, "The Church and Sexuality in Medieval Iceland", Journal of Medieval History, 6, 1980, pp. 377-392, y Elizabeth M. Makowski, "The Conjugal Debat and Medieval Canon Law", Journal of Medieval History, 3, 1977, pp. 99-114. Los esfuerzos desplegados por la Iglesia para enseñar a los fieles a realizar su confesión anual pueden verse como un primer intento de inaugurar una educación individual, aunque universal, y un primer intento de proporcionar al fiel una prestación medica anual, absolutamente indispensable para la salvación de su alma. Los documentos de la época subrayan medicina. Esta asistencia

"médica" que la Iglesia inauguraba transformó el lenguaje de los médicos; véase J. Agrimi y C. Crisciani, Medicina del corpore, medicina dell'anima: Note sul sapere del medico fino all'inizio del secolo XIII, Episteme, Milán, 1978.

115 La conciencia. Aquí, la conciencia es la interiorización por parte del ser humano de aquello que lo guía y juzga en la época en la que el tipo ideal es lo inverso del sentido de la honestidad vernácula que impone el género (nota 81). El llamado "proceso de civilización" se pone en marcha gracias a otro desarrollo, que se puede denominar de la "concientización". Este término fue acuñado en Brasil para designar una especie de formación política de los adultos que buscaba que se responsabilizaran de sus propios asuntos, instrucción organizada principalmente por sacerdotes que popularizaron las categorías marxistas con el propósito de ayudar a los pobres a descubrir que son "humanos" (nota 4). Históricamente, el término sería apropiado para definir una empresa que la Iglesia configuró mediante la institucionalización del sacramento de la penitencia, una empresa que ha tenido una posteridad técnica variada. Yo denomino concientización a todos los rituales elaborados e impuestos con el fin de hacer interiorizar una idea religiosa o profana. La concientización consiste en la colonización

y la estandardización de la honestidad y el honor vernáculos, mediante un conjunto de reglas institucionales 268

“católicas” (es decir, universalmente humanas). Me atrevo a decir que en la alta Edad Media constituyó una perversión de la idea cristiana original de reforma. Los primeros cristianos veían en la reforma, en cuanto intento de renovación del mundo mediante la conversión personal, la vocación que los colocaba en un lugar aparte; véase al respecto Gerhart Ladner, The Idea of Reform, Gannon, Santa Fe, Nuevo México, 1970. Los cristianos daban al término reforma un contenido enteramente nuevo; no era ni 1) la nostalgia de un paraíso perdido, ni 2) una utopía milenarista, ni 3) un “renacimiento” periódico que concordaba con el de la naturaleza. Estos tres sentidos eran conocidos en la Antigüedad, así como la salvación personal mediante la participación en los “misterios”, pero no se corresponden en absoluto con la idea cristiana de “reforma”. Ésta encontró una de sus expresiones concretas en las primeras prácticas penitenciales. Tales prácticas se reservaban para los hombres, conversos o hijos de conversos, que habían reincidido en formas de violencia que las conveniencias paganas podían haber exigido de ellos, pero que eran parte del mundo que habían prometido abandonar cuando recibieron el bautismo.

Al aceptar públicamente un ritual penitencial, daban testimonio público de su reforma interior. En el confesonario la contrición íntima, secreta, y el compromiso de enmienda que la solicitud pastoral había comenzado a inculcar, remplazó a la declaración pública y precisa de las faltas. El “tribunal interno” requería una evaluación cuantitativa en el más allá. Sobre esta mutación cultural de la vida futura, véase Gilbert Chiffoleau, La comptabilité de l’audelà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen Âge, École Française de Rome, Roma, 1980; difusión en Francia: De Boc-card. Jacques Le Goff, La Naissance du Purgatoire, Gallimard, París, 1981, rememora el descubrimiento de un tercer criterio apropiado para este fin, situado entre el Paraíso y el Infierno, que visitaron en sueños ciertos individuos excepcionales (hacia 1220). Sobre la evolución de las representaciones pictóricas de los “tres pisos” del mundo medieval cristiano, véase J. Baltrusaitis, Cosmographie chrétienne dans l’art du Moyen Âge, Gazette des Beaux-Arts, París, 1939.

La práctica de la confesión introdujo la distinción entre el pecado (culpa, la falta) que conduciría al Infierno si no recibía el perdón sacramental del sacerdote, y el castigo de este pecado, que el perdón no modificaba. Este castigo mensurable de un pecado que ya se ha perdonado puede ser infligido por Dios en la forma de una enfermedad o de un desastre, o ser conmutado eclesiásticamente por la Iglesia mediante la participación en una cruzada, una peregrinación y, posteriormente, por donativos en efectivo. Desde finales del siglo XII, este castigo será experimentado en un nuevo lugar, el Purgatorio, en el caso de que no lo haya sido en el mundo. Así, la gente podía tener la conciencia purificada por la confesión y, al mismo tiempo, torturada por el temor perpetuo del castigo que aún habría de experimentar. Esta evolución separó un poco más todavía a la Iglesia occidental de la Iglesia griega ortodoxa, que rechazó la invención del purgatorio; véase Gilbert Dagron, "La perception d'une différence: les débuts de la querelle du Purgatoire", Actes du xe Congrès International d'Études Byzantines, Atenas, 1979.

116 La Madona. La transformación de la Madre Iglesia, que pasa de ser símbolo del amor fértil a ser el símbolo del monopolio de la lactancia (nota 113), se duplica con la modificación de la imagen representativa de la devoción mariana: se pasa del icono de la Theotokos (en griego: "quien engendra a Dios") al ídolo de la Madona; de la inmensa mujer sobre un fondo de oro en el mosaico de la ábside, a la dama pintada "en perspectiva". Esta transición simboliza la distancia que comienza a separar a Europa occidental del Oriente cristiano (véanse las notas 112 y 115). Al igual que los caminos recorridos por la "asistencia" (nota 112), la herejía (nota 111) y la conciencia (nota 115), esta transición a otra imagen de María nos permite seguir la pista de la "occidentalización"

de Europa (nota 5). Sería un error asignar una fecha a estas transformaciones; no se producen en todas partes en el mismo momento. Son menos visible en los países protestantes que en los países católicos. Y sería ridículo decir que cualquiera de estas transformaciones representó dejar atrás un paraíso perdido, o que el siglo XII marca el fin de un periodo edénico; si centro mi interés en esta época es porque la conozco bien. Finalmente, hay que cuidarse de ver en la "dama" de los trovadores una versión renacentista de la Madona, o en la "feminidad victoriana" una

versión profana. No hago estas advertencias sino para subrayar el interés de la obra de Marina Warner, Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary, Knopf, Nueva York, 1976, que intenta leer la evolución de las actitudes relacionadas con el género en las representaciones de la Virgen. Marina Warner estudia principalmente las obras maestras del arte religioso. Un enfoque paralelo consistiría en estudiar las imágenes de María que provienen de la piedad popular (nota 117).

117 La piedad popular. El estudio de la piedad popular es distinto del estudio de la religión al que se dedican las ciencias religiosas. En esto se puede encontrar la misma diferencia que existe entre el estudio del habla genérica y el del lenguaje sexuado (nota 101). La piedad popular consiste en todas las oraciones y devociones, todos los rituales, todas las bendiciones y las canciones que expresan los sentimientos vernáculos y las actitudes 269

vernáculas, y en todos y todas el género aparece. Mi guía en el estudio de la piedad popular, principalmente en Europa, ha sido Lenz Kriss-Rettenbeck, Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens, Callwey, Munich, 1977, y del mismo autor, en colaboración con Liselotte Hansmann, Amulett und Talisman: Erscheinungsformen und Geschichte, Callwey, Munich, 1976. El autor investiga la forma, el contenido y el significado de la piedad (Frömmigkeit) interpretando los exvotos, los objetos piadosos (Andachtsbilder), los gestos, los amuletos y los talismanes. Distingue cuidadosamente entre piedad y magia o superstición. La magia no es ni una forma antigua ni una parte de la religión o de la ciencia, y tampoco es importante en la devoción popular. Es un acto de dominación simbólico. La "superstición", en el sentido medieval, no reside en las "estúpidas creencias de las viejas", sino en el rechazo a servir a Dios y en el ingreso al campo de su enemigo, el Diablo. Sobre la transformación de la realidad social de la superstición, que de ser una perversión medieval de la religión se convierte en el siglo XVIII en una perversión del sentido común, véase Dieter Harmening, Superstitio: Überlieferungs und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters, Erich Schmidt Verlag, Berlín, 1979. La gran limpia gótica que vació las catedrales suscitó una extraña unión entre la superstición y la magia. Al teólogo y al filósofo del Renacimiento les fascinan la caza de las

brujas. Esto por dos razones: 1) el fenómeno era de por sí nuevo; 2) la brujería y la nueva ciencia que la persigue tienen en común la conjugación de dos aspiraciones: poseer poderes e independizarse de Dios. En el contexto de mi argumento, la historia de la brujería y la de la ciencia contribuyen al estudio del sexo, mientras que al intentar comprender la piedad popular, es posible obtener una visión privilegiada del género. Para un estudio de la piedad popular, véase Raoul Manselli, "Simbolismo magia nell'Alto Medioevo", en su obra Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo, Sede del Centro, Espoleto, 1976, pp. 293-329, y La religion populaire au Moyen Âge: Problèmes de méthode et d'histoire, Vrin, París, 1975, así como J. Toussaert, Le Sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Âge, Plon, París, 1963. Hay útiles referencias (especialmente sobre la penitencia y la contrición) en Jean-Charles Payen, Le motif du repentir dans la littérature française médiévale, des origines à 1230, Droz, Ginebra, 1968. Una obra monumental, con frecuencia irremplazable en el estudio de la devoción en el marco de la fe católica, es el Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire, Beauchesne, París, al que se dio inicio en 1932 gracias a la iniciativa de Marcel Viller y cuya publicación prosigue (ha llegado al volumen X, fasc. 67, 3, letra M, y acaso se terminará al final del siglo). Los vínculos entre el cura y la piedad de sus fieles se exponen con claridad en Etienne Delaruelle, La piété populaire au Moyen Âge, Bottega d'Erasmo, Turín, 1975. No pude utilizar dos obras muy recientes: M. Ménard, Une histoire des mentalités religieuses aux

e

e

XVII et XVIII siècles: Mille retables de l'ancien diocèse du Mans, Beauchesne, París, 1981, y Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, La religion populaire en Provence orientale au e

XVIII siècle, Beauchesne,

París, 1980. Si estimo que es muy importante la investigación en torno a la piedad popular en el siglo XIX, es porque en este periodo los símbolos religiosos fueron utilizados por la Iglesia para bendecir una nueva visión del mundo, una visión sexuada. Esto es lo que muestra, por ejemplo,

Gottfried Korff, en "Heiligenverehrung und soziale Frage: zur Ideologisierung der populären Frömmigkeit im spaten 19. Jh", en G. Wiegelmann ed., Kultureller Wandel im 19. Jh., Van den Hoeck and Ruprecht, Gotinga, 1973, pp. 102-111, y también en,

"Bemerkungen zum politischen Heiligenkult im 19. und 20. Jahrhundert", en Günther Stephenson, ed., Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, pp. 217-230. Puesto que la penetración de la ideología impuesta por la Iglesia en la religiosidad popular es un tema que me interesa, presidí la constitución de una colección de documentos sobre la piedad popular en América Latina desde 1820; esta colección, dirigida por Valentina Borremans, se encuentra actualmente en la biblioteca de El Colegio de México, Carretera Picacho-Ajusco, Bosques del Pedregal, México, D. F. Ha sido parcialmente registrada en microfilms por Inter Documentation Company, de Leiden (Holanda).

118 El Diablo. El estudio iconográfico del Diablo, de los demonios y de los zoomorfos es una manera de reconstituir la imagen de la mujer en la época: "Sénéfiance 6", Le Diable au Moyen Âge (doctrine, problèmes moraux, représentations), coloquio, marzo de 1978, Aix-en-Provence; Champion, París, 1979. Sobre los animales sagrados y diabólicos, sigue siendo útil la obra de W. von Blankenburg, Heilige und dämonische Tiere, Koehler, Leipzig, 1942; véase también Dietrich Schmidtke, Geistliche Tierinterpretationen in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters 1100-1500, tesis, Berlín, 1968, especialmente pp. 208 y ss. Para la correlación entre las representaciones animales y la imaginería del periodo, véase J. Baltrusaitis, Le Moyen Âge fantastique: Antiquités et exotismes dans l'art gothique, Flammarion, París, 1981, nueva edición aumentada; 1a édition: 1955. Sobre la 270

supervivencia de los dioses antiguos en la forma de demonios, véase M. Th. d'Alverny, "Survivance de la magie antique", Antike und Orient im Mittelalter, Miscellanea Mediaevalia I, 1962, pp. 155-178 y, para la bibliografía sobre el tema, J. Seznec, La survivance des dieux antiques, Warburg Institute, Londres, 1940; véase también A.

A. Barb, “The Survival of Magic Arts”, en Arnaldo Momigliano, ed., The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century, Clarendon Press, Oxford, 1964, pp. 100-125. Sobre el “estatus social” de los animales, véase J. Vartier, Les procès d’animaux du Moyen Âge à nos jours, Hachette, París, 1970. En torno a la imagen medieval de la mujer, véase el número especial de Cahiers de civilisation médiévale, 20, 1977, especialmente Jean Verdon, “Les sources de l’histoire de la femme en Occident aux e e

X et XIII siècles”, y Chiara

Frugoni, “L’iconographie de la femme au cours des e

e

X -XII siècles”, pp. 177-187, cuya conclusión es de notar:

“[…] la iconografía de la mujer es la iconografía de una ausencia”. Respecto a Eva, véase E. Guldan, Eva und Maria: eine Antithese als Bildmotiv, Böhlau, Colonia, 1966.

119 La bruja. La bruja, personaje histórico, aparece cuando las gárgolas abandonan las torres de las catedrales, y desaparece hacia el fin de la Ilustración; es típica del periodo del género dislocado (nota 120). La bruja conoce las hierbas, realiza abortos, puede ser maga o exorcista o adivina, o incluso, lo cual suele ser lo más frecuente, ser sólo una pobre anciana; pero ante todo su figura es el resumen de la mujer que protesta contra la pérdida del género vernáculo. No es la sacerdotisa de una divinidad local, ni la devota de un ídolo: está asociada al Diablo cristiano, que es tan católico como el Dios al que combate. Los compañeros de la bruja no son espíritus vernáculos que el agua bendita pasó por alto, sino los zoomorfos y los demonios asociados desde ese momento con Satanás. En todos los lugares donde el proceso civilizador se esfuerza en imponer una frontera sintética entre los géneros, aparece la bruja (y también el brujo). Robert Muchembled, Culture populaire et culture des élites dans la France moderne,

e

e

XV -XVIII siècles, Flammarion, París, 1978, muestra la relación entre la brujería y la represión de la subsistencia local por el Estado-nación que se está constituyendo. Jean Delumeau, La peur en Occident,

e

e

XIV -XVIII siècles, Fayard, París, 1968, estudia quién temía qué y cuándo, y las expresiones que asumía el temor en las comunidades. Es una nueva forma de temor que se generaliza conforme desaparecen las referencias de la experiencia constituidas por las fronteras del género y que exige símbolos abstractos, siendo la mujer el más importante. La bruja es una reacción característica del género ante la desaparición de la subsistencia local; esto lo pude entrever por vez primera en la obra de Julio Caro Baroja, Las brujas y su mundo, Madrid, 1961, traducción francesa: Les Sorcières et leur monde, Gallimard, París, 1972.

271

VII. DEL GÉNERO DISLOCADO AL SEXO ECONÓMICO

EL PROPÓSITO de este ensayo no es hacer una historia del género sino de elaborar conceptos que nos permitan disociar el género del sexo. La historia de la escasez es lo que me interesa. Pero primero tengo que hablar de la desaparición del género y del patriarcado, en conjunción con el auge del individualismo no genérico y sexista. He señalado que a finales de la Edad Media un nuevo orden económico se instaló en las almas mediante la conciencia. Ésta debilitó a los guardianes del género vernáculo varios siglos antes de que el sexo viniera a remplazar al género. Un largo periodo de dislocación del género media entre la sujeción de las parejas en el yugo conyugal y su polarización industrial en el trabajo salariado y el trabajo fantasma. Este periodo del género dislocado difiere considerablemente según los lugares. Es el material con que se teje la ciudad medieval, sin el cual la aldea "europea" característica no existiría. En Florencia, el factor importante para el surgimiento del sexo social, en el curso de solamente

dos siglos, es el comercio. En Milán, e inclusive en Ámsterdam, es la workhouse, el asilo-taller de fines del siglo XVII. Y en ciertas aldeas, a pesar de la escuela pública, el género dislocado ha sobrevivido hasta nuestros tiempos. [120]

La etapa del género dislocado puede llamarse de diversas maneras. Cuando se dice que es la guerra contra la subsistencia, se pone al descubierto la acción que ejerce el Estado-nación. Cuando se dice que es el cercado de las tierras comunales, se destaca el aspecto ambiental que igualmente lo define: la supresión de los derechos adquiridos sobre la propiedad o la producción de bienes comunes que permiten anclar los ámbitos del género en los recursos productivos, a fin de asegurar el trabajo económico, retribuido o gratuito. Pero para hacer justicia a los procesos que operan, también habría que llamarla la era de la brujería, el periodo del alumbramiento del sexo. Se inicia con la formación de la conciencia y termina cuando el sexismo se vuelve banal.

Para las poblaciones que viven en un régimen de subsistencia, la pérdida del género es una experiencia central que los historiadores incapaces de ver el género disfrazan, describiéndola como una "transición a un modo de producción capitalista" —cosa que oculta el hecho de que un novum ahistórico surgió de esta mutación, un productor sujeto al consumo y necesariamente sexista—.

Las sociedades precapitalistas están fundadas en el género. [121] *Ésta es la condición de la subsistencia, lo es también de la supervivencia. Las sociedades donde el reino del género se ha hundido son sociedades capitalistas; sus sujetos sin género son productores individuales. Curiosamente, esta transformación decisiva aún no ha sido reconocida como lo que es: la condición antropológica principal de la transición de las economías precapitalistas a la sujeción de las necesidades cotidianas a la mercancía, sujeción que se denomina "capitalismo". El pasaje al capitalismo coincide antropológicamente con la declinación que lleva al género dislocado hasta el régimen del sexo.*

"Capitalismo" es un término curioso. [122] *Era desconocido para Marx cuando Engels lo usó por primera vez en 1870. Proudhon lo había empleado ocasionalmente en algún 272*

texto, pero fue Sombart quien le dio su familiar resonancia. Fernand Braudel juzga necesario disculparse por su utilización en el título de su obra monumental: Civilisation matérielle, économie et capitalisme,

e

e

XV -XVIII siècles. [123] La obra de Braudel constituye un magnífico fresco de la vida económica posterior a la Reforma y anterior a la Revolución francesa. Ante nosotros hace desfilar tres siglos de vida económica, institucional y política. Revive la Europa posmedieval, territorio pletórico de ferias, mercados, talleres, donde se multiplican las rutas del comercio y los gremios. Insiste en destacar que eso que nosotros llamamos "capital", "capitalista", "capitalismo", penetra muy lentamente en la producción, el intercambio y la adquisición de necesidades. Escruta minuciosamente los cambios que podrían explicar esta penetración y los motivos por los cuales la acumulación exponencial del capital se había convertido en un factor de la existencia cotidiana de la mayoría de la gente antes de inaugurarse el siglo XIX. Muestra que la dependencia creciente en relación con el mercado, las condiciones legales de la acumulación a largo plazo y la expansión del espacio económico en el extranjero son las condiciones convergentes sin las cuales la producción industrial capitalista jamás habría podido llegar a predominar. Pero, a lo largo de estos tres volúmenes, la pérdida del género no figura más que de manera implícita, jamás de manera expresa. El autor pasa por alto totalmente la universalidad de la existencia intragenérica en las sociedades precapitalistas y el debilitamiento del género en la transición al capitalismo. Para él, el género no es un factor histórico esencial.

Escribir la historia de los cimientos en los que reposa nuestro mundo es muy distinto a tratar de contar la historia de lo que ha desaparecido. Para el historiador que mira hacia el pasado por un espejo retrovisor, la guada ña y la hoz son instrumentos agrícolas locales que solían usarse en las cosechas; las técnicas se adoptan cuando sobreviene la modernización. Cuando la investigación histórica se interesa en las mentalidades y en los sentimientos, suele centrarse en la enajenación, la soledad, la explotación que se dan a la par con las nuevas técnicas. Examina los sufrimientos que

en las personas infligen la nueva economía de mercado, la mecanización y el hambre. El otro sufrimiento, el que experimentan por la pérdida del género, el cual se evacua con las aguas negras en el nuevo sistema de plomería, es el aspecto oculto del triste cuento. ¿Qué perdió la mujer al mismo tiempo que la hoz? ¿Qué debió abandonar el hombre al mismo tiempo que la guadaña? Para contar la historia de estas pérdidas de toda especie un historiador tiene que estudiar los sentimientos vernáculos que han dejado huella muy tenue, tiene que describir la muerte de una realidad genérica que ha escapado a sus colegas, a pesar de haber existido durante milenios.

A fin de prepararme en esta tarea, me esforcé en apoyar la reflexión teórica en una especie de telón de fondo donde ciertos decorados estaban esbozados con más vigor que otros. Varios de estos ilustraban la dislocación de la domus—y por ende del género— en beneficio de la pareja conyugal, es decir, de la dualidad sexuada. Añadiré todavía una escena a mi descripción del alumbramiento del sexo económico. Es la de una aldea luterana de Wurtemberg que dejó testimonios de las reacciones de los hombres y las mujeres al ser confrontados por vez primera con la obligación del trabajo fuera del 273

género.

Entre 1800 y 1850 en esta aldea se registró la cantidad anormalmente alta de 48

peticiones de divorcio. David Sabean ha intentado interpretar los motivos aducidos, en la medida de que eran enteramente nuevos. 124 Para entender lo que había sucedido, tuvo que examinar las transformaciones económicas de la región en el curso de aquel medio siglo: construcción de la vía férrea, modificación de la tenencia de la tierra, abandono forzado de la pequeña explotación agrícola familiar a cambio de los cultivos frutales con mayor rendimiento. Los huertos frutales (ciruela y manzana) y la remolacha remplazaron a los pequeños cultivos diversificados. Ahora bien, éstos requerían más mano de obra.

Súbitamente las mujeres tuvieron que participar en el trabajo de los hombres a fin de asegurar un ingreso familiar suficiente para comprar lo

que hasta entonces la hortaliza había proporcionado. Al mismo tiempo debieron acortar el tiempo que dedicaban a sus propias ocupaciones en la cocina. Los procesos de divorcios reflejan la profunda perturbación que estas innovaciones causaron en la vida de los hombres y las mujeres, sus sentimientos de impotencia, su incapacidad para comprender las implicaciones de sus decisiones aparentemente racionales. Las mujeres se quejaban de que los hombres repentinamente habían empezado a darles órdenes respecto al trabajo, algo totalmente nuevo para ellas. Aunque las ocupaciones definidas por el género de las mujeres pudieran haber parecido subordinadas al trabajo de los hombres, la idea de que los hombres pudieran dar órdenes a las mujeres que hacían su trabajo había sido inconcebible hasta entonces. Otra queja de las mujeres: mientras que los hombres tenían tiempo de relajarse en la taberna tras terminar de trabajar al ritmo de la yunta, ellas estaban continuamente apresuradas, tanto en los campos, manejando la azada, como en la cocina. De esta manera aparecía una nueva especie de envidia, una envidia destinada a perdurar como una característica central de la vida moderna, una envidia plenamente "justificada" en el contexto de la labor unisex, aunque impensable en el contexto del género. La queja recurrente entre los hombres: su esposa no valía lo que su madre; en el pasado comían alimentos ricos y variados; actualmente tenían que contentarse con spaezli, pastas de huevo, día tras día. Había bajado el telón para la coproducción conyugal fundada en el género dislocado. En este microcosmos podemos ver vívidamente cómo habría de escribirse el nuevo guión de la era industrial. Para que la obra se animara, la escena tendría que poblarse de actores heterosexuales que al mismo tiempo fueran seres neutros económicos —es decir, trabajadores—.

En todas las versiones de este drama moderno, generalmente hay un breve intermedio entre el género y el sexo, que separa el reino del género, donde el hogar obtiene su subsistencia gracias a la repartición de tareas realizadas por dos pares de manos no intercambiables, del régimen de la economía industrial, donde manos desprovistas de género producen mercancías a cambio de un salario. Durante este intermedio protoindustrial, el hogar se ve sujeto al trabajo unisex que tiene que realizarse en casa. [125] De esta manera, el hogar se transforma en un molino donde se tritura el género hasta que de él no queda más que el sexo.

Los sufrimientos que esta molienda del género ocasiona tanto en los hombres como en las mujeres casi nunca se han registrado.

274

Puedo dar dos razones para explicar tal carencia. Por una parte, la experiencia nueva del sufrimiento económico se convirtió en el cemento de la unión del proletariado. Todos los

"trabajadores" padecieron la misma desorientación, soledad, dependencia. Tales sentimientos propiciaron la aparición de intérpretes políticos y de la élite de una nueva clase. El diagnóstico de la aflicción universal se convirtió en el campo exclusivo de los nuevos profesionales: educadores, médicos y demás ingenieros sociales, quienes prosperan produciendo programas, terapias y guías. Los obvios intereses del jefe revolucionario como del comerciante de remedios sociales excluían toda tentativa de comprender el dolor de la pérdida. Por otra parte, la obliteración del género, al tiempo que empobrecía a las personas, las hacía sufrir, pero de modo diferente de un lugar a otro. Pocos habrían podido traducir verbalmente las sutilezas del dolor vernáculo en todas sus formas.

Mientras se montaba el escenario del trabajo en la fábrica y se construía un decorado económico moderno, pero antes de que se reescribiera el guión de los nuevos e inusitados roles sexuales, se improvisaron teorías críticas para este teatro de vanguardia.

El genio de Marx y de Freud sólo puede apreciarse cuando se considera cuán tempranamente definieron las reglas del desarrollo del drama moderno. Ambos forjaron los conceptos definitivos que habrían de usarse para describir y poner en escena al nuevo tipo de actor, el "hombre" industrial. Siete siglos antes, la Iglesia había imputado un pecado carente de género a almas carentes de género. Ahora, el poder sin género de humanos sin género en un cosmos sin género se convertía en la característica trascendental de las categorías utilizadas en un nuevo tipo de metafísica. Hacia mediados del siglo XIX, de manera simultánea pero cada cual por su parte, diversos sabios redefinieron la vis viva universi (la fuerza viva del universo) como energía, algunas veces cautiva, otras libre. Se atribuye a Helmholtz la proeza de haber imaginado la idea pensable.

Durante el mismo decenio, la mano de obra, que los anglosajones denominan labor force, se convirtió en una palabra clave. En fin, una generación más tarde, Freud, quien retoma textualmente ciertas frases de Helmholtz, atribuiría al ser humano una energía psíquica en la forma de la libido—a veces cautiva, a veces libre—. Los nuevos canonistas fabricaron su teoría del hombre laico y de su salvación a partir de postulados derivados de la química y la mecánica de fluidos. Según ellos, hay una energía sin género que circula, en calidad de capital, por los conductos sociales y, en calidad de libido, por los canales psicológicos. Así, desde hace tres cuartos de siglo las palabras clave que condicionan nuestra existencia son "energía", "trabajo" y "sexualidad". Pero ahora que otra palabra, "crisis", les está haciendo sombra, acaso ha llegado el tiempo de cuestionar públicamente su realidad.

Toda sociedad necesita un pasado. Para tener el sentido del presente, los vivientes tienen que poseer un pasado propio. No existe un "nosotros", una primera persona del plural, al margen de su mito de la creación. En todas las épocas las sociedades mantuvieron vivo su "nosotros" de doble género mediante los rituales, las fiestas, los tabúes. Tampoco la sociedad industrial sería capaz de existir sin su mito de la creación.

La máquina que teje el pasado de la sociedad industrial es la historia. Desde hace un 275

siglo la historia ha venido fabricando una continuidad entre el presente sin género y el pasado intragenérico, legitimando el sexo como descendiente del género. Mediante una metodología que constantemente afina, la nueva ciencia ha interpretado la historia a partir de categorías sexistas, a fin de dar un pasado a nuestro mundo económico. Sin esta reconstrucción económica de un pasado intragenérico, el mundo contemporáneo de la economía sexista no habría podido ser presentado como una realidad seductora, especialmente para aquellas que jamás han dejado de practicar la discriminación.

Mediante miles de sintéticos lazos sentimentales, la historia ata el mundo contemporáneo a un reino del género que de hecho había abandonado al emprender su frenético viaje.

Los historiadores han tejido un tapiz que debe hacernos sentir cómodos en nuestro medio ambiente sexista, pero lo han tejido con fibras industriales. Sesudas obras pretenden mostrar el pasado como la simiente, una forma primitiva del presente, y demostrar que sus lenguas, costumbres, instituciones son seguramente las formas ancestrales, embrionarias de las nuestras. En nuestras bibliotecas abundan los volúmenes que atribuyen una estructura de clase a la ciudad-Estado griega, que veía en el sofista que pregona sus artificios el precursor del educador moderno, que describen la vida sexual (¡sic!) en Mesopotamia. El presente ensayo busca contrarrestar esta perspectiva centralista de la historia. Aunque de manera voluntaria no me incluyo entre los historiadores "científicos", pues no aplico al pasado palabras clave, ni conceptos forjados por la utopía, creo que honro a los muertos mediante una investigación razonada, documentada y crítica.

He intentado hacer comprensible la ruptura entre el género y el sexo, hacer perceptible el abismo que separa el presente del pasado. He querido poner al descubierto la falsa genealogía del sexo que subyace en la historia económica. Esta ficción es indispensable para una sociedad sexista que no puede admitir que carece de una legítima ascendencia. Sin embargo, es falso que el sexo proceda del género. Los orígenes de ambos son sociales, pero sus matrices no tienen ningún parentesco. La matriz del sexo es el alma mater; la matriz del género solamente se puede hallar más allá de "la gruta de los siete durmientes", "alojada en las hendiduras de las rocas y en las ramas de inmensos tejos huecos" (Robert Graves, La diosa blanca).

Ya sean hijas de la matriz del género o pupilas de la matriz del sexo, las mujeres tienen que enfrentarse a los hombres. Pero cada matriz las dota de un poder relativo diferente. En el reino del género, hombres y mujeres dependen colectivamente unos de otros. Su mutua dependencia fija límites al conflicto, a la explotación, a la derrota. La cultura vernácula representa una tregua entre ambos géneros —y a veces una cruel tregua—. Allá donde los hombres mutilan el cuerpo de las mujeres, el gineceo sabe cómo vengarse cruelmente de ellos y de sus sentimientos. Contrastando con esta tregua, el régimen de la escasez impone una guerra sin fin, donde las mujeres pierden constantemente, siempre de manera nueva. Mientras que en el régimen del género las mujeres podían estar a veces subordinadas, en todo régimen económico siempre son el segundo sexo, y nada más que eso.

Las mujeres siempre están en desventaja en los juegos donde las apuestas ignoran el género y donde el ex aequo no existe. Allí donde se 276

despoja a los géneros, donde los neutros se enfrentan, el hombre siempre prevalece. No es por lo tanto sorprendente que hoy en día sea la mujer quien "descubra" la transformación del género producida por la economía. Típicamente, la mujer se queja de ser "invisible", tanto para los demás como para sí misma. En el régimen de la economía, no es capaz de percibirse como una compañera en igualdad, ni tampoco reconocerse en el género. Los pomposos argumentos de las ciencias políticas, fundados en un conjunto de nociones que postulan la igualdad entre todos los hombres, no la toman en cuenta. La utopía feminosexista de la "tierra de las mujeres" ni siquiera supone la pobre camaradería que impera en los vestidores deportivos masculinos, y las tentativas de reconstitución del pasado de las mujeres con la ayuda de nociones clave son caricaturas de las investigaciones históricas científicas. Pero al menos, al tratar de escapar en vano de este doble callejón sin salida, los estudios feministas tuvieron el mérito de proporcionar un punto de apoyo para la palanca capaz de derribar el "tinglado" científico.

En este ensayo no he pretendido explicar por qué la sociedad pone al hombre en la cima e impone un handicap a la mujer. Puse límites a mi curiosidad a fin de tener la libertad de escuchar con mayor atención lo que cuentan las perdedoras, no para aprender más sobre ellas sino para aprender más sobre el campo de batalla que es la economía. La sociedad industrial crea dos mitos, uno sobre su origen sexuado, otro sobre su progresión hacia más igualdad. Ambos mitos son engañifas, como lo revela la experiencia personal del neutro del segundo sexo.

He querido mostrar que la lucha contra el sexismo converge con la lucha contra la destrucción del medio ambiente y con la oposición al monopolio radical de los bienes y los servicios sobre las "necesidades"; que estos tres movimientos convergen porque proceden de la misma causa: la recesión; que la constatación que cada quien haga, por razones propias, de que la reducción de la economía no es una simple necesidad negativa sino condición positiva para una mejor existencia, puede conducir de una convergencia teórica a una acción publica concertada. Yo pienso que estas

tres acciones representan tres aspectos de una tentativa para recobrar los ámbitos de comunidad, que significan exactamente lo contrario que los recursos económicos. Es por esto que he querido esbozar una teoría que permita clarificar los conceptos necesarios para una historia de la escasez.

La transición histórica de la subsistencia intragenérica a la sujeción a productos escasos justifica mi tesis. La escasez es histórica, tan histórica como el género o el sexo.

El régimen de la escasez no podía surgir más que con base en el postulado de que el

"hombre" es individualista, posesivo y, en el ámbito de su supervivencia económica, un neutrum œconomicum rapaz. Tal postulado, encarnado en las instituciones, desde el matrimonio hasta la escuela, transforma al sujeto de la historia. Este sujeto no es ya la gens o los lares que designan la complementariedad ambigua y asimétrica de un conjunto de mujeres y hombres que se fijan, ellos mismos, sus límites. El sujeto deviene una construcción ideológica que se fabrica mediante una falsificación del "nosotros", una construcción como las clases sociales, la nación, la sociedad o la pareja unida. Pienso que para elaborar una teoría sobre la acción necesaria para la recuperación de los ámbitos de 277

comunidad, un historiador tendría que explorar la etiología de esta metamorfosis del sujeto de la historia.

No tengo ninguna estrategia que ofrecer. Rehúso especular sobre las probabilidades de algún tratamiento curativo. No quiero que la sombra del porvenir oscurezca los conceptos con los cuales yo intento captar lo que es y lo que ha sido. Tal como el asceta y el poeta que al meditar sobre la muerte celebran con gratitud el exquisito regalo de la vida, todos debemos afrontar la triste pérdida del género. Creo que entonces será posible que nazca un arte de vivir contemporáneo, siempre que nuestra aceptación austera y lúcida del doble gueto de los neutros económicos nos incite a renunciar a las comodidades del sexo económico.

120 La civilización del género dislocado. Ludolf Kuchenbuch (véanse las notas 73 y 77) es mi guía en la cuestión de la civilización del género dislocado que dominó Occidente entre los siglos XI y XVIII. Designo así la segunda de las cuatro etapas de la formación de la pareja "sexuada" de nuestros tiempos, y la función económica de la pareja en el hogar. 1) Durante gran parte del periodo medieval, la unión conyugal no tiene como finalidad la creación de la pareja. El matrimonio con frecuencia tejía lazos complejos entre los miembros de ambas parentelas; entre sus posesiones, su estatus, su descendencia. Asumía una sorprendente variedad de formas; estimulaba la subsistencia y reforzaba la capacidad del campesino para resistir a las exigencias del rey o del señor.

2) En el siglo XI apareció un nuevo tipo de casamiento cuya finalidad inmediata era la creación de un vínculo entre los dos coproductores del tributo, cada cual de acuerdo con su género (nota 77). Pero el tributo pierde su género inclusive antes de que se pague en efectivo (nota 73). La Iglesia eleva el consentimiento mutuo al rango de sacramento, y la pareja se convierte en una institución sagrada. El proceso de la civilización (Norbert Elias, Über den Prozess der Zivilisation, Francfort, 1939, 2a ed., 1969; traducción francesa en dos volúmenes: La civilisation des mœurs, 1974; La dynamique de l'Occident, 1975, Calmann-Lévy, París), impuso progresivamente la unión conyugal a las capas sociales inferiores, remplazando las conveniencias sociales, como criterios del comportamiento del género, con las que el catolicismo impone. El estado conyugal en el seno del género permitió al hogar europeo funcionar como una empresa económica única en la historia: a) el género dislocado hacía a los hombres y a las mujeres más capaces de adaptarse a las técnicas nuevas, y por lo tanto de producir bienes eminentemente vendibles; b) sin embargo la familia permanecía relativamente independiente del consumo de los productos mercantiles, puesto que su existencia seguía basada en la subsistencia intragenérica; c) el hogar solo, sin el sólido apoyo de la aldea y de la parentela, no tenía la fuerza suficiente para resistir la expropiación de sus excedentes; la civilización del género dislocado termina en el intervalo protoindustrial (nota 125), que transforma a la pareja en: 3) una asociación económica desprovista de género entre un trabajador salariado

y una trabajadora fantasma; por lo tanto, yo llamo a este tercer periodo la civilización del sexo económico. 4) No me atrevería a acuñar una denominación para el surgimiento actual de los pseudogéneros castrados, quienes tienen sus partidarios teóricos y sus detractores prácticos. Sobre la transición del género vernáculo al género dislocado, véanse las obras citadas en la nota 77; sobre la historia de la familia, véase la nota 121. Sobre la historia legal de la pareja en la civilización del género dislocado, véase sobre todo Gaudemet, op. cit en la nota 77. Velma Bourgeois Richmond, "Pacience in Adversitee: Chaucer 's Presentation of Marriage", Viator, 10, 1979, pp. 323-354, da una lista de los textos relacionados con las dificultades que encuentra el crítico o el escritor modernos cuando trata de decir cuáles eran, en la baja Edad Media, las actitudes ante el sexo, el amor, la reciprocidad de los sentimientos. John K. Yost, "The Traditional Western Concept of Marriage and the Family: Rediscovering Its Renaissance-Reformation Roots", Andover Newton Quarterly, 20, 1980, pp. 169-180, y Alberto Tenenti, "Famille bourgeoise et idéologie au bas Moyen Âge", en G. Duby y J. Le Goff, eds., Famille et parenté dans l'Occident médiéval, Actes du Colloque de Paris 1974, École Française de Rome, edición núm. 30, 1977, pp. 431-440, tratan ambos del descubrimiento de que, en la Florencia de Dante († 1321) y de Boccacio († 1375), el matrimonio podía concebirse como una empresa vitalicia iniciada por la pareja, empresa que tanto al noble como al campesino le tocaba en suerte —en cuanto al letrado, éste tenía que buscar un estado más propicio —. En los tiempos de Leonbattista Alberti (1404-1472), el ciudadano de Florencia se veía obligado a vivir en familia para ser respetado. La unidad aparente de un matrimonio era tan importante como lo es hoy en día la unidad aparente de una sociedad comercial, y por las mismas razones, observa Mary Carruthers en "The Wife of Bath and the Painting of Lions", Publications of the Modern Language Association, 94, 1979, p. 212. Una mina de datos sobre las actitudes respecto a la pareja durante la primera mitad del siglo XVI es el Heptamerón, antología de relatos de Margarita d'Angoulême, reina de Navarra. Edward Benson la analiza en "Marriage Ancestral and Conjugal in the Heptameron", Journal of Medieval and Renaissance Studies, 9, 2, 1975, pp. 261-275. En el siglo XVI las transformaciones de la vida económica permiten ganar mucho más al comerciante o al artesano que pueda contar con la ayuda directa de su

esposa; por vez primera en la historia, las capacidades y los talentos del cónyuge tienen importancia económica para la pareja. Igualmente, el señor puede exigir un tributo mayor a la pareja campesina que colabora para "producir". En el Heptaméron es patente que de allí nace la discordia entre los sexos, que no podían saber que la pareja estaba en vías de convertirse en una unidad económica de producción.

121 La historia de la familia. He tomado mucho de esta nueva disciplina para formular la distinción entre el género y el sexo. Para mí resultó fundamental la obra de Philippe Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien 280

Régime, Plon, París, 1960; edición revisada y completada, Seuil, 1973. Ya no es posible hablar de la historia de la familia sin referirse a las ideas de Ariès, sea para criticarlas acremente, sea para deleitarse con ellas, como yo.

Respecto a la forma en que fueron recibidas, véase Adrian Wilson, "The Infancy of the History of Childhood: An Appraisal of Philippe Ariès", History and Theory, 19, núm. 1, 1980, pp. 137-153. Yo mismo jamás habría escrito La sociedad desescolarizada (véase vol. I) ni la presente obra, si no hubiera sido por los trabajos de Ariès. Hasta la fecha, la mayoría de los estudios sobre la historia de la familia ignoran el género. Existe una buena orientación respecto a esta nueva disciplina en Michael Anderson, Approaches to the History of the Western Family, 1500-1914, Macmillan & Co., Economic History Society, Bristol, 1980. Esta obra esta dividida en tres capítulos, cada uno dedicado a una de las grandes corrientes que se han desarrollado en esta disciplina: 1) el estudio demográfico cuantitativo (edad de los esposos y diferencias de edad entre ellos etc.; esquemas de la natalidad y esquemas de la contracepción); 2) la evolución de las actitudes relacionadas con la vida doméstica, la vida privada, los sentimientos, el control de la comunidad sobre la familia, así como las diferentes formas de maternidad; 3) enfoques nuevos de la historia económica de la familia hasta los tiempos modernos. Como introducción general al tema, al principiante le recomiendo el libro de J.-L. Flandrin, Familles, op. cit. en la nota 84, donde el autor muy hábilmente correlaciona la demografía, el estudio de las mentalidades y los comportamientos, y la tipología de las

estructuras familiares. Una de las mejores iniciaciones es también un número especial de Annales ESC, núm. 27,

"Famille et société", París, 1972. Respecto a la relación entre la demografía y las actitudes diferentes, según los niveles sociales, véanse las diversas contribuciones reunidas por C. Tilly, ed., Historical Studies of Changing Fertility, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1978. Hay dos notables estudios locales sobre la familia en el siglo XIX, tanto en Inglaterra, D. Levine, Family Formation in an Age of Nascent Capitalism, Academy Press, Chatsworth, 1977, como en los Estados Unidos, P. J. Greven, Four Generations: Population, Land and Family in Colonial Andover, Massachusetts, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1970. Sobre la diversidad de formas familiares que pueden coexistir en una misma región, véase P. J. Greven, The Protestant Temperament: Patterns of Childbearing, Religions Experience and the Self in Early America, Knopf, Nueva York, 1977. El proceso mediante el cual la fábrica protoindustrial y el "mantenimieto del orden" convergen para suprimir la forma genérica de la pareja conyugal y remplazarla con el modelo de la polarización sexual de las funciones, es descrita por Jacques Donzelot, La Police des famillas, Éditions de Minuit, París, 1977. Sobre las consecuencias del trabajo de las mujeres (asalariado y fantasma), véanse las notas 31 y 48. Una buena bibliografía sobre la historia cultural y social del matrimonio: Natalie Zemon Davis, "La storia delle donne in trasizione: il caso europeo", Donnawomanfemme, 3, 1977, pp. 7-33. También se puede citar al respecto: James Wallace Milden, The Family in Past Time: A Guide to the Literature, Garland, Nueva York, 1977, y Gerard Soliday, ed., History of the Family and Kinship: A Select International Bibliography, Kraus, Nueva York, 1980.

122 Capitalismo. Hablo de economías "precapitalistas" y "capitalistas" a falta de mejores términos, pero sobre todo en el segundo caso con cierta reticencia. En torno al empleo de estos términos, véase especialmente Edwin Deschepper, "L'histoire du mot 'capital' et dérivés" (tesis sostenida en la Université Libre de Bruxelles, 1964), así como Edgar Salin, "Kapitalbegriff und Kapitallehre von der Antike bis zu den Physiokraten", Vierteljahrschrift für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte, 23, 1930; consúltese también Jean Dubois, Le vocabulaire politique et social en France de 1869

à 1872 à travers les oeuvres des écrivains, les revues et les journaux, Larousse, París, 1963, así como el artículo mucho más sencillo de Bert Hoselitz, "Zur Begriffsgeschichte des Kapitalismus", Saeculum, 18, 1967, pp. 146-163. La transformación social que recubre la oposición entre las sociedades precapitalistas y las sociedades capitalistas, de hecho coincide con la transición del régimen del género al régimen del sexo.

Además, la distinción que en el seno del género establezco entre los modos de vida vernáculos y la era del género dislocado, me permite distinguir dos etapas sucesivas en la Europa precapitalista: la etapa de la subsistencia basada en la complementariedad del género vernáculo, en la que la producción mercantil juega un papel netamente secundario; y la etapa del género dislocado, en la que la mayor productividad, resultado del acoplamiento económico de los esposos, incrementa considerablemente la producción mercantil simple. Así, lo que se ha denominado la producción mercantil simple demuestra ser principalmente el excedente que puede derivarse del matrimonio en el seno del género (nota 77). En contraste, en la tercera etapa, la llamada capitalista, las mercancías son el producto de una sociedad que se apoya en un tipo de familia enteramente diferente; son el producto del trabajo económico, es decir, que ignora el género. Este trabajo se pudo imponer porque en la primera etapa de la industrialización la sujeción de la familia a las mercancías capitalistas la forzó a depender del empleo salariado; a finales del siglo XX, habrá de depender la mayor parte del trabajo fantasma (nota 30). El 281

análisis del género me permite también añadir aún otra categoría, además de las dos que distingue Karl Polanyi en Trade and Market in the Early Empire, op. cit. en la nota 33, capítulo V, pp. 64-96, y en el ensayo "The Semantics of Money Use", Essays, op. cit. en la nota 11, pp. 175-203. Polanyi establece una distinción entre el intercambio social (incluso el monetario) de los bienes y la venta de mercancías por los comerciantes. Respecto a la recepción de las categorías de Polanyi, véase Humphreys, op. cit. en la nota 5. Yo acepto esa distinción, sin relacionarla aquí con el género. Pero contrapongo la mercancía simple, "descubierta" por Aristóteles, a la mercancía capitalista, los bienes industriales o los servicios, pues la primera se origina en el género y la segunda no.

123 La revolución industrial. Véase Fernand Braudel, Civilisation matérielle, économie et capitalisme, e

e

XV –XVIII siècles, 3 volúmenes, Armand Colin, París, 1967-1979, y Af terthoughts on Material Civilization and Capitalism, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1977. R. M. Hartwell, ed., Causes of the Industrial Revolution in England, Londres, 1967, expone con brevedad las grandes teorías históricas sobre las causas de la industrialización, así como las objeciones a cada una de ellas. Este inventario confirma el desconocimiento de la transformación, antropológicamente decisiva, que significó la desaparición del género vernáculo.

124 La desaparición del género rural. Véase David Sabean, "Intensivierung der Arbeit und Alltagserfahrung auf dem Lande-ein Beispiel aus Württemberg", Sozialwissenschaftliche Informationen, 6, 1977, pp. 148-152. Para una comparación con el siglo XVIII, pero en Francia: Alain Lottin, "Vie et mort du couple: difficultés conjugales et divorces dans le nord de la France aux

e

e

e

e

XVII XVIII et siècle", Le XVII Siècle, núm. 102-103: "Le XVII siècle et la famille", 1974, pp. 59-78.

125 El intermedio protoindustrial. Los especialistas de historia social emplean el término "protoindustrial" para designar los esquemas muy particulares de las culturas populares durante la transición de la producción mercantil simple al modo de producción capitalista en la Europa del siglo XIX; véase P. Kriedte, H. Medick, J.

Schlumbohm, Industrialisierung vor der Industrialisierung, Van den Hoeck und Ruprecht, Gotinga, 1978, y especialmente Medick, pp. 90-154.

282

H2O Y LAS AGUAS DEL OLVIDO

REFLEXIONES SOBRE LA HISTORICIDAD DE LA

MATERIA, AQUELLO DE LO QUE LAS COSAS

ESTÁN HECHAS

283

AGRADECIMIENTOS

En mayo de 1984 un grupo cívico de Dallas me invitó a dar una breve charla en inglés. *

Una amiga de juventud, Ruth-Kriss-Rettenbeck, anotó mis palabras y este libro está basado en la versión alemana que ella misma elaboró. Ahora, transformado en un texto en castellano por un amigo mexicano de origen catalán, José María Sbert, me doy cuenta de que puede resultar bello, y se lo agradezco.

Lo que el lector encontrará en estas páginas es literalmente un "ensayo", un intento: un texto rodeado de glosas, tangentes y anotaciones al margen que he añadido en el curso de muchas conversaciones.

284

285

* *La charla a la que Iván Illich se refiere puede leerse en En el espejo del pasado, al final del presente volumen. [E.]*

286

UN LAGO EN DALLAS

TENGO entendido que, durante los últimos 70 años, numerosos grupos de ciudadanos de Dallas han pedido con urgencia que se ponga un lago en medio de la ciudad. A principios de siglo tal proyecto habría representado una empresa modesta; ahora ha tomado las dimensiones de una fantasía faraónica. Durante 1984 un nuevo grupo de expertos ha estado rumiando afanosamente la viabilidad técnica y las posibilidades de aceptación social de anegar una docena de manzanas del centro de la ciudad. Los promotores del lago confían en que regará los negocios y la fantasía, las recaudaciones y el ocio; los opositores consideran la propuesta como una dilapidación elitista de los fondos públicos.

Entre los muchos argumentos que se han esgrimido y archivado durante siete décadas, uno destaca: tanto los que quieren impulsar el lago como los que quieren detenerlo están convencidos de que la belleza natural de un cuerpo de agua sería moralmente enaltecedora para la vida cívica de Dallas.

287

EL DESNUDO EN LA BAÑERA

LA SABIDURÍA popular, que sostiene que el agua posee "belleza natural" y su belleza tiene un impacto sobre la moral ciudadana, no siempre se expresa abiertamente. Sin embargo, basta bromear sobre la creencia en la magia cívica de un cuerpo de agua para que la gente reaccione como ante un chiste obsceno. El agua, que siempre se ha percibido como el elemento femenino de la naturaleza, estuvo ligada en el siglo XIX a una nueva imagen

“higiénica” de la mujer, imagen que era, a su vez, una creación de la época victoriana.

Sólo hacia fines del siglo pasado se vinculó la desnudez femenina como símbolo cultural con el agua del grifo de un cuarto de baño. La proximidad entre la espuma del jabón y el cuerpo desnudo en el baño domesticaba tanto al agua como a la carne. El agua se convirtió en esa materia que circula por la tubería oculta, y el desnudo en el símbolo de una nueva fantasía de intimidad sexual definida por la recién creada esfera doméstica.

La evolución de los nexos sutiles entre el agua y el desnudo puede observarse en toda su complejidad en las pinturas de la época. El pintor encontró cada vez menos necesario justificar el desnudo en términos religiosos o míticos. Mostrándola como una bañista podía fundir a la mujer y al agua como parte de “la naturaleza”. Sólo un pintor raro, un genio como Courbet pudo pintar con éxito El manantial como una mujer de asombrosa especificidad, extremadamente desprovista de conciencia de sí misma, aunque descaradamente afirmativa de su carne. Para el pintor común esta asociación de carne y agua servía para volver inocuo el cuerpo femenino. En el curso de la larga vida de Ingres, el término desnudo se volvió primero sinónimo de baño turco. Luego, el viejo Degas llenó su estudio de bañeras, tinas y bacinillas en las que colocaba a sus modelos. Sus pinturas al pastel constituyen toda una fuente para la historia del baño doméstico durante las postrimerías del siglo XIX. No se trata tanto del desnudo que pinta como de la absorción de la mujer en la relación entre su cuerpo y el agua con la que se enjuaga. [1]

El entrelazamiento del agua urbana y el desnudo constituye uno de los hilos de un tabú tejido para proteger del análisis el simbolismo del uso del agua pública. Podríamos, por ejemplo, debatir públicamente la elección del arquitecto que viste la materia que fluye por las cañerías de Dallas. Nos sentimos libres para criticar la forma en que la expone, la hace bailar o resplandecer. Pero no creemos tener derecho a cuestionar la belleza natural del agua misma, porque sabemos, aunque no podamos soportar reconocerlo, que esta

“materia” es agua de retrete reciclada.

288

289

1 Franco Russoli, en L'opera completa di Degas. Aparati critici e filologici di Fiorella Miner-vino, Rizzoli Editore, Roma, 1970, enlista las pinturas al pastel de desnudo realizadas de 1878 a 1890 como las que van de los números 867 al 957 y del 990 a 1054. Huysmans acusó a Degas de un odio desdeñoso hacia el cuerpo de la mujer cuando un grupo de esas pinturas se exhibió en la última exposición impresionista, en 1886. Al igual que las bailarinas que le sirvieron de tema, estas mujeres que se bañan, lavan, secan y arreglan, se muestran en el momento en el que un movimiento difícil alcanzó un equilibrio inestable.

En Degas se desarrolla una nueva relación entre el desnudo y su fondo. Mientras Rembrandt coloca a su Susana en un paisaje que es continuo — espacial y emocionalmente— con los sentimientos de una joven sobresaltada, y Manet, subvirtiendo deliberadamente ese modelo, sienta a su sorprendida ninfa frente a un fondo de estudio que le es discontinuo (véase Rosalind Krauss, "Manet's Nymph Surprised", Burlington Magazine, 109, 1967, pp. 622-627), en Degas la tina y la toalla, el agua y el jabón al tocar su piel, están en el centro de la atención de la bañista. Degas mantiene los objetos en un mínimo necesario para indicar que ese contacto entre el desnudo y el agua sucede dentro de la esfera doméstica. La piel plasmada por sus pinceladas imita la cualidad de superficie del agua. "Las mujeres que yo pinto son personas simples, decentes, enteramente absortas en el cuidado de su cuerpo", anotaba en su diario. Sus bañistas se hallan tan embebidas en el cuidado de su desnudez como Degas parece estarlo en su propia técnica.

De acuerdo con Eldon H. van Liere, en "Solutions and Dissolutions: The Bather in Nineteenth Century French Painting, the Image of the Bather", Arts Magazine, 54, 1980, pp. 104-114, "la imagen de la bañista provee la historia dentro de la historia de la pintura francesa en el siglo XIX", una anécdota íntima de la historia del arte, pero consonante con los principales temas de esa historia. Sobre Courbet consúltese a Béatrice Farell, "Courbet's

‘Baigneuses’ and the rhetorical feminine image”, Art News Annual, 38, 1972, 65-79.

290

LA HISTORICIDAD DE LA “MATERIA”

QUIERO poner en duda la belleza intrínseca del H2O, ya que el Instituto Dallas de Humanidades y Cultura ha ofrecido su propia y contundente contribución al debate sobre el Lago de la Ciudad. Se nos ha invitado a discutir sobre “el agua y los sueños” en tanto que contribuyen a la “buena marcha de la ciudad”. El nombre de esta reunión se tomó de un libro recién traducido y publicado por miembros del instituto. L’eau et les rêves fue escrito hace más de 40 años por G. Bachelard. 2 Forma parte de una serie de ensayos en los que analiza el modo en que imaginamos la sustancia llamada agua, esa “materia” a la que nuestra imaginación da contorno y forma. Continuaré las líneas de investigación de Bachelard, distinguiendo la “materia” de su forma y reflexionaré sobre el lazo que la imaginación crea entre los dos tipos de materia de que está hecha una ciudad: el espacio urbano y el agua urbana.

La relación recíproca entre agua y espacio puede explorarse en dos niveles distintos.

El primero tiene que ver con la forma. En este nivel la comparación se centra sobre los rasgos estéticos comunes que la imaginación de un periodo ha dado al agua urbana y al espacio urbano. La contribución de una época al estilo de la percepción y representación de éstos constituye el núcleo de esta manera de abordar la poesía o la pintura, la escultura o los sueños. La pregunta es “¿Cómo usó o mostró el agua el barroco?”, y no

“¿Qué cree esa época que es el agua?” El agua misma, en este primer nivel, no tiene historia; desde “el principio, cuando la tierra era deforme e incompleta”, el agua fue H2O.

De acuerdo con esa hipótesis, todas las historias sobre la creación cuentan en todo el mundo el origen de la misma materia, ya que la “materia” como tal es ahistórica.

No deseo explorar el agua de esa manera, ni tampoco el espacio y el vínculo imaginario que los une. 3 Desde el principio me negaré a acepar que todas las aguas pueden ser reducidas a H2O. No trataré de abordar el espacio urbano como si pudiera definirse universalmente en términos de coordenadas cartesianas o criterios censales.

Pues no sólo el modo en que una época trata el agua y el espacio tiene una historia: las propias sustancias que la imaginación conforma —y, por lo tanto, provistas de significados explícitos— son ellas mismas, hasta cierto punto, creaciones sociales.

Quiero explorar la historicidad de la materia, el sentido que la imaginación de una época ha dado al lienzo en el que pinta lo que imagina, al silencio de un cuarto en el que proyecta su música, al espacio que llena con el aura que puede gustar u oler. 4 El intento de proceder de este modo no es nuevo y la evidencia de que siempre falla no es razón para resignarnos a no intentar escribir nuevamente la historia de la viuda de la vida, como Luis de Sandoval y Zapata, un mexicano del siglo XVII, llama a esta "materia" en un poema barroco.

A la materia prima

Materia que de vida te informaste,

291

¿en cuántas metamorfosis viviste?

Campo oloroso en el jazmín te viste,

y en la ceniza pálida duraste.

Después que tanto horror te desnudaste,

rey de las flores, púrpura vestiste.

En tantas muertas formas, no moriste:

tu ser junto a la muerte eternizaste.

¿Qué discursiva luz nunca despiertes,

y no mueras al ímpetu invisible

de las aladas horas homicida?

¿Qué, no eres sabia junto a tantas muertes?

¿Qué eres, naturaleza incorruptible

habiendo estado viuda a tanta vida?

292

293

2 Gaston Bachelard, El agua y los sueños, FCE, México, 1958.

3 La idea de que, en primer lugar, las aguas, los aires y los lugares los concibe el creador para el hombre y que, sólo en segundo lugar, están correlacionados con cada cultura y codeterminan su singularidad histórica, ha dominado a todas las sociedades preindustriales, de acuerdo con Clarence J. Glacken, Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century, University of California Press, Berkeley, 1967. Para fines del siglo XVIII, el hombre empieza a ser entendido como un agente geográfico y sólo durante el posterior siglo XX la percepción social del paisaje de una época dada se llega a entender como una fuerza social que no sólo refleja el estilo de la sociedad sino que refuerza y conforma su sentido de la realidad.

El argumento lo plantea con sutileza y fuerza C. Fabricant, "Binding and Dressing Nature's Loose Traces: The Ideology of Augustan Landscape Design", Studies in Eighteenth-Century, 8, 1979, y ha sido vivamente ilustrado recientemente por Barbara Maria Stafford, Voyage into Substance: Art, Science, Nature and the Illustrated Travel Account, 1760-1840, The Mit Press, Cambridge, 1989. Y también por C. J. Jordanova, y R. S. Porter, Images of the Earth: Essays in the History of Environmental

Science. British Society of Environmental Science Monographs, 1, Giles, Londres, 1979.

4 André Malraux, en La tentation de l'Occident, dice a este respecto: "Ustedes han distinguido en el hombre ciertos sentimientos y sus causas más comunes; pero ven que ahí, en eso que llamamos hombre, hay algo permanente que no existe. Ustedes se asemejan a sabios muy serios que cuidadosamente anotan los movimientos de los peces, pero no han descubierto que viven en el agua".

EL AGUA COMO "MATERIA"

LA SUSTANCIA considerada "agua" o "fuego" varía con las culturas y las épocas. Y el agua es siempre dual. Tiende a representar a la pareja original —la mayoría de las veces a los gemelos que antes de la creación descansaban el uno en brazos del otro—. El agua envuelve lo que existe antes de que el espacio sea. El agua es la sangre que nutre aún antes que la leche pueda fluir. Muchas cosas pueden ser aguas: hay algunas culturas en las que el salado océano es tan distinto de la sangre como distinto del agua que apaga la sed. Y hay culturas de la selva en las que el cielo y la tierra se perciben como otras tantas manifestaciones diversas del agua. Entre los indios de la frontera venezolana con Brasil, hasta los muertos se convierten en agua después de tres veces siete años, para volver a la tierra en forma de mujeres que son como rocío.

Incluso la frontera entre el agua y el fuego puede desplazarse. En la mitología védica el soma es el fuego que envuelve a todo ser y que fluye y mengua como una marea alrededor del sol: es fuego que puede beberse. En árabe al Ko'hol es un fino polvo metálico que, sublimado del mercurio, se usa para embellecer a las mujeres; cuando se aplica como una sombra a sus párpados las vuelve embriagadoras. Sólo después de que Paracelso destiló el alcohol del vino se adjudicó su poder de embriaguez a un espíritu del agua. Así, la "materia" misma que es acuosa, no menos que su forma, está en los ojos del que la mira.

Al hacer esta distinción entre imaginación como manantial de la forma e imaginación como fuente de la "materia" amorfa, estoy construyendo sobre los cimientos puestos por Gaston Bachelard. En sus escritos vuelve una y otra vez a un contraste fundamental entre dos aspectos mutuamente constitutivos de la imaginación: uno formal y otro material. La forma y la materia de nuestro imaginar no pueden entenderse separadamente porque una no puede existir sin la otra. Pero el hecho de que no podamos separar nuestra experiencia de la pasión del elemento fuego y no podamos imaginar el fuego sin pasión no significa que ambos se perciban en todo momento como versiones del mismo principio. El amor, la tierra, la ira, la guerra y la pasión están emparentados. Se encienden por el contacto con una "materia" que es imaginada como fuego. En cada cultura la línea que separa lo inflamable de lo incombustible divide la realidad de manera diferente. En el sur de México hay dos tribus que comparten el mismo territorio: en una las mujeres inflaman los deseos de los hombres y en la otra licuan sus entrañas. Pero en ambas, bajo la masa de imágenes, variaciones verbales, estados de ánimo, experiencias táctiles y luces que dan forma al agua en nuestra imaginación, hay una estable, densa, lenta y fértil materia acuosa que vegeta oscuramente dentro de nosotros. Está más allá del alcance de cualquiera de nuestros sentidos: "son flores negras que se abren en la oscuridad de la materia" y se vuelven visibles cuando la imaginación las deja "cantar la realidad". Ha llegado la hora de que los historiadores comiencen a escuchar la "sonoridad de esas aguas durmientes" (Bachelard) para volverse sensibles a la historia de la materia.

Siguiendo río arriba las aguas del sueño, el historiador aprenderá a distinguir el vasto 295

registro de sus voces. Conforme su oído se entone con la música de las aguas profundas, oirá un sonido discordante que es ajeno a las aguas y reverbera por las cañerías de las ciudades modernas. Reconocerá que el H2O que gorgotea por las tuberías de Dallas no es agua, sino una materia que la sociedad industrial crea. Se dará cuenta de que el siglo XX ha realizado una metamorfosis grotesca del agua en un fluido con el que las aguas arquetípicas no se pueden mezclar. Con suficiente dinero y amplios poderes para desalojar y derrumbar, un grupo de arquitectos podría muy

bien crear con el drenaje un monumento líquido que satisficiera sus propias aspiraciones estéticas. Pero ya que las aguas arquetípicas son tan opuestas a esta nueva "materia" como al petróleo, temo que el contacto con tal monumentalidad líquida podría hacer a las almas de los niños de Dallas impermeables al agua de los sueños. Al expresar este temor no estoy argumentando en contra de un lago que proporcionaría embarcaderos para botes de remo baratos, refrescaría la ciudad y relumbraría por la noche. Las barcas de recreo, el clima y el reflejo de los rascacielos no me conciernen en este momento. Quiero tratar de las aguas y los sueños. Quiero explorar las consecuencias psicológicas y morales que fluirían de la exhibición pública de aguas negras recicladas que se pretenden símbolo estético de un matrimonio entre el agua y el espacio urbano.

EL ESPACIO DE LA MORADA: NI NIDO NI GARAJE

LAS MISMAS distinciones concernientes al olor, apariencia, sabor y tacto de esta inefable materia llamada agua pueden aplicarse al espacio urbano. Cada cultura da forma a su propio espacio, el espacio mismo que engendra al formarse como cultura. El espacio no es, como dice Durkheim en un brillante pasaje, el entorno homogéneo que los filósofos han imaginado. [5] El espacio es una creación social que resulta de la complementariedad asimétrica que entraña cada cultura y que lo envuelve todo.

"¿Dónde vives?" y "¿dónde moras?" son sinónimos. Así han seguido siéndolo en la mayor parte de las traducciones a otras lenguas, incluso no occidentales. Esta desusada constancia del significado indica que los verbos "vivir" y "morar" se han implicado tradicionalmente el uno al otro; el uno hace hincapié en el aspecto temporal del ser, y el otro en el espacial. Morar significa habitar las huellas dejadas por el propio vivir, por las cuales uno siempre rastrea las vidas de sus ancestros. El "morar" en este sentido fuerte no puede en realidad distinguirse del vivir. Día a día los moradores conforman el ambiente. En cada paso y movimiento la gente "mora". Las moradas tradicionales nunca están terminadas. Las casas crecen constantemente: sólo los templos y palacios pueden estar "terminados". Morar significa vivir en tanto que cada momento da forma al tipo de espacio propio de una comunidad. [6]

El tipo de morada que resulta de esta actividad vernácula debe distinguirse cuidadosamente lo mismo del almacén de un mercader que de la madriguera de un animal. Los animales nacen con el instinto que dicta su comportamiento. El nido o la tela de araña, como la madriguera o el agujero, son creados por el animal uncido por sus genes. Las moradas no son nidos de crianza; a las moradas las conforma una cultura.

Ningún otro arte como el de la morada expresa tan plenamente ese aspecto de la existencia humana que es histórico y no puede ser reducido a programas biológicos. Pero así como la morada no es un lugar determinado por un instinto territorial, tampoco es un garaje.

Este segundo punto es tan importante como el primero porque la morada activa, el morar, en sentido estricto, se ha hecho casi imposible en Dallas. Los ciudadanos de Dallas han perdido la posibilidad de grabar sus vidas en el espacio urbano. Usan o consumen su "vivienda". Tienen que ser bastante ricos para cambiar una pared de su casa. No debemos necesariamente deplorar esta circunstancia, pero sí estar dispuestos a explorarla. Hoy día la mayor parte de la gente no mora en el lugar donde pasa sus días y no deja rastro de su paso por el lugar donde duerme. Pasa sus días pegada al teléfono en una oficina y sus noches estacionada al lado de sus automóviles. Incluso si quisiese morar en la forma tradicional no haría mella en el material del que Dallas está hecho. Las huellas que la gente logra dejar en el curso de su vida se perciben como suciedad que hay que quitar, como desgaste y deterioro que hay que reparar, como la devaluación de una inversión importante. El espacio de Dallas no es sólo "seguro", inocuo para el transeúnte, sino también está hecho "a prueba de gente": está endurecido para resistir la deformación 297

por el contacto con la vida. Las áreas censales que constituyen Dallas no forman por esta razón una morada. Los niños crecen y mueren sin haber tenido nunca la oportunidad de experimentar el vivir-como-morar. La habilidad para morar es un privilegio del marginado.

Sólo en los países llamados "en desarrollo" el morar está todavía al alcance de la gente común. Algunos de los pobres que habitan esas naciones pueden aún disponer de espacio para morar. Visto desde la perspectiva de sus nuevos tutores burocráticos y pedagógicos, sus

habitantes simplemente "viven sobre su propia mugre". Desde el aire pueden verse los parches anárquicos en los que la vida todavía da forma al espacio. Pero el desarrollo convierte inexorablemente las chozas en tugurios. El reconocimiento de que una nueva brecha entre el vivir y el morar los ha convertido en actividades separadas que han sido previamente desconocidas puede conducirnos a la nostalgia, pero también a la acción. Lleva a algunos al anhelo romántico de una totalidad perdida; yo quiero convertirlo en el punto de partida desde el cual exploraré las condiciones que puedan permitir una reconstitución parcial del espacio urbano para morar.

Aquí enfocaré el agua para reflexionar sobre una de esas condiciones. No es del agua como mercancía de lo que se trata, ni de su desperdicio, su contaminación, las consecuencias ecológicas de extraerla irresponsablemente, las biológicas de envenenarla, ni siquiera de su mala distribución, que en la ciudad de México, por ejemplo, significa que la mayor parte del agua se destine a un reducido porcentaje de las viviendas. Éstas son también cuestiones cruciales, pero tratan del agua en un sentido diferente. El agua de la que hablo es el agua necesaria para soñar una ciudad como un lugar para morar.

Primero me extenderé sobre la naturaleza del espacio para vivir, después haré comentarios acerca de tres especies típicas de espacio urbano relacionando cada una con una especie diferente de agua: de pozo, entubada, y circulante. Finalmente volveré a la cuestión original que concierne a la recuperación del agua de los sueños por parte del niño de la ciudad.

298

299

[5](#) *"El espacio no es ese medio vago e indeterminado que Kant había imaginado: esa forma pura y absolutamente homogénea sería totalmente inútil y ni siquiera el pensamiento podría captarla. La representación espacial consiste esencialmente en una primera coordinación de la experiencia sensible. Sin embargo, tal coordinación no sería posible si las regiones del espacio fueran cualitativamente equivalentes o fueran*

realmente sustituibles las unas por las otras. Para colocar las cosas en el espacio es esencial que uno las sitúe de manera diferente, unas a la derecha y otras a la izquierda… unas arriba y otras abajo… El espacio no podría ser lo que es si no estuviese dividido y diferenciado… y estas diferencias parecen provenir del hecho de que un valor emocional distinto se asigna a dichas regiones. Y como toda la gente que pertenece a una misma civilización imagina el espacio de la misma manera… es inevitable que sus valores emocionales sean también similares, que sean, casi inevitablemente, de origen social", Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Presses Universitaires de France, París, 1960.

6 La oposición entre el espacio de la morada vernácula y las áreas de edificios industriales es obvia. El primero es un espacio comunal vernáculo regido por la costumbre; el segundo una mercancía, algo económico que puede ser regulado únicamente por leyes formales. Esta distinción obvia se convirtió en una discusión pública a través de una serie de trabajos publicados por John J. C. Turner, Housing by People: Toward Autonomy in Building Environments, Marion Boyars, Londres, 1976. En muchas ocasiones he tratado de añadir una perspectiva histórica a los conocimientos prácticos con los que John Turner ha influido el pensamiento entre los planificadores y los arquitectos.

El espacio de la morada tiene una serie de características, cada una de las cuales permite un contraste con el espacio habitacional en el que la gente meramente se almacena. El espacio de la morada está confinado (1), es concéntrico (2), dotado de género (3) y gobernado por la costumbre (4).

1) Pierre Chaunu, Histoire et science sociales: La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne, París, Société d'Editions de L'Enseignement Supérieur, 1974, cap. 2, ha estudiado el espacio rural en Francia, entre el siglo XIII y el XVIII y ha encontrado que 90% de la existencia material de cada pueblo era el resultado de las actividades que se realizaban dentro de un radio de dos millas. Este radio era característico de la Europa preindustrial. En comparación con otras culturas campesinas es bastante grande. La desa (aldea) de la India tiene un radio medido por la distancia que un buey puede alcanzar fácilmente arando: esta es una de la razones

por las cuales la vaca es su símbolo sagrado. Su superficie es de alrededor de un tercio, la más frecuente en la Europa posmedieval, que concuerda con la medida que alcanzan el burro y el caballo.

2) C. Karnoche, "L'ètranger ou le faux inconnu: Essai sur la dèfinition spatiale d'autrui dans un village lorrain", Ethnologie Francaise, 1-2, 1972, pp. 107-122, ha mostrado que todavía en 1950 los aldeanos franceses percibían el espacio como constituido por tres círculos de distancia social: el espacio del pueblo, en el que se desenvolvía la mayor parte de la vida: el valle, cuyos habitantes eran tratados como fuereños, pero no como extraños, y la región, en la que sólo algunas familias están relacionadas por parentesco con el pueblo.

3) El espacio de la morada siempre está dotado de "género vernáculo", que resulta de una complementariedad asimétrica entre el dominio del hombre y el de la mujer. Sobre este tema véase Iván Illich, El género vernáculo, en esta misma edición; Susan C. Rogers, "Espace masculin, espace féminin: Essai sur la diffèrence", Études rurales, 74, 1979, pp. 87-1100; Shirley Ardener, ed., Women and Space: Ground Rules and Social Maps, St.

Martin's Press, Londres, 1981. Para una introducción a la asimetría en física, véase O. R. Frisch, "Parity is not Conserved, a New Twist in Physics?", Universities Quarterly, 2, 1957, pp. 235-244.

4) Cada capa de espacio vernáculo —rural o urbano— es generada por un conjunto preciso de costumbres y hecha visible por ciertos rituales. Estas costumbres y rituales establecen la experiencia de cercanía a distancia entre los miembros de la familia, los vecinos y los pueblos, y el "espacio" que resulta de esa experiencia no es cartesiano. Para ejemplos véase Sandra Ott, "Blessed Bread, 'First Neighbors' and Assymetric Exchange in the Basque Country", Archives Europèennes de Sociologie (1980); Tina Jolas, "Parcours ceremonial d'un terroir villa-geois (Minot)", Etnologie francaise, 7, 1977, pp. 7-28. El lenguaje refleja fuertemente la subjetividad vernácula del espacio de la morada: Ivonne Verdier, Façon de dire, façon de faire: la laveuse, la couturière, Gallimard, París, 1979. La gentes de diferente cultura que habita en el mismo lugar puede vivir en espacios de morada prohibidos de modo distinto. Véase, por ejemplo, Ina Maria

Greverus, Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphaenomen, Athenaeum, Francfort del Meno, 1972; Mohamed Boughali, La Representation de l'espace chez les marocains illetrés: Mythes et tradition orale, Antropos, París, 1974; Marie Claude Pingaud, "Le langage de l'issolement (Minot)", Homme, 13, 1973, pp. 163-175; Georges 300

Mounin, "Essai sur la structuration du lexique de l'habitation", Cahiers de Lexicologie, 6, 1965, pp. 9-24; Roderich J, Lawrence, "Domestic Space and Society: A Cross Cultural Study", Comparative Studies of Society and History, 1982, pp. 104-130.

301

LA CREACIÓN RITUAL DEL ESPACIO

LA IMAGINACIÓN no es —como podría sugerirlo su etimología— la facultad de formarse imágenes de la realidad. Es, más bien, la facultad de formar imágenes de lo invisible; es la facultad que "canta la realidad". El poblado clásico es antes que nada y, sobre todo, una canción ritual de esa especie.

Su fuente son los sueños. Cada cultura urbana parece tener sus propios procedimientos rituales a través de los cuales este sueño de vida como un flujo del morar

"dentro" se refleja en la representación social del espacio en el que habita. Una aglomeración de cabañas o tiendas se convierte en un poblado o asentamiento urbano sólo cuando su espacio ha sido reconocido ceremonialmente como sustancialmente distinto del ámbito rural; cuando es opuesto al "afuera"; cuando los senderos que atraviesan su espacio se reconocen como caminos. Para el que quiera entender el espacio interno y la forma urbana en la cultura occidental desde una perspectiva antropológica, el guía más prudente y conocedor es Joseph Rykwert, especialmente en su descripción inmejorable de The Idea of a Town. Adopto su visión de los rituales que, en el mundo clásico en general, y en Etruria en particular, han creado el espacio urbano.

En la tradición clásica la fundación de un pueblo comienza con la "visión" de su fundador en un sueño. El héroe Heracles se aparece a Myskelos en un sueño y le encarga fundar una colonia, no muy en concordancia con la voluntad de los vecinos y las leyes de su pueblo aqueo. Cuando su proyecto es sometido a votación, el dios debe incluso hacer trampa cambiando las piedras negras, que significan "no", por blancas, que indicaban "sí". Al fundador por lo general lo conduce un signo, en un estado de ensoñación, hacia el sitio donde estará el nuevo poblado. A veces una presa de caza herida, un extraño pájaro, una nube o un rayo lo llevan hacia el lugar escogido por los dioses. Eneas sigue a la cerda hasta el lugar donde deja a sus crías y donde se erguirá Alba Longa. En una declaración entre sueños la Pitonisa prevé el destino del poblado.

Manda a Myskelos a Krotón a crear un lugar para Pitágoras y destina al mercader Archias a hacerse rico en Siracusa y morir allí a manos de su amante. El sueño de la fundación siempre está preñado de destino, aunque sólo oscuramente.

Sin embargo, ni la vocación de un fundador, ni el mandato del oráculo de Delfos, ni siquiera el poblamiento de un sitio, son suficientes para convertir una localidad en un pueblo. Se requiere de la intervención de un vidente reconocido, de un augur que cree un espacio en el sitio descubierto por el fundador. Esta creación social del espacio se llama in-auguratio. El augur está especialmente dotado: puede ver cuerpos celestes que son invisibles a los mortales comunes.

Ve el templum de la ciudad en el cielo. Este término es parte del vocabulario técnico de su oficio. El templum es una forma poligonal que se cierne sobre el sitio encontrado por el fundador y que es visible sólo al augur mientras celebra la inauguración. El vuelo de las aves, un sendero de nubes, el hígado de un animal sacrificado, pueden ayudar al augur en la con-tem-platio, el acto en el cual proyecta la figura vista en el cielo sobre el 302

paisaje escogido por el dios. En esta con-templatio, el templum celestial adquiere su contorno de este mundo.

Pero la con-templatio no es suficiente. El contorno del templum no puede establecerse sobre la tierra a menos que esté debidamente con-side-rado, alineado con las estrellas (sidus). La con-sideratio sigue a la contemplatio.

La consideratio alinea el cardo (los ejes) del templum con "la estrella" de la ciudad.

El cardo era originalmente un "gozne" con un simbolismo masculino-femenino explícito, concreto.

La in-auguración concluye al nombrar aquellas partes de la ciudad que estarán a la derecha y a la izquierda, delante y detrás, y al dotar de un contenido a los espacios así

"pre-vistos", se opera la de-signatio del lugar para un mundus, o boca del mundo subterráneo, que se abre cerca del focus, la puerta focal (de fuego) del otro mundo, por donde las Erinias pueden salir a la superficie. Sin embargo, ninguno de los gestos o signos del augur dejan traza visible sobre el suelo. Se fijan en modelos de hígados o de ruedas, algunos de los cuales han llegado hasta nosotros. Las acciones del augur son un encantamiento del espacio mediante la opción y maridaje de derecha a izquierda que habrá de hacerse tangible. El fundador mismo debe realizar el matrimonio entre éste templum disimétrico y el paisaje.

Para esta ceremonia dos bovinos blancos son enganchados a un arado de bronce; la vaca en la parte de dentro lleva el arado en contra de las manecillas del reloj y graba así el templum en el suelo. El surco crea un círculo sagrado; al igual que las paredes que se levantarán sobre él, está bajo la protección de los dioses. Cruzar ese surco es un sacrilegio. Para mantener ese círculo abierto se levanta el arado cuando se llega a los puntos donde estarán las puertas de la ciudad. El que lleva el arado lo sujeta, lo porta (portat) para crear una porta, una puerta. A diferencia del surco y de las paredes protegidas por los inmortales, el umbral y la entrada estarán bajo la ley civil. En la porta, domi (la morada o el espacio para morar) y foras (todo aquello que está más allá del umbral) se encuentran; la puerta puede abrirse o estar cerrada. Benveniste señala que en las lenguas indogermánicas hay una profunda asimetría entre estos términos; pertenecen a grupos de palabras que no están relacionados. Están tan

distantes uno de otro en significado que ni siquiera pueden llamarse antitéticos. Domi se refiere al morar interno, mientras que foras se refiere a todo aquello que se deja afuera. 7

Sólo cuando el fundador ha arado el sulcus primigenitus (surco) alrededor del futuro perímetro del pueblo, su interior se vuelve espacio que puede pisarse y sólo entonces arraiga en el paisaje el arcano templum celestial. El trazado del sulcus puede compararse en muchos aspectos con una boda. El surco simboliza una hierogamia, un matrimonio sagrado entre el cielo y la tierra. El sulcus primigenitus lleva este significado de un modo especial. Al arar un surco alrededor del futuro pueblo el fundador hace tangible el espacio interno, excluye el espacio externo8 al establecer un límite y realiza el matrimonio de los dos espacios en el lugar donde después se erigirán las murallas. 9

303

304

7 Emile Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européenes, 2 vols., Editions de Minuit, París, 1969, trata de recuperar a través de estratos etimológicos los significados sociales que conlleva el vocabulario:

“Estamos esclareciendo los significados; otros se ocuparán de lo que las palabras designan” (I, 10). De sus análisis del “umbral” (que aún hoy día se percibe como una realidad invisible) y de la “puerta” que está

“engarzada” de tal manera que se encuentra entre el “afuera” y el “adentro”, llega a la conclusión de que estos últimos dos significados son complementarios y no pueden reducirse a entidades o categorías que abarquen ambos al mismo tiempo. No “significaban” originalmente, por tanto, dos tipos de “espacio”. Véase también Kurt Meister, Die Hausschwell in Sprache und Religion der Römer, Heidelberg, Winter, 1925, y Elizabeth Hazelton Haight, The Symbolism of the House-Door in Classical Poetry, Longmans Green, Nueva York, 1958; W. E.

Peuckert, “Traufe und Flurgrenze”, Zeitschrift für Volkskunde, 1953, pp. 66-83, estudia algunas historias populares de varias partes de Europa en

las cuales a los viajeros los persiguen espíritus malignos y escapan al alcanzar a tiempo un "adentro". Estas historias son muy comunes y le permiten distinguir dos tipos de fronteras entre adentro y afuera: el límite de los campos de las aldeas y el cobertizo (también tejabán, alero y canaleta: eaves-drip o drip-edge en inglés, Traufe en alemán) de su casa. Tanto la aldea como la casa son refugios aunque de un orden diferente. N. Schmidt, Niemandsland, en Volksglaube und Volksbrauch: Gestalten, Gebilde, Gebärden, Schmidt Verlag, Berlín, 1966, hace la misma observación examinando los rituales y su reflejo en la poesía. Hasta el siglo XIX el término "tierra de nadie" se refería a aquellos otros "paraderos" más allá del espacio consagrado. Sólo en la primera Guerra Mundial llegó a significar el "espacio" entre las trincheras. Véase también Eduard Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern, Harassowitz, Leipzig, 1939, y Clay Trumbull, The Threshold Covenant, Scribners, Nueva York, 1896.

8 Para una descripción detalladas de las inauguraciones se puede uno basar en Joseph Rykwert, On Adam's House in Paradise: The Idea of the Primitive Hut in Architectural Histoy, The Museum of Modern Art, Nueva York, 1972. Las fuentes están más ampliamente citadas en H. Niessen, Templum, Berlín, 1968, y en Harry A.

Wolfson, Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam, 2 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1948, v. 1, pp. 242 y ss., Eduard Norden, ibid., trata los rituales relacionados con las casas. La idea de la inauguración ha tenido una vida ulterior muy importante en la teología y la alegoría cristianas.

Se refleja en la liturgia utilizada en la consagración de las iglesias medievales; véase Friedrich Ohly, Geistige Süsse bei Ottfried, Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, Darmsdt, 1977 (255 y ss.). Barbara Maurmann, Die Himmelsrichtungen im Weltbild des Mittelalters, Fink, Munich, 1976, se ocupa principalmente de la orientación de la Jerusalén celestial en Hildegard von Bingen y Honorius Augustodunensis; véase también Karl A. Novotny, Beiträge zur Geschichte des Weltbildes: Farben und Weltrichtungen. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, 17, Viena, F. Berger, 1969. En

terminología inaugural el Tescum era opuesto al Templum. El sentido pleno de Tescum es aún incierto. Varro L. G., 7, 10, le da el de Loca quidan aperta, quae alicuius dei sunt ("espacios abiertos que pertenecen a algún Dios"). Sobre el espacio místico, consúltese también Hermann Landolt, "Sacralraum und mystrischer Raum in Islam", Eranos Jahrbüch, 44-1975; Leiden, E. J. Brill, 1977, y Henri Corbin, "Imago templi face aux normes prophanes", Eranos Jahrbüch, 1974, Leiden, E. J. Brill, 1977.

9 Sería un error aceptar que los rituales que crean espacio interior necesariamente inauguran un edificio. El siguiente ejemplo de la India prehindú ilustrará este punto: Stella Kramrish, Unknown India: Ritual Art in Tribe and Village, Philadelphia Museum of Art, Filadelfia, 1968, describe la realización de las pinturas indias en el suelo (dhuli chitra) con pasta de arroz. Dicha realización es un privilegio exclusivo de las mujeres y la habilidad es transmitida de madre a hija, cuyo entrenamiento comienza a los cinco o seis años. Antes de que pueda casarse, a los 12, una niña debe haber alcanzado plena capacidad para realizar esos yantras que no han cambiado mucho desde los tiempos prehindúes y que son originarios de la vieja India. Son aún ampliamente practicados por las mujeres brahmanas. Cada yantra forma una voluntad dirigida a un fin: dentro del yantra una invocada presencia invisible tiene adjudicado su lugar. El propósito de una mujer es confinado, controlado y aislado del suelo. En el círculo mágico y en los cuadrados sagrados del yantra el poder queda encantado, no puede escapar, y crea así un espacio. Esos yantras no forman pautas abstractas; son la forma de las concepciones. Son diagramas funcionales intuidos, transmitidos por las mujeres. La luna, el sol, las estrellas y la tierra se integran en ellos, junto con las cosas deseadas por la joven mujer. Todo el cosmos se conjura para bendecirlos y realizarlos. Aunque los yantras no fueron sancionados por los Vedas, se acostumbra considerarlos esenciales para la construcción de templos. Pero hoy día cuando tales mandalas prearios los hacen varones tántricos, aquellos que los hacen tienen 305

que abstenerse de toda comida preparada por mujer; no deben ni siquiera oír el sonido de sus pendientes.

Kramich pregunta: "¿Será en parte porque estos hombres tienen que proteger su arte de quienes tenían el poder de desarrollarlo?"

EL ESPACIO "MATERNAL" DE PLATÓN

ES MUY DIFÍCIL evocar el sentido de "espacio como sustancia" entre los moradores de las ciudades modernas. No pueden percibir el espacio como "materia"; no pueden imaginar olerlo o sentirlo. Es, por lo tanto, reconfortante que para Platón "expresar [me] en un lenguaje claro sobre este asunto [el espacio] será por muchas razones una tarea ardua".

Esta declaración se hace en el Timaeos (49-52), que también trata de la fundación de Atenas por Palas Atenea.

Timeo describe el segundo de los tres grandes principios que hacen posible el entendimiento:

Primero está aquello que se encuentra en el proceso de generación; segundo, aquello donde la generación tiene lugar; y tercero, aquello de lo que la cosa generada es una semblanza. Lo primero en nuestro caso será la realidad tangible de Atenas; lo segundo el espacio fundado dentro del cual viene a ser; lo tercero, el templum, la idea de la ciudad que es anterior a esas otras, y conocida sólo por Dios y para aquel de los hombres que es amigo de Dios.

En este punto del diálogo, Timeo se ocupa sólo del segundo de esos principios. "La nodriza de todas las cosas que son generadas", el "receptáculo… que podríamos semejar a una madre". "Madre" en griego, como en sus anti-guas formas en inglés es sinónimo de

"matriz", no de "mujer". "Es el recipiente natural de todas las impresiones y es movido y conformado por ellas, tomando diversas apariencias en un tiempo dado." "De lo cual aquello que ha de recibir todas las formas no debe en sí mismo tener forma, como en la elaboración de perfume, donde primero se trata de que la sustancia líquida que ha de recibir el aroma sea lo más inodora posible…" "Por lo tanto, la madre y receptáculo de todas las cosas creadas y visibles y sensibles no ha de ser llamada tierra, aire, fuego o agua… sino una cosa invisible y aún

indeterminada… que, aunque de algún modo misterioso participa de lo inteligible, es aún de lo más incomprensible." De este

"receptáculo y nodriza de toda generación", Timeo continúa, "tenemos sólo el sueño como sentido, siendo incapaces de despertar plenamente y determinar la verdad acerca de ello", porque existe "sólo como una sombra que siempre huye" aunque de ello se generen todas las cosas tangibles. En estas deliciosas líneas, Platón aún habla de la materia preñada de imagen, de los sueños y de la imaginación; habla como un filósofo y, no obstante, como alguien que aún tiene la experiencia personal de vivir en el espacio

"fundado" precategórico. [10]

Con Aristóteles ese espacio deja de entenderse como esa "materia". El "receptáculo"

de Platón (hipdechomene) Aristóteles lo transforma en una de las cuatro "causas" de la existencia y lo identifica con la materia (hyle). Aristóteles estableció un fundamento para una percepción del espacio sobre el que está erigida la percepción occidental del espacio: el espacio no como receptáculo sino como extensión. Comenzando con Aristóteles, la

"ciudad ideal" se convierte en una ficción jurídica.

Hasta los tiempos de Platón y en ocasiones, como veremos, aun después, la ciudad 307

invisible era una realidad vigorosa. Una vez que se inaugura es imposible deshacerse de una ciudad. El espacio ideal de un pueblo no puede erradicarse; sobrevive al arrasamiento de sus murallas, al enterramiento de sus edificios y a la esclavización de sus habitantes. Que Escipión, el general romano de la tercera Guerra Púnica (146 a. C.), asolara Cartago, no significa que hubiera terminado la destrucción de la ciudad. Hasta que hubo removido la tierra con el arado no deshizo sus cimientos, su fundación. El surco sagrado tenía que revertirse: aquellos terrones que en el ritual de la fundación se habían apilado cuidadosamente en el interior debían devolverse al exterior. Cuando ordenó remover los surcos, Escipión

pensó probablemente en Aquiles, que por tres veces arrastró el cuerpo de Héctor alrededor de Troya para "limpiar" (lustrare!) el lugar, haciendo así desaparecer Troya. Sólo cuando el alma de una ciudad se ha apagado se extingue su pretensión al tributo y se permite que la maleza devore el sitio.

308

309

10 El uso del sánscrito permite a la filosofía de la India aclarar las diferencias entre el espacio como matriz por una parte y el espacio como medio de localización por la otra. De acuerdo con Jean Filliozat, "Le temps et l'espace dans les conceptions du monde indien", Revue de Synthèse, 1969, p. 90, siete dravya se distinguen de modo bastante común: sustancias o "tipos de materia" que puede adquirir gunas, esto es, propiedades. Cuatro son los elementos: agua, fuego, tierra y viento; el quinto es rata (tiempo). Los otros dos están mezclados en nuestro concepto de "espacio", pero el sánscrito los distingue mediante dos palabras: una es akaca, el vacío que contiene todo, "ni largo ni corto, sin forma, sabor, olor, dimensión, sólo un recipiente", y la otra es "el vacío disimétrico", el vacío organizado dentro del cual se colocan los objetos.

310

EL ESPACIO MOTONIVELADO

LA REMOCIÓN de la tierra de Cartago por parte de Escipión evoca un sentimiento de temor para cualquiera que haya vivido alguna vez en una favela de Río de Janeiro, y visto las máquinas niveladoras barrer las chabolas construidas por sus habitantes. Dos sentimientos se entrelazan incongruentemente en ese momento: una sensación de dèja vu y el asombro desolado ante la naturaleza sin precedentes de la confrontación que se contempla. Cartago y Roma se enfrentaron como enemigos homogéneos, como dos entidades surgidas del mismo género de materia. Pero cuando las niveladoras llegan escoltadas por la policía dos entidades enteramente distintas se encuentran: chozas surgidas del espacio de la morada versus agresores de un mundo construido en el restirador. Uno subestimaría la violenta heterogeneidad, la radical falta de afinidad entre estas dos

entidades si uno fuese a compararla con un encuentro de ciencia ficción entre humanos tridimensionales y visitantes del espacio multidimensional.

Sin embargo, quizá se deba a esta incongruencia el que una favela, una vez establecida, no desaparezca sólo porque ha sido arrasada por las niveladoras. En unas semanas, o incluso de la noche a la mañana, la misma favela estará ahí nuevamente. Si se observa en la noche después de la puesta del sol, cien familias subirán por encima de las barricadas llevando palos, petates y niños. Hacia el amanecer decenas de mujeres aparecerán de los endebles refugios para hacer fila, como siempre lo han hecho, y llenar sus cubetas en el grifo de agua más cercano. La mayor parte no serán los mismos que acaban de ser echados de ese sitio. No serán los mismos, quizás, pero la misma favela habrá vuelto a su vida visible. Algunos pueblos, como Jericó, han tenido varias vidas. La niveladora es hoy tan impotente para eliminar el espacio invisible como lo fueron los legionarios romanos de la Antigüedad. Pero el cemento puede sepultarlo. Cuando se construye sobre el sitio un estacionamiento o un proyecto habitacional, los colonos ya no pueden volver. Los antiguos creían en su poder para deshacer el espacio ritual; sabían que era una creación social. Los arquitectos pueden sólo condenarlo y enterrarlo bajo el cemento. Y conforme el mundo se pavimenta, el espacio de la morada se extingue.

Sobrevive sólo en grietas y nichos. La mayor parte de la gente se ve forzada a adquirir un costoso espacio en el que no puede "morar". 11

311

312

11 Sería un grave error generalizar a partir de los rituales de fundación etruscos como si fueran el modelo de acuerdo con el cual el espacio para morar es creado ritualmente por todas las culturas. Los rituales descritos aquí deben verse sólo como un tipo ideal a través del cual el espacio social puede traerse a la existencia y mantenerse.

En ciertas tradiciones africanas, bellamente descritas por Dominique Zahan, Religion, spiritualité et pensée africaines, Payot, París, 1970, tengo la impresión de que el espacio social se cultiva como resultado de la

experiencia personal de la iniciación. El camino de la iniciación hacia los bosques sagrados y hacia el descubrimiento ritual de la "existencia interna" de uno se expresa en la construcción comunitaria de la casa y la aldea. Este ejemplo podría ser visto como el inverso del procedimiento romano, a través del cual el templum, hecho visible en la ciudad, llega a experimentarse como una realidad interna. J. P. Lebeuf, L'habitation des Fali, Hachette, París, 1961, informa desde el Congo sobre una "creación de espacio" que es el resultado del crecimiento conjunto del cielo y la tierra, tal como las partes derecha e izquierda de la casa se construyen cuidadosamente para elevarse, en armonía entrambas, pulgada a pulgada. J. Roume-guere-Eberhardt, "La notion de vie: base de la structure sociale Venda", Journal de la Société des Africanistes, 27, 1957, fasc. 11, París, describe las distintas etapas de una iniciación ritual en cada una de las cuales una nueva revolución de la significación del cuerpo asocia al joven o a la joven con una diferente esfera de realidades sociales externas.

Bouah G. Niangoran, "La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte de'Ivoire", Travaux et mémoires de l'institut d'ethnologie, 68, 1964, enfatiza aún más que Zahan que algunos espacios de morada africanos son el resultado de la iniciación de cada generación y están por tanto ligados al tiempo. Están constantemente en proceso de decaimiento y deben ser reconstruidos. Nicolas consigna que la víctima del sacrificio es "partida" para "hacer" un nuevo espacio. El espíritu creador de espacio está siempre trabajando como una línea en zig-zag, representando el movimiento del agua, la palabra, la danza. Véase Marcel Griaule, Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemeli, Fayard, París, 1966, traducido al inglés como Conversations with Ogotemeli: An Introduction to Dogon Religious Ideas, Oxford University Press, Oxford, 12, 1975, pp. 18 y ss., 138 y ss., sobre el "par de gemelos Nummo, que son agua". El espacio nunca parece estar "sellado".

313

EL ESPACIO IN-DISCRETO Y LA PESADILLA

LA NIVELADORA incorpora la favela a la metrópolis moderna. Rompe la distinción entre el espacio de fuera y de dentro. [12] Incorpora el espacio suigéneris discreto, vernáculo, al no-discreto, in-discreto, homogéneo,

espacio comercial. Cada espacio de morada es el material para su propio y único tipo de vivienda. El espacio no-discreto debe ser creado y después adjudicado para estacionar, aparcar a la gente en unidades o pisos. La niveladora puede tomarse como el símbolo de sociedades como la nuestra, de sociedades que existen en el espacio indiscreto.

Tales sociedades excepcionales no pueden compararse con alguna que haya existido previamente: las sociedades preindustriales no podrían haber existido en el espacio homogéneo. La distinción entre afuera y adentro del cuerpo, de la ciudad, del círculo, era para ellos constitutiva de toda experiencia. La complementariedad disimétrica del exterior y el interior, de la derecha y la izquierda, lo masculino y lo femenino, era una experiencia profunda, de raíz. El espacio homogéneo que trasciende esta distinción es históricamente un nuevo tipo de experiencia. Constituye un continuo que no es ni interior ni exterior, ni derecha ni izquierda. En sociedades que pueden experimentar este continuo geométrico, [13]

el "exterior" y el "interior" son sólo dos ubicaciones dentro de un tipo de "espacio". "En casa" y "en el extranjero", "morada" y "selva virgen", no son nada sino regiones, áreas o territorios tomados de la misma extensión. En ese espacio nivelado la gente puede ser colocada y domiciliada, pero no puede morar. Su deseo de morar es una pesadilla. [14]

Italo Calvino ha descrito esa pesadilla en sus Ciudades invisibles. Cuenta la visita de Marco Polo a la corte de Kublai Khan. Marco Polo habla a su anfitrión acerca del material de las ciudades a las que le han llevado sus viajes imaginarios. Calvino hace que Marco Polo describa la nauseabunda impotencia que experimenta como hombre acostumbrado a viajar en el espacio tridimensional cuando es llevado en sueños a ciudades, generadas cada una por una "materia" diferente. Relata al Khan sueños de espacio con un fuerte sabor de "anhelo", un espacio hecho de ojos, un espacio granular que cuaja en "nombres", un espacio que está hecho de "lo muerto", un espacio que constantemente huele a "intercambios" o "innovaciones". Marco Polo cuenta estas pesadillas para provecho de su anfitrión y termina con las siguientes palabras: El infierno de los vivos no es algo que vendrá; si existe uno es este que ya está aquí; el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Hay dos modos de

no sufrirlo. El primero resulta fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de ya no verlo. El segundo es arriesgado y exige atención y aprendizaje constante: buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio.

Sólo aquellos que reconocen la pesadilla del espacio no discreto pueden recuperar la certeza de su propia intimidad y a partir de ella morar unos en la presencia de otros.

314

315

12 El Oxford English Dictionary da la siguiente definición de indiscrete: a. 1608; unseparated "not distinctly distinguishable from contiguous objects or parts" (indiscreto: "no claramente distinguible de objetos o partes contiguas"). La puerta o entrada pierde su significado cuando deja de ser el punto de encuentro entre dos mundos. "Las puertas son cosas del pasado… y ¿cómo puede haber puertas cuando ya no hay casas…? La puerta fue la entrada a una sociedad de privilegiados y se abría o se cerraba según el rango de quien llegaba, y quién era ése ya lo determinaba el destino desde un principio. De la misma forma, las puertas servían al hombre insignificante a quien nadie hacía caso afuera, pero una vez adentro, se estiraba e inflaba. Por eso la puerta se estimaba mucho y ocupaba un lugar vivo en el pensamiento general. La gente decente abría o cerraba sus puertas, y el ciudadano podía entrar, casi tumbándolas. También podía tomarlas por asalto cuando estaban abiertas. Podía arreglar sus asuntos en el umbral. Podía barrer frente a la puerta propia o ajena. Podía cerrarla a alguien en sus narices… estos grandiosos tiempos de las puertas han pasado… ¿quién de veras ha visto a alguien salir volando por la puerta?… Y barrer frente a la propia puerta hoy es una suposición incomprensible, una amable visión que nos llena de melancolía cuando contemplamos antiguos portones… Una historia desvaneciéndose en la oscuridad para un vano que, por el momento, el presente ha dejado abierto para el carpintero". R. Musil, "Türen und Tore" ["Puertas y portones"], en Unfreudliche Betrachtungen aus: Nachlass zu Lebzeiten (Contemplaciones poco amables de: Legado en vida), Rororo, Werke, 7: 504-506.

13 Desde que Rudolf Zur Lippe, Naturbeherrschung am Menschen, vol. I. Geometrisierung des Menschen und Representation des Privaten im franzosischen Absolutismus, Sydikat, Francfort, 1981, comenzó a trabajar en su doctorado con Theodor Adorno, su tema principal ha sido la "geometrización del ser humano". Acuñó este término principalmente para referirse a un intento (realizado alrededor de 1660) para deducir las leyes que gobiernan la vida humana de las observaciones de la naturaleza hechas en una perspectiva cartesiana.

Rudolf Zur Lippe enfoca la celebración cortesana y la interiorización personal de esta nueva percepción. Para Lippe esta geometrización encuentra su expresión en nuevos estilos de jardinería y de esgrima, en nuevas formas de etiqueta y disciplina militar, así como en la edificación. Su obra principal trata el uso de la danza y de la esgrima como rituales utilizados conscientemente para este propósito. En varias exposiciones y sus correspondientes catálogos destaca el uso de la arquitectura y los ejercicios militares para los mismos propósitos.

En mi búsqueda de los orígenes del monopolio del espacio indiscreto (geométrico) sobre la imaginación social mi argumento está basado en lo que he aprendido de Lippe.

14 Dice Gaston Bachelard: "El espacio no es más que un horrible 'adentro-afuera' y la pesadilla es simple porque es radical. Sería intelectualizar la experiencia si dijéramos que la pesadilla es el resultado de una duda súbita sobre la certeza del adentro y la claridad del afuera". Gaston Bachelard, La poética del espacio, FCE, México, 1965.

EL ESPACIO INTERIOR Y EL "AFUERA"

"OCUPAR espacio" y "dar espacio" están entretejidos en el arte de morar. Morar significa extraer de la matriz de la ciudad una materia onírica, hilar hebras con ella, usarlas para formar una urdimbre enjaezada al templum de la ciudad, y en esta urdimbre tener la trama de la acción.

Incluso nuestros pensamientos tienen que estar tejidos en esta urdimbre, a menos que queramos deshilvanarlos de la tela de la vida. No puedo pensar en armonía con mi imaginación sin implicar tal urdimbre de espacio imaginario. En cuanto digo que "he llegado a conocer algo", ya he guardado mi distancia con respecto a ese algo. Lo he

"mirado", "investigado", "descubierto" el "ángulo correcto" para "aproximármele", he procurado "alcanzarlo" y finalmente lo he "captado". Todos esos verbos que me permiten describir el "proceso" y "progreso" de mi pensamiento son, desde luego, metáforas espaciales, y todas se refieren al espacio que está dentro de mí. Cuando uso cualquiera de esas expresiones, me doy cuenta de que el espacio que experimento entre mí y el mundo que he llegado a conocer no está "en" el mismo tipo de espacio "en" el que percibo las cosas que me rodean. Se me dice que "en mi mente" es una expresión que desorienta sistemáticamente y que debo prescindir de ella lo más posible.

No puedo seguir tan bien intencionado consejo. Cuando me interiorizo en algo, me veo llevado a percibir que tiene un lado interior. Comenzando por el perímetro trazado ritualmente (el surco, la piel, el ámbito social) cada época crea su propia complementariedad disimétrica entre estos dos lados. El adentro y el afuera se hacen girar —uno en la dirección de las manecillas del reloj y otro en dirección contraria—

desde la matriz de cada cultura. Al insistir en un "espacio" interior me defiendo contra la geometrización de mi intimidad, contra su reducción a una noción algebraica equivalente a un espacio exterior que ha sido reducido a dimensiones cartesianas. [15] Tal intrusión permitiría al espacio no discreto desollar mi intimidad y de ese modo extinguirla, tal como el círculo sagrado de Cartago fue socavado por Escipión.

Igualmente me niego a dar a la geometría un monopolio sobre las cosas que no son parte de mi intimidad. La mayor parte de las culturas tienen ojos que ven "allá fuera"

realidades que no pueden encajar en los continuos formales de las matemáticas y la física. Ni los dioses griegos, ni los fantasmas de la cultura popular, ni los espíritus elementales de fuego, agua y aire, que según

Paracelso en su tratado sobre las ninfas, las sílfides, los pigmeos y las salamandras, habitan los elementos, pueden morar en tales continuos cartesianos. La geometría no es una rueca que pueda hebrar el estambre para la lanzadera con la que mi imaginación teje.

317

318

15 Para un análisis clásico del espacio-tiempo mental y su percepción, véase Samuel Alexander, Space, Time and Deity, 2 vols., Dover Publications, Nueva York, 1966, 1: 133.35. Para Samuel Alexander (1859-1938), la metafísica se ocupa de los rasgos comprensibles de la experiencia que están fuera del alcance de las ciencias espaciales. Pueden entenderse por inspec-ción, como rasgos omnipresentes del mundo que estudiamos empíricamente. El espacio-tiempo es la matriz metafísica universal, el titán del que surgen diferentes niveles de organización. Estos "surgimientos" no pueden explicarse, pero deben aceptarse con "natural piedad" (una frase tomada de Wordsworth). La matriz espacio-tiempo está, por tanto, preñada de la materia, la vida, y es espíritu que aparece desde la perspectiva del observador. "Cuerpo" es la vista externa de la naturaleza tal como se unifica en una perspectiva histórica particular. "Espíritu" es la "idea" de la cualidad interna distintiva que está implícita en tal perspectiva. El pensamiento de Alexander es el equivalente independiente en inglés de lo mejor que la fenomenología alemana tiene que ofrecer. Estaba orgullosamente consciente de que se le podía acusar de haberse

"descarriado con Spinoza". Véase Max Jammer, Concepts of Space, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1954 (primer capítulo) para la transición del espacio platónico al aristotélico. El concepto de una

"expresión sistemáticamente engañosa" que produce un error en categoría está tomada de Gilbert Ryle, The Concepts of Mind, Barnes and Noble, Nueva York, 1950.

319

AGUAS ELUSIVAS

EL AGUA que nos hemos puesto a examinar es tan difícil de captar como lo es el espacio.

No es, desde luego, el H2O producido por gases en combustión, ni el líquido medido y distribuido por las autoridades. El agua que buscamos es el fluido que empapa los espacios del adentro y el afuera de la imaginación. Más tangible que el espacio, es aún más elusiva por dos razones: primera, porque esta agua tiene una habilidad casi ilimitada para conducir metáforas, y segunda, porque el agua, aún más sutilmente que el espacio, siempre posee dos lados.

Como un vehículo para las metáforas, el agua es un espejo cambiante. Lo que dice refleja las modas de la época; lo que parece revelar y exponer esconde la materia que yace debajo. En el Wihelmshoehe cerca de Kassel, un príncipe alemán barroco rodeó su castillo con un jardín inglés que exige a sus aguas que derramen todo lo que saben. Como hombre de su tiempo, desarrolló incluso una taxonomía de los secretos del agua. Sus arquitectos decidían en qué parte del parque las aguas debían ser claras o resplandecientes, profundas, abiertas u opacas. En los bosques brotan efusivamente, murmuran, menguan y se hinchan, en los prados serpentean y retozan y en la gruta gotean del techo. Hay nichos y paredes envueltos en bruma, salpicados de rocío o mojados por el agua que escurre. Sus aguas bromean y seducen; amenazan con empapar o incluso ahogar. Las aguas del príncipe están ahí para divertir a toda una corte.

Sin embargo, no es esta superficie siempre cambiante del agua lo que hace tan difícil explorar esa "materia" histórica. Es la profunda ambigüedad de la materia misma lo que la hace tan elusiva para nosotros, como incomprensible era el espacio para Platón. El agua es un caos hasta que una historia de la creación interpreta su apariencia equívoca como la estremecedora ambigüedad de la vida. La mayor parte de los mitos de la creación tienen como una de sus principales tareas la de conjurar el agua. Esta conjura parece siempre una división. Tal y como el fundador crea un espacio habitable al arar el sulcus primigenitus, así el creador, al dividir las aguas, hace espacio para la creación.

LA DIVISIÓN DE LAS AGUAS

EN EL MITO maorí la creación empieza en la matriz, en la que las aguas se funden. El primogénito se encaja entre la madre y el padre, a partir de lo cual separa a uno de otro; el mundo está hecho de la sangre que esa separación hace manar de la matriz. En el Rig-Veda, Indra, el dios, es el germen de las aguas. Surge del oscuro regazo de la inundación ilimitada como una columna de fuego, mientras las aguas que lo rodean resplandecen y cantan. 16

En el primer capítulo del Génesis, en el segundo día, dijo Dios: "Haya un firmamento en medio de las aguas, que se separen unas de otras". Y así fue hecho. 17 "Y llamó Dios al firmamento cielos. Y atardeció y amaneció el día segundo." Las aguas se rebelaron contra esta separación. El caos rehusaba a hacer espacio para la creación. Las aguas destinadas a estar arriba se negaban a abandonar el abrazo de las aguas que descansaban debajo y se juntaron más estrechamente. De acuerdo con el Midrashim (conocido por Filón, Orígenes, San Jerónimo, San Alberto Magno) el segundo día fue el día de la lucha cósmica de Dios. Casi abandonó el trabajo que había comenzado. Sólo el conocimiento previo de que un remanente de Israel le permanecería fiel lo hizo volver a su tarea. En ese día preciso Él no dijo "Y fue bueno", porque Él sabía que las aguas estaban llorando a causa de su separación y viendo sus lágrimas se llenó de tristeza. Él también estaba triste. Algunos dicen que Él extendió su propio manto entre las aguas; otros dicen que para ese propósito utilizó un pedazo de vasija. Todas las fuentes coinciden en que Él selló el "firmamento" con su propio nombre inefable y encargó a un ángel especial vigilar la integridad del cielo. Este ángel, nombrado un eón antes que el otro que está a la puerta del Paraíso, guarda el gran sello, y cada vez que la maldición de un judío rasga el manto, el ángel está ahí para separarlo. Sólo cuando Él finalmente triunfó en la separación de las aguas pudo dedicarse a crear la tierra.

Para no desorientarse al explorar el agua uno no debe perder de vista su naturaleza dual. En muchas lenguas africanas la palabra que designa las "aguas de la creación" es la misma que se usaba para designar a los mellizos. El agua de los sueños tiene dos caras.

El diluvio, la sangre, la lluvia, la leche, el semen y el rocío, cada una de las aguas tiene un gemelo idéntico. El agua es profunda y somera, dadora de la vida y asesina. Hermanada, el agua surge del caos, y las aguas no pueden ser más que duales.

321

322

16 Stella Kramrich, "The Triple Structure of Creation in the Rig-Veda", History of Religions, vol. 2, 1963, pp.

140-175, 257-285, 1963, comenta acerca de los pasajes correspondientes del Rig-Veda: "Como toro las genera y como niño las chupa y ellas lo lamen… Se introduce en aquellas que no comen y no son engañadas, inquietas hijas del cielo que no se visten y no están desnudas… teniendo un lecho en común… las siete melodías que reciben un germen en común… y él es la matriz de la madre".

17 Louis Ginzberg, The Legends of the Jews, Jewish Publication Society of America, Filadelfia, 1:13-18, 1968, y sus notas y bibliografía (véase sus pies de página a las Legends on the Pentateuch 5, notas 48, 49, 54, edición en inglés). Es digno de notarse que el rabino Akiba advertía a sus discípulos no "gritar ¡agua! cuando se tenía una visión de cristal alrededor del trono de Dios" (Hag 14b). Sobre la "división de los humores" la separación de las lágrimas en aquellas de la risa y las del dolor, comenzaron con Flemming Friis Hvidberg, Weeping and Laugther in the Old Testament, E. J. Brill, Leiden, 1962. La enseñanza judía y la teología cristiana han interpretado el Génesis como la revelación acerca de la Creación a partir de "nada" y han hecho de la "materia"

tanto como de la forma contingentes de la palabra de Dios. Esa idea teológica ha tenido una profunda influencia en el pensamiento filosófico occidental; véase L. D. Sertillanges, L'idée de création et ses retentissements en philosophie, Desclé, París, 1945.

323

LA NATURALEZA DUAL DEL AGUA: PUREZA Y LIMPIEZA

UN MODO muy especial en que se muestra la naturaleza dual del agua es su habilidad tanto para purificar como para limpiar. El agua comunica su pureza al tocar o despertar la sustancia de una cosa y limpia al lavar la suciedad de su superficie.

No pretendo ocuparme ahora de la pureza sustantiva que el agua irradia; es más bien su otro aspecto el que estoy considerando. Deseo concentrarme en la habilidad del agua para lavar y debo tener cuidado para no verme desviado y distraído por su pureza.

Mi tema es el poder del agua para limpiar, para desprender lo que se pega a la gente, a sus ropas o a sus calles. El poder que el agua tiene para penetrar cuerpo y alma y comunicarles su propia frescura, claridad y pureza es otro asunto con una historia enteramente diferente.

La distinción entre purificación y limpieza es obvia aunque difícil de aclarar. La última transformación arcaica del miasma[18] en Grecia, seguida por la tradición gnóstica y la teología bautismal, han confundido bajo el emblema del "agua" que determina las sensibilidades modernas, la bendición purificadora y el lavado con detergente.

En nuestro siglo la psicología y las ciencias religiosas han continuado esta confusa tradición y, consecuentemente, la discusión del poder del agua para desprender y purgar la suciedad se encomendó a la higiene y a la ingeniería. Como resultado, las funciones simbólicas de la ablución y el lavado, en la medida en que son distintas de la purificación, se han investigado poco.

La purificación no es de ningún modo un proceso para el cual siempre se necesite agua. El agua se usa con frecuencia en ese proceso aunque la purificación también se realiza por otros medios: se utiliza la sangre, pero también los encantamientos, las procesiones ruidosas, las danzas extáticas, la imposición de manos, los trances inducidos o los sueños, el uso de amuletos, las fumigaciones o el contacto con el fuego. Sin embargo, a la pureza que restaura o confiere al agua se vincula una connotación

particular de frescura y transparencia que transforma el fondo más profundo del ser, y por ello tan frecuentemente se asocia con el "renacer".

Una reflexión sobre el vocabulario es útil para clarificar la diferencia entre purificación y limpieza. La pureza se refiere a una cualidad del ser. Aun cuando esa cualidad aparece en la superficie de un ser, se percibe como la manifestación de algo profundo dentro de ese ser. Su belleza puede perderse sólo a través de la corrupción del núcleo del ser. No hay palabra para decir lo que se pierde entonces. La pérdida sólo puede expresarse con un compuesto negativo: no podemos evitar el decir "impuro".

En contraste con esa referencia negativa a la condición que demanda purificación, las lenguas indogermánicas poseen un rico registro para referirse a las condiciones que requieren limpieza. El miasma que puede lavarse se da, en términos crudos y directos, como algo que se pega a la piel, tal como la tierra del suelo (soiled, de soil, suelo en inglés, significa sucio), la mierda (una palabra que en inglés – shit- viene de la misma raíz

que dirt, y dirty sucio y suciedad), las cosas viles, feas, hediondas (foul-filthy), el estiércol (dung del antiguo germánico quat, Kot), la cola o la savia (sucio, sudicio) o el lodo mud (en irlandés loth, de la misma raíz que el latín lutum). Son todas estas cosas terrenales que el agua arrastra. Actúa como un disolvente (ab-suelve), quita esos residuos de actividades pasadas y libera a la persona de una carga. Tampoco es solamente la condición que requiere tal limpieza la que directamente se expresa en nuestras lenguas; lo que el agua misma hace se describe mediante varios verbos diferentes: los dedos, la cara y la boca se enjuagan; las ropas se lavan; el cuerpo y también los pies se bañan al lavarse.

En una misma ceremonia el agua puede a veces tanto purificar como limpiar. En donde esa acción es más evidente es en el lavado de los muertos. El testimonio de esa costumbre está desde Homero, y ha permanecido, hasta nuestro siglo XX, como un rasgo común de los rituales funerarios cristianos, judíos y musulmanes desde Marruecos a los Urales. La Iglesia ha elevado esta tarea a la dignidad de un acto de piedad. La impuso San Ignacio de Loyola a sus novicios antes de aceptar sus votos como jesuitas. Pero aparte de tal heroísmo masculino, sigue siendo un acto

realizado fundamentalmente por mujeres, ancianas viudas y semibrujas —muy frecuentemente las mismas mujeres que lavan también al recién nacido —. Lavar a los recién nacidos o a los muertos conlleva peligros que las mujeres enfrentan mejor que los hombres. Antes de empezar su lavado, la mujer judía coloca una pañoleta sobre la cara del cadáver; la mujer rusa se inclina profundamente y pide al muerto que la perdone por desvestir sus restos. La ceremonia se realiza principalmente para librar al cadáver de un aura que se adhiere a él. Una aura que no debe ir con el muerto dentro de la tumba.

En tales ocasiones se pone mucho cuidado para que al tirar el agua usada el cadáver no vuelva a recoger esa aura otra vez. Sólo los cadáveres lavados así no permanecerán pegados a su ambiente, no quedarán prisioneros de este mundo para rondar a los que aún están vivos. Lo que para el hombre o mujer muertos es "ablución", "absolución", liberación del gravoso suelo y de la suciedad es, para los vivos, la purificación de su espacio de morada corrompido por la muerte.

325

326

18 Miasma : véase Julius Pokorny (Indogermanisches Woerterbuch-Diccionario Indogermánico): + mai(=moi-

?) beflecken, beschmutzen; anglosajón mal, n. "Fleck, Makel" —antiguo alto alemán. Mismo significado para Meil— y posiblemente su equivalente en lituano (Sumpfwiese o campo pantanoso), Kluge en Mhd, mal, sbstv.

Onians, 585; mancha descolorida en inglés antiguo; mancha o tacha después del siglo XIV.

327

LAS AGUAS DEL LETEO

UNA VEZ que el muerto ha sido lavado, puede emprender el viaje. Todos los peregrinos indogermánicos —griegos, índicos, nórdicos y célticos—

cruzan el mismo paisaje funerario en su camino al más allá y la hidrología mítica en esa ruta es la misma: al final de su viaje llegan a un cuerpo de agua. Esa agua separa dos mundos: divide el presente del pasado en el que los muertos se mueven. Ese otro mundo no tiene un lugar fijo común en el mapa mental de los mitos indogermánicos; puede estar situado bajo la tierra, en la cima de una montaña, en una isla, en el cielo o en una caverna. Sin embargo, este otro mundo es siempre un dominio establecido más allá de un cuerpo de agua —más allá del océano, el río o la bahía—. En algunas regiones se cruza esa agua en una barca; en otras es necesario vadear o nadar. Las lentas aguas fluyentes que el viajero cruza son en todas partes representativas de la corriente del olvido; el agua tiene el poder de despojar a aquellos que la cruzan de los recuerdos que los atan a la vida. El somnoliento golpeteo de la cabeza en el threnos, con el que las plañideras arrullan a los héroes de Tebas en su último sueño, recuerda a Esquilo el golpeteo monótono de los remos a través del río Aqueronte. [19]

Este río, que suma los recuerdos, despoja de la memoria y arranca a los muertos aquellos hechos que les sobreviven, los griegos lo llamaron "Leteo". Tal como los egipcios, para quienes el Nilo fue la división entre los dos reinos, colocaron el reino de la sombra en la ribera occidental, hacia el horizonte, donde el cielo y la tierra se funden; así, en la antigüedad más reciente este cuerpo de agua se situó en la lejana Galicia. Durante la Edad Media las pobres almas en camino hacia el purgatorio tenían que cruzar el Océano Atlántico para llegar a la fabulosa isla de San Patricio, visible al noroeste de Cabo Verde hasta finales del siglo XV.

Bruce Lincoln ha mostrado que hay aún otro rasgo común en toda la mito-hidrografía indogermánica. Lo que los ríos o las playas desprenden de quienes los cruzan no se destruye. Todas las aguas míticas alimentan una fuente que está situada en el otro lado.

Las corrientes llevan los recuerdos que el Leteo lavó de los pies de los muertos hacia ese pozo, transformando de esa manera a los seres desaparecidos en meras sombras. A este pozo del recuerdo los griegos lo llamaron Mnemosina. En sus claras aguas los residuos de las vidas consumadas flotan como las partículas de arena fina en el fondo de una fuerte burbujeante. De este modo un mortal que ha sido bendecido por los

dioses puede acercarse a ese pozo y escuchar a las musas cantar en sus varias voces lo que es, lo que fue y lo que será. Bajo la protección de Mnemosina, si bebe de sus aguas tendrá memoria de los residuos que se ahogaron en su seno. Cuando vuelva de su viaje, de su sueño o visión, puede contar lo que ha extraído de esa fuente. Filón dice que ocupando el lugar de una sombra el poeta recoge los hechos que un hombre muerto ha olvidado. De esta forma, el mundo de los vivos se nutre constantemente del flujo del regazo de Mnemosina a través del cual el agua de los sueños hace llegar a los vivos aquellos hechos que las sombras ya no necesitan.

328

329

19 Martín Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Eine symbol-geschichtliche Untersuchung, reedición, Wiesbaden, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1921, 1967, p. 122, nota 2: "Esa imagen nos ofrece una profunda visión del carácter de la desdicha… El arrullo para el otro 'lado' debe ser más grave y apagado, como si lo estuvieran a uno adormeciendo". Johannes Marringer, "Das Wasser im Kult und Glauben der vorgeschichtlichen Menschen", Antrhopos, 68, 1973, pp. 705-776, revisa lo que sabemos acerca del significado que se daba al agua en tiempos prehistóricos; el agua era tanto "fértil" como "orilla" para el otro mundo.

330

EL ESTANQUE DE REFLEXIÓN DE MNEMOSINA

MNEMOSINA es uno de los titanes. Apareció cuando el cielo aún descansaba en los brazos de la Tierra, cuando Urano compartía la cama con Gaia, la de anchas caderas, un eón antes de que los dioses olímpicos nacieran. Hermes la llama la Madre de las Musas.

Hesíodo recuerda su pelo ondulante cuando se tiende para engendrar con Zeus a sus nueve hijas. Es ella quien adopta al hijo de Maya, la ninfa "avergonzada", y lo convierte así en el hijo de dos madres. Ella provee a Hermes de sus dos únicas dotes: una lira y el

“alma”. Cuando el dios Hermes acompaña la canción de las musas, su sonido conduce tanto a los poetas como a los dioses al manantial del recuerdo de Mnemosina. Hermes es a un tiempo mensajero y guía de los dioses. Incluso los inmortales deben acudir a las aguas de su titánica madre si quieren recordar. La aparición de Mnemosina entre los titanes es crucial para nuestra historia del agua; supone la existencia del agua antes de que hubiese dioses; colocada entre los titanes, un elemento cósmico —el agua que lava— se convirtió en la fuente del recuerdo, el manantial de la cultura y adquirió los rasgos de una mujer.

Sin embargo, la primera mujer de la tradición oral se olvida cuando la transmisión oral de la épica termina. El poeta clásico de Grecia ya no necesita de recuerdos de un

“más allá”. Sus fuentes están congeladas en textos. Sigue las líneas de un texto escrito; el río épico que alimenta su propia fuente ya no se recuerda. Ni una sola ciudad griega ha conservado un altar dedicado a Mnemosina. [20] Su nombre se convirtió en un término técnico para designar la “memoria”, ahora imaginada como una página; la materia de la memoria pasa del agua a la vasija; el lenguaje escrito, que ha fijado las palabras en tabletas de arcilla, adquiere más autoridad que la re-evocación del fluido, habla viviente.

Antes se conocían muchos tipos de “escritura”, pero todos eran como carriles, mojones o flechas que guiaban el flujo del habla en la dirección correcta. Los pictogramas o los ideogramas no tenían la exclusiva función técnica de fijar los sonidos, tal como se pronunciaban, para que pudieran proferirse posteriormente y por algún otro en la misma forma.

Antes de que la tradición épica se registrara; antes de que la costumbre pudiese fijarse en ley escrita, el pensamiento y la memoria estaban entrelazados en cada enunciación; el que hablaba no tenía modo de imaginar la distinción entre el pensamiento y el lenguaje.

La voz no podía almacenarse, no dejaba sedimentos. La composición solemne tenía que adecuarse para seguir el ritmo del exámetro, enfatizado por la pulsación de las cuerdas de la lira. La conciencia, a falta de la metáfora del alfabeto, tenía que imaginarse como una corriente llena de

tesoros. Cada expresión era como un madero que el hablante pescaba en un río, algo arrojado del más allá que en ese momento había sido traído a las playas de su mente. 21

La idea de disecar y congelar la voz de las musas debe haber sido profundamente ofensiva para la mentalidad contemporánea. En Prometeo encadenado Esquilo refleja el fuerte prejuicio que existía contra las palabras del alfabeto común en el siglo XV. Entre 331

los dones que Prometeo trajo a la humanidad, como un héroe cultural, "estaba la combinación de las letras, madre creativa del arte de las musas, con la cual retener todas las cosas en la memoria". Por presumir de haber encerrado a las musas en la escritura, Prometeo fue cruelmente castigado por Zeus que había engendrado a sus hijas en el estanque de Mnemosina para que pudieran bullir y fluir, y no dictar. A principios del siglo IV Platón se hallaba angustiado por el efecto que el alfabeto tenía en sus alumnos. Su confianza en textos pasivos y silenciosos sólo podía estrechar la corriente de su memoria, hacerla superficial y opaca.

332

333

20 Jean-Pierre Vernant, "Aspectes mythiques de la mémoire en Gréce", Journal de Psychologie, 1959, pp. 1-29, pone énfasis en que aquellos que se acercan a las musas volviendo a la fuente desde donde han cantado desde el principio no encuentran un "precedente" para el presente; dejan el marco temporal y escuchan el burbujeo que se ha producido sin interrupción desde el origen: ab initio, llegan a entender el "suceso". Véase también Mircea Eliade, Traité de l'histoire des religions, Payot, París, 1954, capítulo 7, sobre la mitología de la memoria y el olvido.

Eliade subraya que la función del Leteo es vuelta de pies a cabeza cuando el concepto indiognóstico de la metempsicosis (transmigración de las almas), mediado a través de Platón, convierte sus aguas del olvido en el agente a través del cual el alma que vuelve a la tierra se limpia de sus memorias de vidas previas. Cuando el Leteo adquiere esta nueva función de lavar el alma destinada a la reencarnación, la anamnesis (el recuerdo) se

convierte en el redescubrimiento del propio ser anterior y deja de ser la inmersión en el mito colectivo.

21 James A. Notopoulos, "Mnemosyne in Oral Literature", Transactions and Proceedings of the American Philological Association, 69, 1938, pp. 465-493, considera que Mnemosina, tal como se presenta cuando la literatura griega por primera vez se encomendó a la escritura, es la personificación de una fuerza vital después olvidada. En esa forma se concibió la memoria como un medio en el proceso de creación; Mnemosina era identificada con la fuente interna de la inspiración, bullendo a la velocidad de la lira. Lo que surge burbujeando desde Mnemosina es "pensamiento" y "verso" y "recuerdo" en una conexión cerrada como para ser entendida, por necesidad, como la canción de las musas. El recuerdo en la épica oral es el eco de una voz interna. Las palabras del poeta habían de inspirar recuerdos, habían de guiar al pozo de Mnemosina.

El poeta no se esforzaba para que sus palabras fuesen almacenadas, memorizadas. En De Bello Gallico (La guerra de las Galias), César cuenta sobre los druidas "que se aprenden de memoria un gran número de versos…

y que no consideran apropiado entregar esos versos a la escritura. Creo que han adoptado la práctica por dos razones: porque no desean que su sabiduría se vuelva propiedad común ni que aquellos que la aprendan descansen en la escritura y así descuiden el cultivo de la memoria".

En su comentario sobre el Fedro (275 a-e) de Platón, Notopoulos pone énfasis en que para Platón recurrir a Mnemosina era un esfuerzo por alcanzar originales libres de simbolismo, mientras que recordar en el contexto de la escritura es siempre una referencia a un ídolo, a una imagen sin vida. Para detalles véase Illich, Schule ins Museum: Phaidros und die Folgen, capìtulos 2 y 3. Notopoulos insiste en la extrema ambigüedad de Platón frente a la palabra escrita: "Platón, como el autor de los diálogos, es quizá el hijo más dotado de la literatura escrita… pero deseando conservar la memoria de su maestro se lanzó en la composición de los diálogos, como el poeta oral en intención pero distinto de él en los medios de expresión". Para el renacimiento del topos de las aguas mnemónicas de los primeros tiempos patrísticos, véase H. Lewy, "Sobria Ebrietas.

Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik", Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 1929. Para una introducción a la oralidad y la literalidad véase Walter J. Ong, Orality and Literacy: The Technologizing of the Word, Methuen, Londres, 1982. Para lo mejor que hay sobre la distinción entre Mnemosina y el almacenamiento mnémico, véase Berkley Peabody, The Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Compositions as seen principally through Hesiod's "Works and Days" , State University of New York Press, Albany, 1975.

EL ACUEDUCTO Y EL ALFABETO SECAN A MNEMOSINA

PRECISAMENTE durante los mismos siglos en los que las letras transforman la actitud griega frente a la memoria también los griegos se comprometieron en lo que Dodds ha llamado "la educación moral de su Zeus". 22 Si se compara la versión de Homero de la saga de Edipo con la que nos es más familiar de Sófocles, resulta claro que en la primera versión a Zeus no le importaba la "justicia". Edipo continuaba reinando en Tebas aún después de que su culpa se descubre y finalmente se entierra con honores reales después de muerto en una batalla. No hay trazas en Homero de la creencia de que la corrupción fuese o infecciosa o hereditaria. En la versión del siglo V con la que Freud ha familiarizado incluso a aquellos que no tienen idea de dónde pueda estar Grecia, Edipo se vuelve un paria aplastado bajo el peso de su culpa. La culpa ha penetrado su ser hasta donde ni la lluvia ni el sol pueden lavarla; la experimenta no con vergüenza sino con ansiedad. Ahora es más terrorífica porque el culpable sufre una nueva incertidumbre: busca su origen, pero no puede encontrarlo. Su culpa puede ser el resultado de un contacto casual o herencia de una falta olvidada de algún ancestro. La corrupción de la Grecia arcaica prealfabética pertenecía al mundo de los acontecimientos externos.

Operaba con despiadada indiferencia ante los motivos o la justicia. La eliminación del miasma corruptor se realizaba en el mundo de Homero simplemente lavando lo que se había quedado pegado a la piel. Antes del siglo V, Dodds no encuentra manifestaciones explícitas de que las manos limpias no sean suficientes, y de que las entrañas también tengan que estar

limpias. En el periodo arcaico tardío, la angustia acerca de la pureza individual se volvió rápidamente una obsesión en la religión griega. Los relatos sobre Orestes y Edipo se remodelaron como historias de horror y de culpa de sangre, y la purificación se convirtió en el principal negocio de Delfos. Conforme las aguas de la memoria se silenciaron, aguas cada vez más rituales se utilizaron para comunicar su propia pureza al hombre culpable. La acción de quitar algo de la persona lavándola, se convirtió en una metáfora, mientras que la "aspersión" —el contacto físico con la pureza intrínseca del agua— era la operación que ahora confería realidad al acto.

335

336

22 La pureza es tan histórica como la limpieza. Ambas –por usar una metáfora— se pegan a la piel. La limpieza dice algo acerca del exterior de la piel y la pureza acerca de lo que está bajo ella. Sospecho que los sentidos de pureza y limpieza pueden cambiar históricamente con considerable independencia el uno del otro. Esto es lo que Robert Parker, Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religión, Clarendon Press, Oxford, 1983, sugiere en su rico estudio recientemente publicado. Mi modo de pensar al respecto está claramente influido por E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, University of California Press, Berkeley, 1951, especialmente por el capítulo 2: "De la cultura de la vergüenza a la cultura de la culpa"; también F. Zucker, "Syneidesis-Consciencia", Jeaner Akademische Reden, 6, 1928; Rudolf Meyer y Friederich Hauck, s. v. katharos, Theologisches Wörterbusch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1938, Gerhard Kittel, vol. 3, pp. 416-433, Kurt Latte, Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literature und Sprache der Griechen und Romer, Bech, Munich, 1968.

337

LAS IN-DISCRETAS OBRAS HIDRÁULICAS DE ROMA

DURANTE el mismo periodo en que se remplazó la memoria fluida por el almacén fijo de emisiones anteriores y se subrayó el carácter de agente

moralmente unificador del agua, el estatus dentro del espacio de la ciudad también cambió. Las ciudades se volvieron dependientes del agua y a ellas llegaba a través de acueductos que perforaban la muralla de la ciudad.

Los primeros asentamientos habían dependido de ríos, estanques y manantiales cercados desde los cuales el agua era a veces canalizada a un templo o palacio cercano.

El arte de la excavación de pozos se estaba perfeccionando desde 2500 a. C. Los egipcios aprendieron la "minería" del agua aumentando la cantidad producida por sus pozos mediante túneles horizontales en los estratos del fondo del hoyo que habían excavado. En Palestina se cavaron pasajes profundos hasta manantiales subterráneos fuera de la ciudad, que llevaban a través de largas escaleras a estanques accesibles.

Micenas fue la primera ciudad europea en obtener parte de su agua mediante un túnel.

Pero sólo durante el curso de los siglos VII y VI a. C. el acueducto llegó a convertirse en un rasgo aceptado del paisaje. El agua se traía desde grandes distancias hasta Nínive (85

kilómetros), Troya (12 kilómetros), Atenas, Corinto, Megara y Samos (un túnel de un kilómetro). Hasta el año 312 a. C. (441 ab Urbe condita desde su fundación), los romanos se contentaron con el Tíber, algunas fuentes y unos pocos pozos cercados.

Hacia el año 97 de nuestra era, Roma se había convertido en una ciudad de un millón de habitantes. Nueve grandes acueductos con una longitud total de aproximadamente 400

kilómetros traían diariamente alrededor de 300 litros de agua per capita a la ciudad. La gran magnitud de este caudal sólo puede apreciarse comparativamente: Londres, Francfort y París tenían cuatro litros de agua per capita en 1823 y aproximadamente 35

litros per capita en 1936. 23 Roma en el año 100 de nuestra era usaba 10 veces esa cantidad de agua entubada.

El hombre que estaba a cargo del sistema de agua en el año 100, Sextus Julius Frontinus, nos ha dejado una descripción detallada de la forma en que funcionaban los acueductos romanos. Una quinta parte del agua iba directamente al emperador y otras dos quintas partes a las 591 fuentes de la ciudad y su docena de baños públicos.

Frontinus estaba orgulloso de esta manifestación pública de la fuerza del gobierno: "Con tal disposición de estructuras indispensables trayendo tantas aguas, comparen si lo desean las ociosas pirámides o las inútiles, aunque famosas, obras de los griegos".

La gloria de Roma era la ostentosa domesticación de Mnemosina tanto a través de la codificación de la memoria pública en el derecho romano como del entubado del agua de la ciudad. Los arquitectos de Roma elegían un manantial en las montañas, canalizaban su flujo sin mezclarlo dentro de la ciudad y escogían para cada una de las aguas las historias que debían contar en ella. Cada fuente era labrada en mármol y mostrada como una obra de arte. El artista usaba el agua para dar brillo a los tritones y ninfas de su invención y el Senado escogía la esquina para exhibir su poder sobre ese chorro de agua. Al convertir 338

un manantial de la montaña en una fuente urbana, Roma rompió el círculo mágico que los fundadores habían arado alrededor del espacio de la ciudad. El agua que chapoteaba en las fuentes de Roma era un agua in-discreta: no estaba en casa ni adentro ni afuera.

Pero Roma no era una ciudad cualquiera; era la ciudad, la urbs. Conforme el agua borraba sus surcos, el espacio romano comenzó a explotar desde dentro. La urbs se convirtió en el centro del orbis; este espacio urbano único se desparramó más allá de sus límites para abarcar el Orbis Romanus. El espacio se volvió "católico", esto es, universal.

La ciudad de Roma ofrecía ciudadanía en su espacio circunscrito. Con el espacio

"indiscreto" y el agua "católica" el ser "humano" adquiría un nuevo significado. Roma dejó su espacio regado por pozos como una herencia que sobrevivió a sus acueductos, destruidos por los invasores que venían del

norte. Durante 800 años, desde el siglo VI al siglo XIV, Roma vivió otra vez, como en la temprana república, de las aguas de sus pozos y de su río, cuando la Iglesia, a través de su bautismo de agua, incorporó Europa a la Ciudad de Dios. Mientras, en las provincias, sólo a los elegidos se les había permitido convertirse en ciudadanos de Roma; bajo el régimen de la Iglesia todos fueron llamados a abandonar su "paganismo" y a ser "lavados" por el agua en el espacio católico.

339

340

23 Los acueductos traían alrededor de 300 litros diarios per capita a la Roma imperial; otros 150 litros se perdían o eran robados en el camino a las fuentes. Al comenzar el siglo II a. C. los acueductos también empezaron a alimentar a Tarragona, Segovia, Nimez, Éfeso, Antioquia y Cartago. Tener esta cantidad de agua per capita en la casa y el jardín habría parecido bastante satisfactorio a la mayor parte de los norteamericanos modernos. Hoy la industria consume la mayor parte del agua, de cinco a 10 veces más que los hogares. Pero sería un grave error tomar este consumo de agua como un indicador de la "higiene" romana. Lewis Mumford, en La ciudad en la historia, Buenos Aires, Infinito, 1966, cap. 8,2, explica: "Así, exactamente como ocurre en el caso de nuestras autopistas, que no se articulan con los sistemas callejeros locales, tampoco las grandes cloacas de Roma estaban conectadas con letrinas más arriba del primer piso. Peor aún, no estaban conectadas en absoluto con las congestionadas casas de inquilinato. En pocas palabras, donde la necesidad era mayor, las instalaciones mecánicas eran menores […] La misma combinación antieconómica de refinados artificios técnicos y de rudimentario planeamiento social era válida en el caso de la provisión de agua […] En los altos edificios residenciales de Roma, tanto el agua pura como las aguas servidas tenían que ser transportadas a mano […] del mismo modo que eran transportadas a los edificios residenciales, igual de altos, de la Edimburgo del siglo XVII

[…] En suma, en las grandes proezas de ingeniería en que Roma descollaba —los acueductos, las cloacas subterráneas y las vías pavimentadas—, su aplicación total era absurdamente parcial e ineficaz", pp. 265-266.

Mumford continúa citando el relato de las excavaciones de Rudolfo Amadeo Lanciani (1892), en el que se cuenta que por las fosas abiertas de los antiguos puticuli romanos se arrojaban desechos y decenas de esclavos muertos que todavía forman grandes masas gelatinosas bajo Roma.

341

HARVEY INVENTA LA CIRCULACIÓN

OTRAS sociedades se han empeñado en el alarde del agua entubada, pero dos factores las distinguen de las aguas de Roma. Primero, las ostentaciones no romanas del agua no tenían el mismo propósito político; y, segundo, las aguas entubadas que fluían a las fuentes y los baños no se desperdiciaban; eran cuidadosamente utilizadas. Los príncipes musulmanes, desde Granada a Isfaján y Agra, que se habían deleitado con las fuentes, cuidaban que sus flores y jardines aprovechasen cada gota del precioso líquido. Hasta donde puedo determinarlo, todas las ciudades no romanas a las que se traía agua desde lejos tenían, sin excepción y hasta hace poco, una cosa en común: el agua que el acueducto traía a través de las fronteras de la ciudad era absorbida por el suelo urbano.

Las cloacas que canalizaban el agua de caño (en oposición a la de lluvia) eran la excepción y, donde existieron, constituyeron un lujo, no una regla. Incluso en Roma la mayor parte de las aguas de las fuentes públicas corría hacia el Tíber por el pavimento de las calles a lo largo del bordillo. La cloaca máxima sirvió alrededor de cuatro siglos para desecar las ciénagas entre las colinas romanas. Sólo en tiempos imperiales se convirtió en un canal para las aguas negras y se cubrió después. [24] La idea que ahora damos por supuesta de que el agua traída a la ciudad debe abandonar ésta por sus cloacas es muy moderna; no se convirtió en una norma de diseño urbano hasta que la mayoría de las ciudades tuvieron estaciones de ferrocarril y sus calles comenzaron a ser iluminadas por gas.

La idea moderna de una "materia" que está destinada a seguir su curso corriendo siempre de vuelta a su fuente era extraña incluso para el pensamiento renacentista. El concepto de la "circulación" de Harvey representa una profunda ruptura con el pasado.

La novedad de la idea de la circulación es quizá tan crucial para la transformación de la imaginación como lo fue la decisión de Kepler de sustituir las esferas translúcidas que llevaba un planeta luminoso (en las que Copérnico aún creía) por las nuevas órbitas elípticas recorridas por globos rocosos. La circulación es una idea tan nueva y fundamental como la gravitación, la preservación de la energía, la evolución o la sexualidad. Pero ni la novedad radical de la idea de "materia" circulante ni su impacto

en la constitución del espacio moderno se han estudiado con la misma atención que le fue concedida a las leyes de Kepler o a las ideas de Newton, Helmholtz, Darwin o Freud.

Los cuerpos han sido siempre capaces de circular alrededor de un centro. Los conceptos abstractos de movimiento circular se prestaban a metáforas de influencia. La presencia del centro "al mismo tiempo" en cada punto de la periferia de su círculo había sido un símbolo para Dios, el alma y la eternidad. Muchas escuelas pensaban también que el tiempo pasaba en círculos. El fénix era el símbolo de la renovación cíclica, como una inundación periódica. Las almas podían nacer y renacer. Pero la conexión entre las

"aguas" y lo que nosotros llamamos circulación no existía. Antes de Harvey la

"circulación" de un líquido significaba lo que nosotros llamamos "evaporación": la separación de un extracto, un vapor o un humor, de un "espíritu", de un "agua", como, 342

por ejemplo, la destilación del licor a partir del vino, o el proceso de "espiritualización"

mediante el cual se suponía que la sangre pasaba a través del séptum (que nosotros ahora consideramos impenetrable) desde el lado izquierdo del cerebro al derecho. La idea de un material que fluye siempre de regreso a su propia fuente constituye una gran innovación en la percepción del agua, una transustanciación de su "materia".

El primer líquido al que se le atribuyó "circulación" fue la sangre, y al paecer el primer hombre en sugerir la idea de que la sangre circula fue Ibn-al-Nafiz, un médico nacido en Damasco que murió siendo un famoso maestro y sabio en El Cairo, en 1288. 25

Partiendo de la convicción de que el sép-tum que separa los ventrículos derecho e izquiero en el corazón es impermeable, postuló la "pequeña" circulación del flujo de sangre entre los pulmones y el corazón. Sin

embargo, su idea era tan enteramente ajena a lo que el sentido común de sus tiempos sostuvo acerca del comportamiento de cualquier

"materia", que no fue mencionada ni una sola vez en los muchos comentarios arábigos que existen sobre su obra. La idea de la circulación en el sentido que hoy le damos no tuvo permanencia más allá de la imaginación de los europeos de mediados del siglo XVI.

Los dos médicos de este siglo que sospecharon lo que Harvey "descubrió" eran ambos discípulos de Ibn-al-Nafiz, quien llegó a ellos a través de un italiano que había pasado 30

años en Siria: fueron Servetus (Miguel Servet), un genio y hereje español, que Calvino envió a la hoguera, y Realdus Columbus, de Padua, donde más tarde estudió Harvey. 26

Menciono esta deuda de Servetus y Realdus Columbus27 con Ibn-al-Nafiz para subrayar cuán poco preparado para la "circulación" estaba el naciente siglo XVII cuando William Harvey estudió medicina en Padua en 1603. Aun cuando el término

"circulación" se usó en medicina (como en el caso de Andreas Cessalpinus, muerto en ese mismo año de 1603) para describir los movimientos de la sangre (y no he encontrado evidencia de que fuese usado en relación con otros líquidos), significaba un lento e irregular serpenteo que fluía y refluía. En 1616 Harvey comenzó a disertar sobre los movimientos del corazón; para 1628 había formulado formalmente sus ideas sobre la doble circulación de la sangre y para fin de siglo la ciencia médica había aceptado en general la idea. Hasta bien entrado el siglo XVIII la idea de Harvey no se aplicó ampliamente en la práctica médica. En 1750 el doctor Johannes Pelargius Storch, autor de una prestigiosa guía ginecológica profesional en ocho volúmenes, aún no podía aceptar la validez general del descubrimiento de Harvey. Estaba de acuerdo en que la sangre podía fluir a través de los cuerpos de los ingleses y limpiar el material de desecho, pero en sus propios pacientes de la Baja Sajonia la sangre aún estaba fluyendo y aglutinándose y refluyendo dentro del cuerpo y había de ser extraída por flebotomía en el punto adecuado. Storch parece haberse resistido a la profunda redefinición del cuerpo que la circulación de la

sangre le habría exigido; para hacerle sitio a la circulación, la carne temblorosa y cargada de símbolos de la tradición tenía que refundirse como un sistema funcional de filtros, conductos, válvulas y bombas. Storch parece haber sido incapaz de concebir lo que semejante sistema exigía: la continuidad del espacio bajo la piel de sus pacientes.

A comienzos del siglo XVIII —con excepción de Francia, donde las ideas ya habían 343

comenzado a "circular"— el término tal como era usado en medicina significaba lo mismo que el utilizado por los botánicos para hablar del fluir de la savia. Pero entonces, de forma bastante repentina, alrededor de 1750, la riqueza y el dinero empiezan a

"circular" y se habla de ellos como si fuesen líquidos. [28] La sociedad llega a imaginarse como un sistema de conductos. "La liquidez" es una metáfora dominante después de la Revolución francesa; las ideas, los periódicos, la información, el cotilleo y —después de 1880— el tráfico, el aire y el poder "circulan". [29]

Hacia mediados del siglo XIX algunos arquitectos británicos comenzaron a hablar de la ciudad interior utilizando la misma metáfora. En 1842 sir Edwin Chadwick presentó su informe sobre las condiciones sanitarias de la población trabajadora de la Gran Bretaña.

Lewis Mumford lo ha llamado "el sumario clásico de los horrores paleotécnicos". En ese informe Chadwick imaginaba la nueva ciudad como un cuerpo social a través del cual el agua debía circular incesantemente, abandonándola nuevamente como aguas negras. El agua debía "circular" sin interrupción a través de la ciudad para desembarazarla de su sudor y de sus excrementos y desechos. Cuanto más vigoroso fuera este flujo, menos rincones encharcados que críen pestilencia congénita habría y más sana sería la ciudad. A menos que el agua circule constantemente a través de la ciudad, bombeada hacia dentro y canalizada hacia fuera, el espacio interior imaginado por Chadwick se estancará y pudrirá. Los escritos de Chadwick se publicaron bajo el título The Health of Nations (La salud de las naciones) durante la conmemoración del centenario de Adam Smith. Al igual que el cuerpo humano individual y el cuerpo social, la ciudad era

ahora descrita como una red de tubos. Cuanto más vigoroso fuese el flujo que recorría dicha red mayor sería la riqueza, la salud e higiene de la ciudad. Tal como Harvey redefinió el cuerpo al postular la circulación de la sangre, así Chadwick redefinió la ciudad al "descubrir" su necesidad de ser constantemente lavada. 30

344

345

24 Mientras que los sistemas de abastecimiento de agua en Roma y en las ciudades provinciales han sido bien entendidos (gracias, en gran medida, a Sextus Frontinus), a los sistemas de alcantarillado no se les ha otorgado la misma atención. Para bibliografía consúltese August F. von Pauly, Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, 5 vols., Stuttgart, Konrad Ziegler, A. Druckmuller Verlag (I, pp. 104-106), 1964, y el artículo sobre "Beduerfnisanstalt", ibid. Los textos clásicos sobre alcantarillas están reunidos en Roland Martin, L'urbanisme dans la Grèce antique, Picard, París, 1956, pp. 209-211. Muestran que lugares muy especiales en las ciudades romanas y helénicas tenían alcantarillas, pero no nos dan ninguna idea en absoluto respecto al porcentaje de la población urbana total servida por ellas.

25 Ibn-al-Nafiz, conocedor de varios campos del saber, maestro y después principal médico oficial de Egipto,

"nunca prescribía un remedio cuando la dieta pudiese bastar; nunca un compuesto para lo que una sustancia simple podía lograr", Enciclopédie de l'Islam, III, pp. 921-922. Murió al lado de su lujosa fuente a la edad de 80

años. La influencia literaria en los médicos españoles e italianos de su teoría de la circulación pulmonar ha sido sólo recientemente reconocida. Véase M. Meyerhof, "Ibn-al-Nafis und seine Teorie des Lungenkreislaufes", Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, 4, 1933, pp. 37-88, y J. Schacht,

"Ibn-al-Nafis, Servetus and Colombo", Al-Andalus, 22, 1957, pp. 317-336.

26 Miguel Servet, v. 1511-1553, nació en Navarra; aprendió latín, griego y hebreo y fue enviado a estudiar leyes en Toulouse en 1528. Viajó a Italia entre 1529 y 1530 como secretario del confesor de Carlos V. Escribió De Trinitatis erroribus, la primera negación moderna de la divinidad de Cristo. Después de buscar refugio en Ginebra fue a Francia, donde tomó el nombre de Michael Villanovanus. Editó la geografía de Tolomeo en Lyon, donde también fue un discípulo del médico Symphorien Champier. Después se hizo discípulo de Vesalio en París (1536). En un capítulo sobre el Espíritu Santo en su tratado Christianismi Restitutio, describe la circulación pulmonar. Véase Manfred Ullmann, Medizin im Islam. Handbuch der Orientalistik. Erganzungsband 6.6, Leiden, E. J. Brill, 1970: "fit autem communicatio haec non per parietem cordis medium, ut vulgo creditur, sed magno artificio a dextro cordis ventricule, longos per pulmones ductu, agitatur sanguis subtilis: a pulmonibus preparatur, flavus efficitur et vena arteriosa in arteriam venosam transfunditur".

27 Matteo Realdo Colombo, 1516(¿)-1559, estudió con Vesalio en Padua y lo sucedió como profesor después de la partida del maestro en 1543. Colombo se volvió contra su maestro amargamente en De re anatomica, donde parafrasea a Ibn-al-Nafiz. Murió en Roma, donde había sido cirujano mayor de Julio III. Para más información véase E. A. Coppola; el descubrimiento de la circulación pulmonar es descrito por él en Boletín de la Historia de la Medicina, 31, 1957, pp. 44-47.

28 "Circulación": en latín clásico un circulator es un actor o vendedor ambulante que reúne grupos improvisados a su alrededor, Oxford Latin Dictionary. De las varias docenas de verbos que son formados con circum- todos menos dos son transitivos. Las dos excepciones son circumvolo (aplicado a personas, "revolotear"

o "rondar") y circumsto ("estar alrededor"). Cualquier cosa que fuese hecha en un círculo se concebía como una rueda dando vueltas alrededor de un centro. Sólo posteriormente el viaje de los abogados y de los jueces alrededor de sus "circuitos" se expresó con el intransitivo "circular". (El Oxford English Dictionary da tres fechas, 1664, 1672, 1777 —todas posteriores a Harvey— para "poner en circulación".) Después de la sangre

y las ideas el agua empezó a circular; la electricidad también "circuló" después de 1865.

Georges Poulet, Les métamorphoses du cercle, Plon, París, 1961, ha analizado el uso del círculo como una metáfora desde el Renacimiento hasta los tiempos modernos. La posibilidad de concebir una "circulación" que no presupone un centro se abre sólo después de Giordano Bruno, De la causa, principio et uno, en las Opere italiane, Paul Lagarde, 1888, p. 278: "Dejemos establecido que el Universo es todo un centro, y que aquel centro está en todas partes y que la circunferencia no está en ningún sitio". Dietrich Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Halle, 1937, y más recientemente, Marjorie Hope Nicolson, The Breaking of the Circle, Northwestern University Press, Evanston, 1950, han mostrado que la significación dada al movimiento circular ha cambiado con la pérdida de un sentido del "centro", en el que, de acuerdo con la primera interpretación cristiana, cada parte de la circunferencia estaba virtualmente presente.

Ferdinand Brunot, Histoire de la langue française des origines à nos jours, vol. 6, pp. 1, 176 y ss., Armand Colin, París, 1966, nota en el capítulo 7 de su historia del idioma francés que la palabra "circulación" se creó en el siglo XVIII; ya se usaba en el siglo XVII para la circulación de la sangre, las estrellas e incluso las ideas. Era también aplicada al dinero antes de que los economistas la utilizaran. (Bougainvilléres, 1727; Savary, Le parfait négociant, 1736, no la usan.) Para mediados del siglo está por todas partes, Montesquieu, Lettres Persanes, dice: 346

"A más 'circulación' más riqueza", y en L'esprit des lois: "Multipliquen la riqueza incrementando la 'circulación'

"; Rousseau, Turgot: "esta útil y fecunda circulación que aviva todas las labores de la sociedad" y "una

'circulación del trabajo' como uno habla de la circulación del dinero", 1766.

De acuerdo con Mikulas Teich, "Circulation, Transformation, Conservation of Matter and the Balancing of the Biological World in the Eighteenth

Century”, AMBIX, 29, 1982, pp. 17-28, la “circulación de la materia”, primero concebida por George Ernst Stahl, desarrollada por Priestley y finalmente formulada por Lavoiser, es una de las pocas grandes generalizaciones científicas sobre las que el siglo XX todavía construye. Puede ser comparada en importancia con las teorías de la gravitación, la conservación de la energía y la evolución pero no ha atraído una atención comparable por parte de los historiadores de la ciencia.

Sería un error considerar a estos hombres simplemente como epígonos de los atomistas clásicos. Para dar sustancia al tema preconcebido de la circulación, Stahl (1660-1734) inventó un constituyente común primario de los metales, los minerales, las plantas y los animales, que era “tierra grasosa inflamable”, Brand-und-Fett-Prinzipium emitido en la “combustión”. Afirmó que era una sustancia elusiva que ni hasta entonces ni después ha sido identificada. El “Flogisto” (“das erste, eigentliche gründliche Brennliche Wesen”), era la “esencia principal, específica, fundamental de toda la combustión”. La describió tanto como la materia del fuego como la de su movimiento. Hizo al flogisto responsable del color y el olor de las sustancias. Consideró el cambio químico como una circulación del flogisto. La teoría del flogisto de Stahl mantuvo un firme dominio en la mente de la mayor parte de los químicos de mediados de siglo hasta unos 30 años después de su muerte.

En 1767 Joseph Priestley, realizando experimentos con “aires fijos” en la fábrica de cerveza de Leeds, logró separar “gases” cualitativamente diferentes. Uno de los “aires” que describió en 1774 era notable porque era el único que era “respirable” por los animales y podía ser “restituido” por las plantas en crecimiento. Lo llamó “aire deflogisticado”. En un par de años Lavoisier empezó a llamarlo “gas de oxígeno”. La combustión podía ahora describirse como la “combinación” de una sustancia con oxígeno, precisamente a la inversa de la “pérdida de flogisto” postulada por Stahl. La química del siglo XVIII se convirtió así en la ciencia de la circulación de la materia que no se crea ni se pierde.

29 Pierre Dockes, L’espace dans la pensée économique du e

e

XVI au XVIII siècle, Flammarion, París, 1969,

analiza la relación de los conceptos económicos de los siglos XVI y XVII con las representaciones espaciales que implican. Encuentra que quienes dictaban la política económica de los siglos XVII y XVIII tratan el "espacio" como una realidad física. El movimiento de un espacio a otro del capital, de la fuerza de trabajo, de las materias primas y de los productos es siempre tratado como un flujo a través de fronteras que imprecisamente separaban dominios no uniformes. Sin duda, los mercantilistas esperaban del Estado alguna homogeneización de sus espacios y los liberales resentían tales esfuerzos de centralización por parte de los gobiernos. Sin embargo, para ambas escuelas estaba implícita en todos sus análisis una relación con el espacio social como una realidad extraeconómica.

30 Pierre Patte, 1723-1814, arquitecto autodidacta, fue el dibujante de las ilustraciones de la Enciclopedia de Diderot y se vio envuelto en una interminable lucha legal con su patrón. Salvó el Panteón de París de desmoronarse. Con frecuencia se olvidan sus planes extravagantes para proveer a París de agua y drenaje, "Sur la distribution vicieuse des villes", 28 y ss., en Mémoire sur les objets les plus importants de l'architecture, París, 1769, de acuerdo con Joseph Rykwert (On Adam's house in paradise: The Idea of the Primitive Hut in Architectural History, The Museum of Modern Art, Nueva York, 1972). Para otros que hicieron recomendaciones para el mejoramiento del agua en París, véase Daniel Roche, "De temps de l'eau rare du Moyen Âge à l'époque moderne". Annales ESC, vol. 19, pp. 2, 1984, pp. 385-391. Sin embargo, parece no haber duda de que la ideología de las aguas circulantes la formuló por vez primera Chadwick. Para su biografía véase Henry W. Dickinson, The Water Supply of Greater London, Newombe Society, Londres, 1959, y F. Beguin, "Les machines anglaises du confort", La Recherche, 29, 1977, pp. 155-156. La principal gran monografía escrita por un historiador de primera sobre la historia completa del agua en Europa occidental es de R. W. Robins, The Story of Water Supply, Oxford University Press, Oxford, 1946. Más de la mitad del libro trata del siglo XIX.

CUANDO Aristóteles diseñó sus reglas para el asentamiento de una ciudad quería que las calles estuviesen abiertas al sol y a los vientos dominantes. Las quejas de que las ciudades pueden convertirse en lugares sucios se remontan a la Antigüedad. En Roma, magistrados especiales se sentaban bajo sus sombrillas en una esquina del foro para resolver las quejas de los peatones ensuciados por el contenido de bacinillas arrojadas a la calle.

A través de la Antigüedad clásica, comenzando por el Palacio de Knossos (1500 a.

C.), las moradas de los ricos ocasionalmente tenían un cuarto especial para el desahogo corporal. En Roma tenían un esclavo especialmente dedicado a vaciar los orinales. En la mayor parte de las casas no había un lugar destinado para el desahogo corporal. Como las cloacas bajo el ágora ateniense, las cloacas bajo el foro imperial y los asientos de paga en las letrinas de mármol estaban restringidos a las áreas de la ciudad cubiertas con mármol. En las viviendas populares de dos pisos los reglamentos romanos exigían un hoyo al pie de la escalera. En otros casos, se consideraba la calle como el lugar apropiado para tales desechos. Las ciudades medievales las limpiaban los puercos. Nos han llegado docenas de ordenanzas que regulan el derecho de los vecinos a poseerlos y alimentarlos con desechos públicos. En España y en las áreas islámicas a los cuervos, a los milanos y aun a los buitres se les protegía como basureros sagrados. Esas costumbres no cambiaron significativamente durante el periodo barroco. Sólo durante los últimos años del reinado de Luis XIV se emitió una ordenanza que obligaba a que una limpieza de las materias fecales de los corredores del Palacio de Versalles fuera una costumbre semanal. Bajo las ventanas del ala del Minis-terio de Finanzas los cerdos se sacrificaron durante décadas y su sangre coagulada formaba una costra en los muros del palacio. Las curtidurías trabajaban dentro de la ciudad, aunque su olor en el valle de Ghinnom se había convertido en el símbolo del infierno (gehenna) en la Vieja Jerusalén. Una inspección realizada en Madrid en 1771 mostró que el palacio real no contenía ni un solo excusado.

Estas milenarias condiciones urbanas prevalecían en Londres cuando Harvey anunció su descubrimiento de la circulación de la sangre. [31] Sólo

después de la muerte de Harvey se dispusieron en las esquinas de Londres lugares para arrojar los desperdicios y se nombró un basurero honorario en cada barrio, que supervisara a los rastrilladores —hombres y mujeres dispuestos a pagar por el privilegio de barrer las calles y obtener una ganancia de la venta de los desechos—. En 1817 las facultades de estos basureros y rastrilladores fueron reglamentadas en la Ley Metropolitana de Pavimentación de Londres que persistió como estatuto hasta 1885. Para entonces las casas de la gente bien de Londres solían tener un excusado cuyo contenido se recogía varias veces a la semana. Pero para la mayor parte de Londres la eliminación de los desechos de las calles siguió siendo esporádica. En las postrimerías del siglo XIX se consideró que interfería con las horas de mayor afluencia de tráfico.

En 1891 el consejo del condado de Londres prescribió que la limpieza de los 348

excusados tenía que restringirse en el verano a las horas comprendidas entre las cuatro y las 10 de la mañana. Obviamente, a lo largo de la historia, las ciudades han sido lugares olorosos.

349

350

31 Para una introducción general a la historia de la salubridad véase J. Rawlinson, "Sanitary Engineering: Sanitation", en A History of Technology, ed. C. Singer, vol. 4, Oxford University Press, Oxford, 1958, pp. 504-519, y también Kennard, "Sanitary Engineering: Water Supply", ibid., pp. 489-503. El artículo de Harold Fransworth Gay, "Sewage in Ancient and Medieval Times", Sewage Work Journal, 12, 1940, pp. 939-948, es anecdótico y no está documentado. Para Londres en las postrimerías de los tiempos medievales hay muchos datos sobre las tareas de limpieza de las calles y la técnica de la construcción de fosas sépticas en E. L. Sabine,

"Latrines and Cesspools in Medieval London", Speculum, 9, 1934, pp. 303-321, y "City Cleaning in Medieval London", Sepeculum, 12 (1937), pp. 19-43. Para las condiciones higiénicas de las calles de París, Labande está

lleno de detalles, y F. A. Gaiffe, L'envers du Grand Siècle: Étude historique et anecdotique, Albin Michel, París, 1924, es anticuado y divertido.

351

EL AURA DE LAS CIUDADES

NO OBSTANTE, la percepción de la ciudad como un lugar que debe lavarse constantemente aparece en la época de la Ilustración. La razón más frecuentemente esgrimida para ese toilette constante, no es la parte visualmente ofensiva de los desechos, o los residuos que hacen a la gente resbalar en la calle, sino los malos olores y sus peligros. Repentinamente la ciudad se percibe como un espacio de olor maligno. Por primera vez en la historia aparece la utopía de la ciudad inodora. Esta nueva aversión a una característica tradicional del espacio urbano parece deberse mucho menos a la intensiva saturación de los olores, que a una transformación en la percepción olfativa.

La historia de la percepción sensorial no es enteramente nueva. Los lingüistas se han ocupado de la semántica cambiante de los colores, los historiadores del arte de los estilos de diferentes épocas. Pero sólo recientemente han comenzado algunos historiadores a prestar una mayor atención a la evolución del sentido del olfato. Fue Robert Mandrou quien primero insistió, en 1961, en la primacía del tacto, el oído y el olfato en las culturas europeas premodernas. Las complejas percepciones sensoriales no visuales dieron paso muy lentamente al bien informado predominio del ojo que damos por descontado cuando

"describimos" a una persona o un lugar. Cuando Ronsard o Rabelais tocaban los labios de su amada afirmaban que obtenían placer del sabor y del olor, que sólo podían sugerirse. Incluso el escritor del siglo XVIII no describe aún el cuerpo amado; a lo mucho el editor inserta en el texto un dibujo que ilustra la escena, un dibujo que, durante los inicios del siglo, esconde con eficacia todo aquello que es individual, personal, todo lo que es touching, lo que toca, conmueve, en la escena que el autor describe. Pero mientras que es fácil seguir históricamente la habilidad de los poetas y los novelistas para primero percibir y después pintar la carne y el paisaje en su singularidad, es mucho más difícil hacer aseveraciones acerca de la

percepción de los olores en el pasado. Escribir bien acerca de esta percepción sería un logro supremo para un historiador, porque los olores no dejan trazos objetivos que permitan evaluar esta percepción. Cuando el historiador describe cómo ha olido el pasado depende de su fuente para saber qué había ahí y cómo se percibía. El caso es el mismo, ya se trate de olores percibidos por los enamorados o de los que ayudan a los médicos a reconocer el estado del enfermo o de aquellos con los que los demonios o los santos llenan los espacios en que moran. [32]

Yo aún recuerdo el olor tradicional de las ciudades. Durante dos décadas pasé gran parte de mi tiempo en arrabales, desde Río de Janeiro a Lima, desde Karachi a Benarés.

Me llevó largo tiempo superar mi repulsión innata al olor de la mierda y los orines rancios que con ligeras variaciones nacionales hacen oler parecido a todos los barrios industriales pobres que carecen de alcantarillado. Ese olor es característico de la primera etapa de la industria; es el hedor del espacio vivienda que ha comenzado a decaer amenazado por su inminente incorporación en el sistema higiénico de las ciudades modernas. Es distinto de la atmósfera local de un pueblo aún vernáculo. La atmósfera vernácula está integrada al espacio habitado; de acuerdo con la medicina tradicional, la gente se consume si el aura 352

de un nuevo lugar en el que se ve forzada a vivir le repugna y repele. La sensibilidad respecto a un aura y la tolerancia de ella son requisitos para disfru-tar de ser un huésped.

Hoy día mucha gente ha perdido la habilidad de imaginar la variedad geográfica que alguna vez pudo percibirse a través de la nariz. El mundo entero ha llegado a oler parecido; la gasolina, los detergentes, las cañerías y los alimentos chatarra se funden en el católico smog de nuestro tiempo. Donde este smog se mezcla con la putrefacción de la atmósfera vernácula, por ejemplo, en las aguas residuales que a lo largo del Rimac van desde Lima al Pacífico, aprendí a reconocer el olor del desarrollo. Es ahí donde me hice sensible a la diferencia entre la contaminación industrial y la densa atmósfera del París de Luis XIV a Luis XVI. Para describirla usaré completamente a Alain Corbin.

353

354

32 Así, el hedor que mata al instante no a una sino a varias personas no era nuevo a mediados del siglo XVIII.

Hay muchos informes previos sobre pecadores fulminados al experimentar el hedor del diablo. Lo que en ese momento es nuevo es la conexión entre el hedor de los cadáveres en putrefacción y este efecto físico. Véase M.

Foizil, "Les attitudes devant la mort au

e

XVII siècle: sepultures et suppressions des sepultures dans le cimetiére parisien des Saints Innocents", Revue Historique, 51, 1974, pp. 303-330. Y Phillipe Ariès, L'homme devant la mort, Seuil, París, 1977. A través de toda la Edad Media el sentido del olfato abrió las puertas del cielo y del infierno. Informes sobre el "olor a santidad" percibido año tras año por miles de visitantes a la tumba de un santo son bastante comunes. W. Deonna, "Croyances antiques et modernes: L'odeur suave des dieux et des élus", Ginebra, 17, 1939, pp. 167-262, documenta varios cientos de casos y da una colección exhaustiva de fuentes y referencias. Ernst Lohmeyer, "Von göttlichen Wohlgeruch", Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos, Hist. Klasse, 10, 1919; E. Nestle, "Der süsse Geruch als Eriveis des Geistes", Zeistschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und Kunde des Urchvistentums, 7, 1906, pp. 95-96, y Joseph Ziegler, "Dulcedo Dei": Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateischen Gidel. Alttestamentliche Abhandlungen, 13, p. 2, ed. N. Nikel y A.

Schulz, Aschendorf, Munster, 1937, relacionan esta experiencia con textos bíblicos. Durante el siglo XII el olor particular de los restos de los santos se tomaba como evidencia de la autenticidad de tales reliquias. Difícilmente puede dudarse de lo ampliamente compartida que era esta experiencia. La percepción del espacio y de sus características por medio del sentido del olfato los poetas la daban por descontada. Véase In-grid Hahn, "Raum und Landschaft in Gottifrieds Tristan, Eing Beitrag zur

Werkdeutung", Medium Aevum, 3, 1963. ("Duftraum"), y Uwe Ruberg, Raum und Zeit im Prosa-Lacelot, Fink, Munich, 1965, pp. 89 y ss. Una bella introducción al

"significado" dado a los olores está en Friedrich Ohly, Geistige Süsse bei Ottfried, Schriften zur mitelalterlichen Bedeutungsforschung, Wissenchaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977. Véase también H. Landedorf, Der Duft in der Kunsgeschichte. In Festschrift E. Meyer, pp. 251-273, Hauswedell, Hamburgo, 1957.

355

EL OLOR DE LOS MUERTOS

EN AQUEL entonces la gente no sólo hacía sus necesidades con toda naturalidad contra la pared de cualquier vivienda o iglesia; el hedor de las tumbas poco profundas evidenciaba que los muertos estaban presentes dentro de sus muros. Esta espesa aura se daba hasta tal punto por supuesta que raras veces se menciona en las fuentes de la época. La indiferencia olfativa universal llegó a su fin cuando un pequeño grupo de ciudadanos perdió su tolerancia al olor de los cadáveres. Desde la Edad Media los cadáveres de clérigos y benefactores se habían sepultado cerca del altar, y los procedimientos para abrir y cerrar aquellos sarcófagos dentro de la iglesia no habían cambiado a lo largo de los siglos. Sin embargo, a principios del siglo XVIII el miasma se volvió desagradable. En 1737 el Parlamento de París nombró una comisión para estudiar el peligro que representaban para la salud pública los entierros dentro de las iglesias. La presencia de los muertos se percibió de repente como un peligro físico para los vivos. Se adujeron argumentos filosóficos para probar que la sepultura dentro de las iglesias era contraria a la naturaleza. Un abad, Charles Gabriel Poirée, el bibliotecario de Fenelon, sostiene desde 1745 en sus Cartas sobre la sepultura en las iglesias, un libro que tuvo varias ediciones, que, desde un punto de vista jurídico, los muertos tienen derecho a descansar extramuros. En su monumental historia sobre las actitudes frente a la muerte en Occidente desde la Edad Media, Philippe Ariès ha mostrado que esta nueva susceptibilidad hacia la presencia de los cadáveres se debía a una no menos nueva indisposición para hacer frente a la muerte. De ahí en adelante los vivos se negaron a compartir su espacio con los muertos.

Exigieron un apartheid especial entre los cuerpos vivos y los cadáveres, justamente en el momento en que las entrañas del cuerpo humano vivo comenzaban a ser vistas como una máquina cuyos elementos se "preparaban" para su inspección en la mesa de disecciones. Como los órganos, los muertos se hicieron más visibles y menos horripilantes; pero también se hicieron cada vez más repugnantes y físicamente peligrosos para los vivos. Los argumentos filosóficos y jurídicos que clamaban por su exclusión del espacio de la vivienda se respaldaron con informes que evidenciaban la amenaza mortal que significaban los miasmas. Ariès relaciona muchos casos de muerte masiva ocurrida entre los miembros de la congregación de una iglesia, en el momento mismo en que, durante una ceremonia funeraria, el miasma escapó de una tumba abierta. De ahí en adelante los entierros dentro de la iglesia se hicieron escasos —

cada vez más restringidos como un privilegio de obispos, héroes y sus pares —. A los cementerios se les sacó de las ciudades. El Cimetière des Innocents, que por la tarde se utilizaba para fiestas y para el amor ilícito por la noche, se cerró en 1780 a petición de los vecinos, precisamente porque se quejaban de las emanaciones de los cuerpos en descomposición. Pero aunque al final del Antiguo Régimen la presencia de los muertos dentro de la ciudad se consideró también ofensiva por los ricos y por los pobres, costó más de dos siglos educar a las clases bajas para sentir náuseas con el olor de la mierda.

356

357

LA UTOPÍA DE UNA CIUDAD INODORA

TANTO los cuerpo vivos como los muertos tienen un aura. Esta aura ocupa espacio y da al cuerpo una presencia más allá de los confines de su piel. Se mezcla con las auras de otras personas: sin perder su propia personalidad se funde dentro de la atmósfera de un espacio particular. El olor es una huella que el morar deja en el ambiente. Por muy fugaz que el aura de cada persona pueda ser, la atmósfera de un espacio dado tiene su propio tipo de permanencia, comparable al estilo de construcción característico de un barrio.

Esta aura, cuando la nariz la percibe, revela las propiedades no dimensionales de un espacio dado; tal como los ojos perciben la altura y la profundidad y los pies miden la distancia, la nariz percibe la cualidad de un interior. [33]

Durante el siglo XVIII no se permitió dejar a los muertos aportar su aura a la ciudad. A los muertos se les excluyó de la ciudad o se les encajonó en monumentos herméticamente cerrados que celebraban el arrumbamiento higiénico, convirtiéndose el cementerio del Père Lachaise en el símbolo de París. En el proceso de transformación, los muertos sufrieron también una metamorfosis quimérica; se volvieron "restos de gente que se fue", sujetos para la historia moderna —pero ya no para el mito—. Impidiéndoles compartir el espacio con los vivos, su "existencia" se volvió una mera ficción y sus reliquias se volvieron restos desechables. Con este proceso, la sociedad occidental se ha convertido en la primera en vivir sin sus muertos.

En el siglo XIX se emprendió una tarea mucho más difícil para los desodorizadores.

Después de expulsar a los muertos, se comenzó el esfuerzo por desodorizar a los vivos, despojándolos de su aura. Este esfuerzo para desodorizar el espacio urbano utópico debe verse como un aspecto del esfuerzo arquitectónico por "despejar" el espacio de la ciudad para la construcción de una capital moderna. Se puede interpretar como la represión de las personas olorosas, que unen sus auras separadas para crear una multitud olorosa de gente común. Es esta aura "común" la que ha de ser disuelta para abrir espacio a una nueva ciudad a través de la cual individuos claramente delimitados pueden circular con libertad ilimitada. Para la nariz una ciudad sin aura es literalmente un "ningún-sitio", una u-topia.

Despejar el espacio de la ciudad coincide con un nuevo estadio de la profesionalización de los arquitectos. Hasta entonces, su profesión consistía en construir palacios, plazas, fuentes, muros y quizá puentes o canales. Ahora tenían poder para condenar el espacio de la morada y transformarlo en "garajes" para personas.

Observando el curso del asentamiento peruano hace 30 años, John Turner ha descrito lo que sucede cuando las viviendas construidas por la gente se

transforman en viviendas para la gente. La vivienda pasa de ser una actividad a ser una mercancía. Esta transformación requiere que las actividades de la morada se vuelvan imposibles, de modo que las personas se conviertan en domesticados y dóciles residentes dentro de guaridas que alquilan o compran. Cada persona necesita ahora una dirección con una calle y un número de portal (y en algunos casos, también un número de departamento). La gente ha 358

perdido el aura que antes permitía olfatear por dónde andaba. Cuando la idea de la nueva ciudad, constituida por residentes, empezó a tomar forma en la mente de los líderes de la Ilustración, todo lo que en el espacio oliera a cualidad se hizo censurable. El espacio tenía que despojarse de su aura una vez que el aura se identificó con el hedor. A diferencia del arquitecto que construía un palacio adaptado al aura de su rico cliente, el nuevo arquitecto construía una guarida para un residente, aún no identificado, que no debía tener olor.

359

360

33 Expedir un olor forma parte de una personalidad tanto como arrojar una sombra, producir una imagen en el espejo o dejar un rastro en el suelo. En todo esto el "aura" se vuelve perceptible. La gente se reconoce oliendo de donde vienen: "Los escoceses tienen una excelente nariz para oler a sus compatriotas", Oxford English Dictionary, 1756. Uno confía primero en el olfato para distinguir entre los individuos: "Lo que un hombre no puede oler, tendrá que mirarlo de cerca", "What a man cannot smell out, a man may spy into", King Lear, 1, v.

23, 1605. Pero "se puede oler fácilmente a una rata", excepto que "donde todos apestan nadie puede ser olido".

El proverbio latino" mulier tum bene olet ubi nihil olet", citado por Plauto, ha sido traducido de varias formas; en 1529, como "Una mujer nunca olió mejor que cuando no olía a nada" y en 1621 por Burton como "Entonces es cuando una mujer olió mejor, cuando no tuvo perfume alguno". En el transcurso de ese lapso, "perfume" había cambiado su significado. Había

llegado al inglés como el "olor" expedido por el incienso o por otras sustancias combustibles y para los tiempos de Burton había llegado a significar scent, en el sentido de un aroma que se da deliberadamente a una cosa o ambiente. Véase también Tilly, números S558 y R31, y F. Wilson, The Oxford Dictionary of English Proverbs, Clarendon Press, Oxford, 1978, bajo "olor".

Durante la segunda década del siglo XIX, la pérdida del "aura" se convierte en un nuevo tema de importancia en la literatura. Se puede rastrear rápidamente siguiendo la influencia del Peter Schlemihl de A. V. Chamisso, quien vende su sombra al diablo a cambio de riqueza. La pérdida o venta del "alma" fue un tema bien conocido en aquel momento, pero al retomar el cuento popular e insistir en la pérdida de algo visible y observable, Chamisso creó una verdadera escuela. En 1815 E. T. A. Hoffman contó la historia de un joven cuya imagen en el espejo le fue robada por una prostituta y un temible médico. El héroe de W. Hauff, en 1828, cambia su corazón por una joya falsificada para salvarse de la quiebra. Al final del siglo muchos héroes habían vendido su "sueño", "apetito",

"nombre", "juventud" y "recuerdos". Para más detalles véase A. Ludwing, "Schlemihl", Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen, Deutsches Sonderheft, 1920 y 1921.

La sombra siempre ha sido parte integrante de la personalidad, H. Bächtold-Staubli, Handwörterbuch des Deutschens Aberglaubens, De Grygter, Berlín, 1936, Nachtrag, pp. 126-142. Sólo cuando un griego se vuelve luminoso en la presencia de Zeus o cuando un iraní se vuelve un santo, pierden su sombra. De acuerdo con historias irlandesas si la sombra de una persona se atraviesa muere, Stith Thompson, Motif Index of Folk Tale Literature, Indiana University Press, Bloomington, 1966, D 2061.2.2.1. Entre los judíos un fantasma se reconoce porque carece de una sombra, ibid., G 302.4.4, ya que se dice que no deja huellas de su paso, ibid., E 421.2. El intercambio en el que el estudiante de alquimia ofrece su sombra como honorario a su maestro el diablo es un tema que sólo aparece hasta el siglo XVIII. La sombra permanece como algo secundario en los

cuentos de hadas y en la literatura popular, Marie Louise Franz, Shadow and Evil in Fairy Tales, Spring Publications, Dallas, 1938.

En los cuentos de hadas todo el mundo es la sombra de todo el mundo (24, 31). La idea de la sombra (o en todo caso la imagen en el espejo o acto de memoria) como una mercancía vendible es un nuevo e importante tema que aparece como individualismo posesivo en Chamisso. Coincide con el periodo en el que la gente se vio despojada de su "olor", de su aura y de su "economía moral", E. P. Thompson. Últimamente, los productos de limpieza se han convertido en el símbolo del aura industrializada; es el supermercado del glamour producido masivamente y de los aromas para una población desodorizada. La gente que obsesivamente se restriega sus auras puede así escoger una mujer. Musil, v. 7, pág. 895, ha creado una imagen profética: "La culpa de Schlemihl es su naturaleza burguesa, su rechazo a admitir la pérdida de su sombra, su incapacidad para crear genio de ello".

361

EL MIASMA COMO EXHALACIÓN DE GAS

LOS MIEMBROS más elocuentes de aquella élite que, alrededor de 1750, llamó la atención acerca de los peligros de los miasmas de la ciudad, no fueron, sin embargo, los arquitectos, sino los estudiantes de neumática —la disciplina especializada en la investigación de los hálitos, los espíritus o los aires—. El término "gas" había sido acuñado, pero no estaba entonces en uso. Habría sido poco útil para esa investigación porque, para el alquimista J. B. van Helmont, quien por primera vez lo escribió, era una traducción (en fonética holandesa) del "caos" que Paracelso entendía como el término común para los "elementos", en tanto éstos son espacios de morada de espíritus elementales. No es fácil para una persona del siglo XX imaginar el desamparo de un científico en la primera mitad del siglo XVIII cuando trata de analizar lo que comúnmente conocemos como el "estado gaseoso". Los instrumentos para el estudio de las sustancias volátiles eran aún rudimentarios en aquel tiempo. El investigador tenía que apoyarse, sobre todo, en su nariz. La combustión no se entendía aún como un proceso de oxidación, sino que se pensaba como la liberación de phlogiston del cuerpo incandescente hacia el aire. Este flogisto que

escapaba de la llama al espacio era —en parte por reminiscencias de razonamientos teológicos— considerado como un "tipo de tierra grasosa". Dentro de este contexto de desvalidas incertidumbres, la fantasía que se introducía dentro del estudio de los "olores" es comprensible. El sentido del olfato era el único medio para identificar las exhalaciones de la ciudad. [34]

Los osmólogos (estudiosos de los olores) coleccionaban "aires" y materiales olorosos en botellas fuertemente encorchadas y abriéndolas tiempo después comparaban sus transformaciones como si se tratara de vinos añejos. Una docena de tratados sobre los olores de París se publicaron durante la segunda mitad del siglo XVIII. Abordan la clasificación de los olores que coinciden con las etapas de descomposición de un cuerpo, con los siete puntos olorosos que se encuentran entre el extremo de la cabeza y los intersticios de los dedos de los pies, con la distinción entre el fuerte olor saludable del estiércol y los excrementos humanos y las pútridas y peligrosas emanaciones de la carroña. Uno de los tratados llega incluso a estimar el peso de las exudaciones per capita de los moradores de la ciudad y el efecto de esta contaminación cuando se deposita en las cercanías de la ciudad. En cada uno de estos libros, el autor incluye una amarga queja sobre la insensibilidad del público en general a los peligros de los malos aires que ha descubierto y descrito.

Hacia finales del siglo XVIII, esta vanguardia de ideólogos desodorantes empieza a cambiar las actitudes sociales hacia los residuos corporales. La audiencia del rey en selle (sobre "la taza"), para aquellos que eran especial-mente privilegiados, había cesado dos generaciones antes. Hacia mediados del siglo cagar se convirtió, por primera vez en la historia, en una actividad sexualmente específica: se establecen letrinas separadas para hombres y mujeres, pero sólo en ocasiones especiales. A finales de siglo, María Antonieta hace instalar una puerta para privatizar su propia defecación. El acto se 362

convierte en una función íntima. Después de que el proceso se quitó de la vista —si no de la nariz— su producto se pone también fuera del alcance. Defecar y orinar se esconden en el retrete. Durante las guerras napoleónicas las letrinas de las clases altas inglesas y francesas adoptan

dos maneras diferentes. En Francia, los adornados taburetes que en el siglo XVIII eran parte de los muebles del boudoire se trasladan a retretes especiales; los siguen limpiando periódicamente sirvientes y como resultado su presencia en las casas de clase alta es ahora menos evidente. En las postrimerías del siglo XVIII las clases altas inglesas adoptaron el WC (water closet). Estaba usualmente situado en un cuartito cerrado, conectado por un tubo sin ventilar a un pozo en el sótano. La retroalimentación inintencionada de este progreso en la higiene fue la saturación en las casas inglesas con un nuevo tipo de gas que resulta de estados más avanzados de descomposición. Mientras los ingleses se acostumbraban a él como al aura apropiada para las élites, los visitantes extranjeros durante todo el siglo comentaron este fenómeno peculiar sin reconocer, sin embargo, su origen técnico.

363

364

34 Al hablar de los cuatro elementos, Paracelso usó el término "caos" para designarlos como el "espacio"

apropiado para todo aquello que hay en ellos naturalmente: "…los pequeños hombres de la montaña tienen a la tierra como su caos; pero para ellos es sólo un aire y no una tierra como nosotros vemos a través del aire. Para las ondinas el agua es el caos; para ellas el agua no oculta al sol; tal como nosotros recibimos la luz del sol a través del aire, ellas la reciben a través del agua… de masas volcánicas también a través de su fuego…", Paracelso, ed. Blazer, 20. En otra parte explica que "la tierra no es más que el único caos de esos pequeños montañeses… ya que van a través de él, atravesando la piedra y sin que las cadenas los sujeten, como un fantasma… tan poco impedidos para atravesarla como lo estamos nosotros para ir a través del aire", Paracelso, Werke, J. Huser, Basel, 1590, p. 54.

La pronunciación latina de chaos dio a la combinación de "ch" ("x" en griego) el mismo sonido natural que el de la "ch" en alemán y de la "g" en holandés. J. B. Helmont escogió rede-letrear el término de Paracelso en coformodiad con la ortografía holandesa. El resultado fue un término cuya

conexión original con el lenguaje y los conceptos de los alquimistas se olvidó gradualmente. En consecuencia tendemos a confundir lo que se quiere decir en los trabajos realizados en estos antiguos contextos históricos. El acto de obtener este "espíritu" o "gas"

de la materia era para Van Helmont una espiritualización de la materia. La concepción del gas como una forma de materia contribuyó así a la idea de la circulación de la materia. Por largo tiempo confinada al uso técnico, Krunitz, 1779, la palabra "gas", de acuerdo con Wieland (Deutscher Merkur, I, p. 75) era aún desconocida en Alemania en 1794. Ese mismo año Minckelaers recomendó el alumbrado de gas, pero el enciclopedista alemán Adelung se opuso a la utilización de esa palabra: "La palabra es bárbara y oscura… nuestros naturalistas necesitan encontrar una palabra más apropiada, una que tenga menos el carácter de la alquimia" (de acuerdo con Trübner WB 2, 425 cit.).

El primer uso francés está dado en el Thesaurus de la Langue Française, Benjamín Constant, Jornaux, 1804, p. 20: "Los antiguos químicos llamaban a los espíritus aeriforme o gas ya que no habían aún descubierto el arte de recoger o fijar los spiritus silvestres, y se negaban a tener algo que ver con ellos". Brillat-Savarin, Physique du goût, 1825, p. 42, vio en el nuevo concepto un reto a su teoría del gusto exquisito: "el cuerpo sápido se estima sólo por su jugo y no por el gas odorífero que emana de él" (de la misma fuente). Goethe, Faust, II, 4. v. 10084:

"El infierno se hinchó de hedor y ácido sulfúrico, el cual arrojó un gas. Continuó hasta vol-verse inmenso". Esta dolorosa búsqueda de la idea de "gas" refleja los intentos simultáneos para materializar los olores.

365

DEFECACIÓN E INTIMIDAD

COMO por encanto se descubrió que no sólo el excremento sino el cuerpo mismo, emana malos olores. La ropa interior que hasta ese momento había servido para mantener el cuerpo caliente o hacerlo atractivo, comenzó a relacionarse con la eliminación del sudor.

Las clases altas comenzaron a usarla y lavarla más frecuentemente, y en Francia el bidet se puso de moda. Las sábanas y su lavado y planchado adquirieron una nueva importancia y dormir en la propia cama entre sábanas adquirió una significación moral y médica. Para los jóvenes las mantas gruesas fueron proscritas, porque acumulan aura corporal y conducen a sueños eróticos. En 1780, el Hôtel de Dieu dispuso que en lo sucesivo cada persona que se recuperase en el hospital sería colocada en una cama separada, pero este ideal higiénico no fue una práctica en la mayoría de los hospitales hasta después del Congreso de Viena. El 15 de noviembre de 1793 la convención revolucionaria declaró solemnemente el derecho de cada quien a su propia cama como parte de los derechos del hombre. Cada ciudadano tiene derecho a estar rodeado de una zona amortiguadora que lo proteja del aura de los otros y haga que guarde la propia para sí. La cama, el excusado y la tumba privada se hicieron requisitos de la dignidad de un ciudadano. Para asegurar al menos uno de ellos a cada uno y para librar al ciudadano pobre al menos del horror del entierro en una fosa común las instituciones caritativas proliferaron durante el cambio de siglo.

Paralela a la privatización del alivio corporal y al intento de cercenar y atrincherar el aura de la gente reduciendo cada una a un punto inoloro en el nuevo espacio cívico, se emprendió la toilette de la ciudad entera. Los primeros lugares que atrajeron la atención de los reformadores fueron las prisiones y los manicomios, con su inmundicia que llegaba hasta las rodillas y podía olerse a gran distancia. A aquellos que esperaban juicio, castigo o traslado, aquellos que cumplían una condena —todos los criminales, indigentes y locos

—, se les amontonaba, y hacia mediados de siglo la alta taza de mortalidad se atribuyó a la intolerable atmósfera del lugar. El ventilador acababa de inventarse para usarse a bordo de las embarcaciones y el primero que se instaló en tierra se usó para dar un soplo de aire fresco a aquellas secciones de la prisión donde estaban los presos inocentes. Entre los Alpes y los Países Bajos muchos reformadores de prisioneros adoptaron maravillados la solución que la ciudad suiza de Berna encontró y que permitía combinar la eliminación del excremento de la calle y la ventilación de los prisioneros. Lavoisier describió el sistema en un informe

a la Academie Royale des Sciences, el 17 de marzo de 1780. La nueva máquina construida para este propósito era un carro arrastrado por hombres encadenados al que estaban enganchadas, aunque de forma más ligera, mujeres que recogían los desechos nocturnos, los animales muertos y otros desperdicios. Este carro actuaba especialmente en aquellas secciones de la ciudad que, en analogía con el cuerpo humano, se reconocían como puntos pestilentes.

366

367

LOS OSMÓLOGOS DESCUBREN EL OLOR DE RAZA Y CLASE

EL OLOR comenzó entonces a volverse distintivo de la clase. Estudiosos de la medicina observaron que los pobres son aquellos que huelen con particular intensidad y, por si fuera poco, no notan su propio olor. Los funcionarios coloniales y los misioneros trajeron a casa informes de que los salvajes olían diferente de los europeos. A los samoyedos, negros y hotentotes se les podía reconocer por su olor racial, que no cambia ni con la dieta ni con una limpieza más cuidadosa. El avance social llegó a identificarse con la creciente limpieza. Uno podía subir a las mejores clases sólo deshaciéndose del olor corporal y asegurándose de que ningún olor se impregnara en su casa. El agua se convirtió en un detergente de olor.

A través de la historia el grado de contacto del agua con la piel humana ha variado de cultura en cultura. Hasta los años treinta de este siglo, en muchas áreas de Francia e Inglaterra la piel de la mayor parte de los niños se protegía cuidadosamente del agua y sólo se restregaba con un pañuelo humedecido con la saliva de sus madres. En muchas zonas, más de la mitad de la población nunca había tomado un baño hasta el momento de morir. Se les lavaba cuando nacían y otra vez después de muertos. En otras culturas bañarse semanalmente, tomar un baño de vapor, sudar y quitarse la mugre de la piel era una necesidad.

Sólo durante el siglo XIX el jabón llegó a asociarse con el lavado del cuerpo. Hasta entonces, el jabón duro era un cosmético apreciado y para las telas se usaba una pasta de potasa hecha en casa. El jabón es el primer

producto industrial que crea su propia demanda y utiliza el sistema escolar como agente publicitario. El desarrollo, hasta finales del siglo XX, ha seguido asociado con el agua y el jabón. [35]

Lentamente —y en diferentes décadas para diferentes niveles de ingresos— la educación ha conformado la nueva concepción del individualismo pulcro. El nuevo individuo se siente obligado a vivir en un espacio sin cualidades y espera que todas y todos los demás permanezcan dentro de los límites de su propia piel. Aprende a avergonzarse cuando su aura se nota. La idea de que sus orígenes pueden notarse es embarazosa para él, y los otros le producen asco si huelen. La vergüenza ante el ser olido, la turbación ante el venir de un ambiente oloroso y la nueva inclinación a ser ofendido por el olor, todas estas condiciones juntas, colocan al ciudadano en un nuevo tipo de espacio.

368

369

[35] *La eliminación de sustancias grasosas de la piel mediante el jabón parece haber sido desconocida por los romanos. En Europa, hasta el siglo XVII quedó como un procedimiento ejecutado bajo el consejo de un médico.*

Plinio (Hist. Nat., 28, p. 191) cuenta que los varones germánicos lo usaban para teñir su pelo de rojo y asustar a los extranjeros en la batalla. Durante la Edad Media el uso del jabón era muy general en el lavado. Las tres artesanías tradicionales que dependen de la potasa y la sosa estaban usualmente relacionadas: la fabricación de vidrio, el teñido y la ebullición de jabón. El jabón sólo podía hervirse donde se disponía de grasas que no se consumían como alimento. Las pastillas de jabón con base de aceite de oliva oloroso, importadas del sur de Europa, han sido un lujo desde el siglo XIV. Durante el siglo XVIII la caza de ballenas y la demanda de jabón se reforzaron mutuamente. El jabón se volvió más barato y las pastillas de jabón más comunes. Sólo después de 1780 se entendió científicamente el proceso de saponificación. Esto hizo posible calcular las cantidades de ingredientes necesarios con mayor precisión y producir jabón a gran escala. En el lapso de otros 40 años la aplicación del proceso Leblanc a la manufactura industrial del jabón condujo al primer reconocimiento público

de los peligros para el ambiente que representa la industria química. Grandes cantidades de gas de cloruro de hidrógeno se producían y dispersaban en el aire a través de altas chimeneas. El resultado fue una amplia devastación de la vegetación e incluso de los recursos forestales. En 1828 se puso la primera demanda para obtener protección contra el daño ambiental producido por la fábrica con la que el señor Gamble estaba asociado.

Hacia finales del siglo el cloruro de hidrógeno encontró aplicaciones no sólo como blanqueador, sino también en la clorinación del agua para beber.

370

LA NARIZ EDUCADA: VERGÜENZA Y TURBACIÓN

DE LA REPRESIÓN social del olor resultan tres actitudes convergentes. [36] Una de ellas es la vergüenza. De acuerdo con Norbert Elias, la vergüenza civilizadora puede entenderse como un miedo habitual a la degradación humillante debida a la propia falta de limpieza.

Como la persona a la que se avergüenza de esta forma no tiene excusa para imponer su apestosa presencia a los demás, se traga su enojo; ya es demasiado tarde para lavarse y se sonroja. La segunda actitud es de turbación. La turbación es distinta de la vergüenza, es el aguijón de la propia autoconciencia respecto a un origen manchado, ensuciado, tiznado, que surge al notar el olor de otro miembro del propio medio conforme se aventura también dentro del inodoro espacio de la ciudad. En tercer lugar, la vergüenza se combina con el miedo a la turbación y una nueva delicadeza olfativa se desarrolla; tal como cada individuo se mantiene encerrado en sí mismo, su susceptibilidad, ahora civilizada, lo mantiene fuera de las esferas privadas de los demás. Cada hombre se convierte en mofeta para los otros.

371

372

36 Al hablar de smell en inglés debemos recordar que hay muchas lenguas —y me estoy confinando a la familia indogermánica— en las que son bastante explícitas las connotaciones que en inglés son sólo implícitas. En inglés mi sentido del olfato me permite entregarme a la actividad de oler el olor de una rosa que huele (smelling the smell of a rose that smells). En italiano los dos verbos son distintos: sento la rosa che odora. En serbocroata los nombres (o sutantivos) provienen de dos diferentes raíces: la rosa emana un dulce miris o vonj. Pero lo que yo experimento es njuh u osjet. La mayoría de las palabras para "fragante" se derivan de palabras de olor, algunas veces con un prefijo que dice "bien" o "dulce", pero con mayor frecuencia basadas en una restricción de "olor" a

"buen olor". Para "mal olor" hay claramente dos formaciones distintas: aquellas que se derivan de "fragante" con un prefijo que significa "mal", y aquellas que explícitamente significan "peste", "podrido", "carroña". Las palabras que hablan de "aromas" y "olor" son aptas para conllevar un fuerte valor emocional que se siente en menor grado en palabras para "sabor" y apenas en aquellas que se refieren a los otros sentidos. Véase C. D.

Buck, A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages, University of Chicago Press, Chicago,1949. Carecemos de una clasificación independiente de los olores análoga a aquella del sabor (dulce, amargo, salado) o de la vista (colores, formas) como Aristóteles había ya notado en De anima (2.9). No podemos indicarnos uno a otro qué olemos excepto por analogía con otro sentido o por indicación del objeto que olemos. Estamos limitados a hacer la distinción entre "bueno" y "malo" que marca los extremos de un continuo.

No tenemos palabras en la parte central del espectro, la percepción continua del aura dentro de la que nos movemos. Esta percepción continua del espacio a través de la nariz —no dimensional, compleja y profundamente orientadora— debe haberse experimentado alguna vez lejos de la disyuntiva entre peste o fragancia. El viejo idioma alemán tiene tres veces más palabras para fragancia que el moderno alemán. Sostengo la tesis de que el creciente monopolio de la dimensionalidad cartesiana sobre la percepción sensual del espacio debilitó o extinguió el sentido de aura.

373

EL PERFUME Y LA DOMESTICACIÓN DEL AURA

EN ESTE nuevo espacio sin cualidad, poblado por estrechas esferas de privacia inodora, el perfume adquiere un nuevo sentido. Cuando el caballero llega a casa y se quita su abrigo, sueña con entrar en una esfera doméstica llena de la fragancia individual de su mujer.

Los perfumes se convierten en estimulantes sexuales. Ahora el perfume provee artificialmente de caracteres sexuales secundarios al nuevo cuerpo "humano" despojado de su aura. Como tantas otras características —por ejemplo el trabajo, la salud, la educación— el olor en lo sucesivo también se concibe como una cualidad abstracta que

"naturalmente" se polariza dentro de un tipo masculino y un tipo femenino: ella huele a rosas y violetas y él a cuero y tabaco. [37]

No sólo en el significado, sino también en la química, la fragancia es un producto de la época. El perfume es cosa antigua, pero la historia moderna de los perfumes como artículos de moda empieza cuando Catalina de Médicis llegó a París con un perfumista en su séquito. René de Florence estableció su boutique sobre el Pont au Change y pronto adquirió una gran clientela. Usando la mayoría de las veces sustancias conocidas durante cientos de años, rompió con la tradición: se especializó en la preparación de encargos personales. Más tarde, con Luis XIV, la fragancia la empezó a dictar la moda de cada estación, más que la inclinación personal. Cada nueva estación dictaba en la corte una nueva fragancia. Se gastaban enormes sumas para acelerar la sucesión de esas olas que ponían de moda cada vez un perfume diferente. Las sustancias usadas son prácticamente todas de origen animal: ámbar gris, almizcle, algalia y otras excreciones procedentes de los genitales de los roedores. Sin embargo, con María Antonieta, la moda se dirigió durante un tiempo hacia los aceites más ligeros, extraídos de sustancias vegetales; Napoleón, como buen advenedizo, devolvió a la corte el olor de las glándulas animales.

Las flores no llegaron a dominar el "salón", sobre todo en las aguas de tocador, hasta después del Congreso de Viena. El contraste entre el olor de

la atmósfera de la burguesía romántica y el de la corte era extremo. La mujer rica empezó a lavarse con jabón perfumado y a resaltar su encanto personal rociándose con fragancias vegetales, que son mucho más volátiles y engañosas. Son "ligeras y deben volver a aplicarse con frecuencia; quedan suspendidas en la esfera doméstica y simbolizan un consumo ostentoso". 38 Al Emilio de Rousseau se le enseña que "la fragancia nunca da tanto como la esperanza que genera". En la época de Napoleón III el uso de los tradicionales extractos de glándulas sexuales se había convertido en un signo de libertinaje. Para mediados del siglo XIX los ricos se perfuman sutilmente, las clases medias bien impregnadas y la desodorización de la mayoría empobrecida se convierten en una meta primordial en las campañas de los educadores y el control médico.

374

375

37 Durante 1984 he tenido varias ocasiones para discutir cuestiones públicas relacionadas con la historicidad del olor. Al menos una persona en cada una de esas ocasiones ha llamado mi atención sobre el hecho de que al hacerlo estaba reprimiendo y sublimando un "acontecimiento" que tuvo lugar en tiempos prehistóricos.

Infaliblemente la conversación llevó a Sigmund Freud cuando dice, en El malestar en la cultura, Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, t. III, pp. 3030-3039: "El hombre primitivo, después de haber descubierto que estaba literalmente en sus manos mejorar su destino en la Tierra por medio del trabajo, ya no pudo considerar con indiferencia el hecho de que el prójimo trabajara con él o contra él […] Aún antes, en su prehistoria antropoidea, había adoptado el hábito de constituir familias, de modo que los miembros de éstas probablemente fueran sus primeros auxiliares. Es de suponer que la constitución de la familia estuvo vinculada a cierta evolución sufrida por la necesidad de satisfacción genital: ésta, en lugar de presentarse como un huésped ocasional que de pronto se instala en casa para no dar por mucho tiempo señales de vida después de su partida, se convirtió, por el contrario, en un inquilino permanente del individuo. Con ello, el macho tuvo motivos para conservar junto a sí a la hembra, o, en términos más genéricos, a los objetos sexuales […] aunque la periodicidad

orgánica del proceso sexual ha persistido, su influencia sobre la excitación sexual psíquica se transformó más bien en lo contrario. Esta reversión depende ante todo del atenuamiento que sufrieron las excitaciones olfativas, mediante las cuales la menstruación influía sobre el psiquismo masculino. La función de las sensaciones olfativas fue asumida por las visuales, que podían ejercer un efecto permanente, al contrario de las olfativas, cuya influencia es intermitente. El tabú de la menstruación surge de esta 'represión orgánica', y constituye el rechazo de una fase evolutiva superada; todas sus restantes motivaciones son probablemente secundarias […] La atenuación de las sensaciones olfativas, parece ser, a su vez, una consecuencia de que al distanciarse el hombre de la tierra, incorporándose y adoptando la marcha bípeda, vertical, los órganos genitales quedaron al descubierto y necesitados de protección, con la consecuencia inmediata del pudor".

Estos pasajes de Freud han influido fuertemente a muchos que han reflexionado sobre la historia del olor. La gente a principios del siglo XX no podía aceptar el buqué de la última cose-cha de este cambio. Véase Jacques Guillerme, "Le malsain et l'economie de la nature", XVIII siècle, 9, 1977. Mucha gente simplemente se negó a reconocer que el olor fuerte, al menos en Francia, estaba asociado en el siglo XVIII con la buena salud. Véase Guy Thuillier, "Pour une histoire régionale de l'eau en Nivernais au XIX siècle", Revue d'Histoire Economique et Sociale, 46, 1968, pp. 232-253. y La lessive, en Pour une histoire du quotidien en Nivernais, Mouton, París, 1977. Una superficie gaseosa, particularmente en los niños, era valorada como una protección contra la enfermedad. Los baños calientes se asociaban con el placer sensual y el pecado. La "polarización" del perfume es un fenómeno burgués del siglo XIX.

38 Sobre la técnica para preparar perfumes en la Antigüedad véase R. J. Forbes, "Cosmetic and Perfumes in Antiquity", Studies in Ancient Technology, 3, pp. 1-50. Leiden, E. J. Brill, 1965, que contiene comentarios sobre textos de Teofrasto, Dioscórides y Plinio. El tratamiento de los olores en la poesía de la Antigüedad lo examinan Saara Lilja y Marcel Detienne, Les Jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce, Gallimard, París, 1972. Las técnicas en la preparación de perfumes cambiaron durante la primera mitad del siglo XIX, pero la teoría sobre la experiencia sensorial

involucrada en su uso no cambió. Véase Larousse, vol. 12, artículo "Parfum"

(publicado en 1876). "¿Será la fragancia procedente de un cuerpo, un imperceptible e imponderable gas, o más bien una acción dinámica que alcanza el nervio olfativo, de algún modo de la misma forma que la luz actúa sobre la retina del ojo y el sonido en el sentido del oído? Un investigador paciente nos ha mostrado ahora que un paquete de almizcle dejado en un espacio de 30 metros durante 24 horas había perdido 57 partículas sin la menor disminución de peso. Un teórico propone que las fragancias se conciban como si fueran vibraciones que afectan el sistema nervioso a la manera de los colores y es bastante legítimo hacer la suposición de que ciertos cuerpos emiten ondas de olor, tal como los diamantes proyectan ondas de luz o las arpas ondas de sonido. Con maravillosa velocidad estas vagues d'odeurs atraviesan grandes distancias y probablemente tienen valor nutritivo."

376

SE ADOPTA EL AGUA PARA EL TOILETTE

LOS VIEJOS perfumes habían sido parte del toilette cuando la palabra no tenía connotaciones de agua. El término toilette en el siglo XVIII se aplicaba a peinarse, arreglarse, empolvarse, aplicarse maquillaje y cosméticos perfumados, vestirse y, finalmente, como última etapa del toilette, recibir visitas en el boudoir. El toilette[39] era hidrofóbico, no se relacionaba de ningún modo con el agua corriente. El consenso médico consideraba el agua poco saludable para la piel. Si se entraba en el toilette era para humedecer una toalla. En Europa, donde los moros, los judíos o los finlandeses habían introducido los baños, éstos se usaban principalmente para acrecentar el bienestar, no las apariencias. La limpieza frecuente mediante el agua no se convirtió en parte del toilette antes del siglo XIX y hasta la tercera década la palabra no llegó a significar frotar con una esponja un cuerpo desnudo, que siempre se presentó como perteneciente a una mujer. De década en década la cantidad de agua usada en tal procedimiento se incrementó. El toilette vino a significar un baño en la tina. Empresarios de barrio comenzaron a alquilar recipientes de cobre para ese fin. Hacia 1880, la producción industrial de

pinturas de esmalte remplazó las costosas vasijas de cobre por las de hierro o zinc y puso las bañeras al alcance de las familias sencillas. Más tarde, la ducha remplazó a la tina.

La instalación de un cuarto de baño dentro del apartamento fusionó tres actividades diferentes: bañarse, limpiarse el cuerpo y vestirse para el día o la noche. Se convirtió en el lugar donde se yergue el excusado y donde los hombres se afeitan en vez de ser afeitados. El toilette se escondió tras puertas cerradas. En lo sucesivo requerirá del agua del grifo para arrastrar a la cloaca la espuma jabonosa y el excremento.

El cuarto de baño completo no se inventó de la noche a la mañana. Cuando la señorita Dechamps, una bailarina, instaló, alrededor de 1750, dos gabinetes separados, tapizados de espejos, uno para lavarse y otro para evacuar, se volvió la comidilla de la ciudad. Cien años después el cuarto de baño era aún una rareza y aquellos que podían sufragarlo ponían el excusado, el lavabo y el vestidor en tres gabinetes separados. Otros cien años más tarde, una de cada tres a cinco habitaciones de las ciudades era un excusado. Si Pierre Patte, el primer arquitecto que diseñó en 1769 un sistema (nunca construido) de alcantarillado moderno para París, hubiera tenido que informar a sus patrones sobre la configuración de una ciudad contemporánea, habría aventurado que sus sucesores la construirían alrededor de cuartos de baño y de garajes, adaptándose a la circulación del agua corriente y del tránsito.

Es revelador que el lugar en el que el cuerpo moderno se integra a la circulación de las aguas de la ciudad se llame el "cuarto de baño". [40] El término bathroom no aparece en la primera edición del Oxford English Dictionary; se menciona por primera vez en el Suplemento (1972) y su uso inicial data de 1888. La elección de ese término indica que la fusión de la bañista y de la naturaleza que Ingres, Coubert, Corot y Renoir situaron en los ríos, bajo cascadas o en el baño turco, se realizaba en realidad en la intimidad del 377

toilette.

379

39 Toilette significaba originalmente (siglo XIV) la tela o el paño en el que los artesanos envolvían sus herramientas; después (siglo XVI) el paño en el que se colocan el peine y el cepillo; más tarde (siglo XVII) el uso de estos utensilios, pero también extender la ropa para escogerla y el acto de ponérsela.

40 No se ha escrito todavía una historia del significado que la historia occidental ha dado al bañarse.

Inevitablemente, se ha tocado el tema en todos los estudios históricos del bautismo. Sobre las antiguas actitudes cristianas respecto a los baños véase S. Jüthner, "Bad", Real-lexikon für Antike und Christentum, 30, 1950, para la Edad Media, A. Vogüé, "La règle de Sain Benoît", Sources Chretiennes, vols. 181-186, Editions du Cerf, París, 1971-1972, pp. 1100-1103, proporciona textos. El baño para la salud y el goce desaparece de muchas áreas de Europa con la Reforma. L. Thorndike, "Sanitation, Baths and Street Cleaning in the Middle Ages and the Renaissance", Speculum, 3, 1928, pp. 192-203, enlista, con comentarios en inglés, la más antigua literatura germana sobre balneología, es decir, la práctica del baño por razones médicas. Gwendolin Wrigth, Moralism and the Model Home, University of Chicago Press, Chicago, 1979, proporciona, con mucho, la más legible descripción popular de aditamentos de baño pero carece de referencias. La primera parte del libro es engañosa porque el autor saca conclusiones sobre conductas supuestamente comunes, al mismo tiempo que olvida que los artefactos que han sobrevivido podrían ser la excepción más bien que descubrimientos representativos. Para la historia del "cuarto de baño" durante el fin de siglo XIX es ilustrativo y de confianza George Ruley Scott, Story of Baths and Bathing, Londres 1939, que da información sobre el descubrimiento en el siglo XIX del mar como un lugar para bañarse.

380

EL FÉRTIL ABONO NOCTURNO DE PARÍS

EL USO del agua para el aseo del cuerpo y el uso del agua para el toilette en los espacios urbanos van de la mano, pero no al mismo paso, en todas las naciones modernas. París nunca siguió el ejemplo de Londres. Un decreto de 1835 de L'Institut de France rechazó la proposición de adoptar el WC y canalizar los excrementos al Sena. La decisión no la motivaron ni los sentimientos antibritánicos ni la preocupación por el río, sino el cálculo del enorme valor económico que se llevaría al desagüe junto con el excremento de los caballos y la gente. Veinte años después, los editores del Journal de Chimie Médical de París tomaron otra vez una posición contra el tal "crimen público". Durante la mitad del siglo pasado, una sexta parte del área de París producía 50 kilogramos de legumbres frescas, frutas y vegetales per capita; más del nivel de consumo per capita de 1980. Por cada hectárea del Marais, se empleaban a tiempo completo 6.5 personas para cultivar y limpiar los huertos y más gente aún se dedicaba a las ventas. Durante las siguientes cuatro décadas se produjo suficiente nuevo "suelo" para expandir el área de cultivo en 6% al año. Las técnicas de cultivo alcanzaron la máxima sofisticación en la década de 1880: los cultivos intercalados y sucesivos daban hasta seis, y nunca menos de tres, cosechas al año. Las cosechas invernales eran posibles gracias al calor de la fermentación del estiércol en los establos, campanas de vidrio, esteras especiales de paja y paredes de más de dos metros que rodeaban las parcelas del interior de la ciudad. La pretensión de Kropotkin en 1899 de que París podía abastecer a Londres de verduras no era de ningún modo descabellada. Y ya que este sistema también producía más abono del que podía utilizarse dentro de la ciudad se hizo una propuesta para que viejos pensionistas lo recogieran en las calles y se utilizaran los nuevos ferrocarriles para abastecer al campo con este producto parisino. Aún después de terminados dos acueductos modernos —uno de 81 kilómetros de largo en 1865 y otro de 106 kilómetros en 1871—, el uso del agua para el transporte del excremento siguió siendo la rara excepción. [41]

A finales del tercer cuarto del siglo, dos ideologías nacionales referentes al valor del drenaje se enfrentaban una a otra a través del Canal de la Mancha. Víctor Hugo dio expresión literaria a la posición francesa. En sus capítulos sobre las entrañas de la ciudad en Los miserables, que llama "el intestino de Leviatán", la ciudad de París está afectada de un estreñimiento incurable. "No hay duda", dice, de que "las cloacas de París han sido por

milenios la enfermedad de la ciudad, la herida abierta que se encona en su fondo y que es parte de la naturaleza misma de una ciudad": "L'égout est le vice que la ville a dans son sang" ["La cloaca es el vicio que la ciudad tiene en su sangre"]. Cualquier intento de incrementar la sucia materia de la que se atiborran las alcantarillas no podía más que incrementar los ya inimaginables horrores de la cloaca de la ciudad.

Como testimonio de la fantasía del estreñimiento cósmico, esos capítulos son una obra de arte. Pero sus referencias a los horrores de las cloacas medievales no deben leerse como información histórica. En el París del siglo XII, cada propietario conservaba su agua para beber en una cuba (tine) abierta, que un vendedor de agua, que cargaba dos 381

cubetas de madera mediante un yugo, llenaba; ya que la mayor parte de los pozos daban agua salobre, el agua para beber se traía del Sena. Durante el siglo XIII, cuando París se amuralló, un viejo acueducto alimentó cuatro fuentes públicas. Las alcantarillas subterráneas ni se planteaban. El "gran desagüe" al que se refiere el documento de 1412

era el arroyo de Menilmontant, que sólo se cercó en 1740 y se cubrió hasta una generación más tarde. Sus orillas, justo fuera de los muros de la ciudad, eran tierra selecta para jardines. Del siglo XII en adelante, el arzobispo de París y los canónigos de Notre Dame cultivaban sus vegetales allí. En el siglo XVII este arroyo alimentó el exuberante Folie-Regnault, el lugar favorito para los días de campo de los muy ricos.

Tanto la realidad física como el topos literario de las aguas negras atravesando una ciudad subterránea, son creaciones decimonónicas. La imaginería refleja claramente la nueva visión anatómica de las entrañas del cuerpo.

382

383

41 Para situarse físicamente en la vida cotidiana de París, véase Arlette Farge, Vivre dans les rues à Paris aù e

e

XIX siècle, Gallimard, París, 1979, y "L'espace parisien au XVIII siècle", Ethno-logie Française, 3, 1983. El agua era llevada desde las fuentes o distribuida por vendedores ambulantes. A mediados del siglo XIX los lavaderos públicos en cada barrio se modernizaron y cubrieron; había 37 en 1848, 126 en 1860 y 422 para 1886.

Para la controversia pública sobre las alcantarillas, véase Pierre Saddi, "Le cycle des inmondices", e

XVIII Siècle,

1977, pp. 203-214; Gérard Jacquemet, 1979, "Urbanisme parisien: La bataille du tout-a-l'égout a la fin du e

XIX

siècle", Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine, 1979, pp. 505-548, y Jacques Guillerme, "Le malsain et l'économie de la nature",

e

XVIII siècle, 1977. Para fuentes y literatura secundaria sobre la horticultura urbana en París véase G. Stanhill, "An Urban Agro-Ecosystem: The Example of Nineteenth Century Paris", Ecosystems, 3, 1977, pp. 269-284. Para la historia del uso del agua en una región de Francia véase Guy Thuillier, "Pour une histoire régionale de l'eau en Nivernais au

e

XIX siècle", Revue d'Historie Economique et Sociale, 46, 1968, pp.

232-253. Para las ideologías en conflicto, F. Beguin, "Les machines Anglaises du confort" La Recherche, 29, 1977, pp. 155-186. Sobre la utopía de una ciudad sin olores, véase P. R. Gleichmann, "Des villes propres et sans odeurs", Urbi, 1982, pp. 88-100.

De acuerdo con Daniel Roche, "Du temps de l'eau rare du Moyen Âge à l'époque moderne", Annales ESC., vol. 19, pt. 2, 1984, pp. 383-399, entre 1700 y 1789 el total de agua entubada que abastecía a París se duplicó, pero el consumo familiar no se incrementó. El aumento de la población y las fuentes monumentales en los jardines de Luxemburgo y en las Tullerías se la tragaron. Roche estima que para los 800 000 habitantes de París en 1789 había: 300 tinas en baños públicos, 200 cubetas para alquiler y cuando menos 1 000 tinas en casas privadas. Para finales de siglo el miedo a las malas aguas crece. De 1780 a 1789 el agua embotellada se puso de moda, P. Muller, Les eaux minérales en France á la fin du

e

XVIII siècle, Mémoire de maîtrise, Universitié de

Paris, 1975. Hacia el fin del Imperio, 50 oficinas reales a través de Francia supervisaban su distribución. Su aprobación y el diagnóstico del agua adecuada para cada cliente se convierte en una nueva especialidad. En París se vendían 22 tipos de agua; en Lyon sólo 17. El costo por pinte—una botella grande— era equivalente al salario de un día de un trabajador.

LAS CONTAMINANTES ALCANTARILLAS DE LONDRES

DEL OTRO lado del Canal de la Mancha, la visión opuesta del valor de las alcantarillas la expresó el príncipe de Gales en 1871, antes de que se convirtiera en el rey Eduardo VII.

De no haber sido el príncipe heredero, decía, hubiese querido ser fontanero. Para entender este entusiasta apoyo a la ingeniería hidráulica, es necesario recordar que entre 1848 y 1855 no menos de seis comisiones parlamentarias se habían establecido para mejorar las alcantarillas de Londres. Pero a pesar de tales esfuerzos las condiciones se hicieron insoportables. Las riberas del Támesis, entre el puente de Waterloo y el de Westminster, quedaron cubiertas de una espesa acumulación de sucio y repugnante lodo que quedaba al descubierto con la marea baja. En 1849 y nuevamente en 1853-1854, epidemias de cólera asiático quitaron la vida a

unas 20 000 personas. En medio de la epidemia el Parlamento aprobó una nueva y más estricta ley que hacía más efectiva la recolección de los desechos nocturnos que las masas de Londres generaban. Pero la nueva contaminación del Támesis no tenía como causa principal estos desechos. Se debía a las clases altas, que habían instalado el WC.

Estos artefactos se habían multiplicado rápidamente en Londres, en parte por el estatus social que conferían a sus propietarios. Por ley, su contenido debía ir a parar a unas fosas dentro del terreno del mismo propietario; pero a pesar de la prohibición un número creciente de fosas se conectaron a las alcantarillas principales. A mediados del siglo estas alcantarillas eran, sobre todo, viejas corrientes de agua cercadas, pero no cubiertas, que atravesaban la ciudad. Veinte años después, los ingenieros británicos se encaminaban orgullosamente a mejorar las condiciones sanitarias de Londres sin tener que prohibir el WC. Se habían convertido en los líderes mundiales en el cálculo, el diseño, el mantenimiento y la ventilación de alcantarillas para una población cuyo consumo per capita de agua había alcanzado niveles que París sólo igualaría dos generaciones más tarde. El futuro Eduardo VII simplemente expresó su admiración por la avanzada tecnología de su tiempo.

385

LAS OBRAS HIDRÁULICAS INUNDAN LOS HOGARES

NORTEAMERICANOS

EN LOS ESTADOS UNIDOS la historia de las obras hidráulicas en el siglo XIX ha estado quizá menos influida por actitudes tradicionales hacia el agua. [42] Los fundadores de la mayoría de las ciudades procedían de diversos países europeos, que traían consigo sus propias y variadas actitudes hacia los baños públicos, las reuniones en las letrinas y la limpieza. Hasta inicios del siglo XX todas las ciudades de los Estados Unidos obtenían su agua de fuentes locales, pozos, cisternas, manantiales y ríos; de tres a 11 litros diarios por persona se utilizaban principalmente para beber, cocinar y lavar la ropa. Pautas muy abiertas de asentamiento favorecieron que se mudaran fuera de las ciudades los establecimientos que utilizaban el agua para propósitos productivos. A diferencia de sus

contemporáneos en Europa, la mayoría de las ciudades de los Estados Unidos se construyeron con madera. Los grandes incendios a principios de siglo condujeron a la demanda de agua para combatir el fuego. Hacia 1860 se habían construido 140 redes de distribución. Los avances técnicos facilitaron esos proyectos. Desde la época de los romanos los acueductos tenían que ser elevados cuando pasaban sobre los valles. Las ciudades norteamericanas que realizaron obras hidráulicas durante el último cuarto del siglo XIX ya no trabajaron bajo este constreñimiento. Nuevos y fuertes tubos de hierro se habían hecho accesibles; éstos podían aguantar altas presiones y, por tanto, seguir el perfil del suelo. Las ciudades norteamericanas que construyeron sistemas de abastecimiento con el propósito primordial de combatir incendios generaron sistemas capaces de soportar fuertes presiones de agua; la combinación de los nuevos tubos de hierro con la disponibilidad de la presión hizo lógico que el agua se llevara a las mismas casas. Allí en donde el agua corriente alcanzó los hogares, el consumo se incrementó entre 20 y 60%, lo que significó que la tasa normal fuera de 113 a 378 litros por día. [43]

La casa bien saneada y desaguada adquirió una posición dominante entre los símbolos de la cultura norteamericana. El agua canalizada per capita alcanzó por primera vez niveles romanos, pero la distribución, en los Estados Unidos, era incomparablemente más democrática. Esta nueva abundancia se usó en gran parte para el transporte de desperdicios. En tiempo de la Guerra Civil las ciudades de más de 100 000 habitantes tenían sistemas hidráulicos modernos. Hacia fin de siglo funcionaban alrededor de 3 000, que daban servicio a la mayoría de las ciudades con una población de 2 500 personas o más. Pero esto no significa que el agua llegara directamente a muchos hogares.

Hay datos sobre Muncie, Indiana, según los cuales en 1890 entre un octavo y un quinto de las familias de esta ciudad tenían, al menos, un muy rudimentario acceso al agua corriente; quizás una boca de riego en el patio, o un grifo en el lavadero, fuera de la casa. La mayor parte bombeaba el agua de pozos situados en el patio trasero. A principios de la Guerra Civil, los retretes y las bañeras eran lujos considerables. El departamento de agua cobraba tarifas extraordinarias a las casas que los ostentaban. En

1893 sólo cuatro de cinco de los habitantes de Baltimore tenía acceso a un excusado 386

exterior; en Nueva York casi la mitad tenía excusados interiores. En 1866 sólo una octava parte de Chicago tenía servicio de alcantarillado. El agua sucia y los desechos los recogían principalmente mujeres. Los cuartos de baño sólo dejaron de ser un lujo después de la primera Guerra Mundial. En cuatro años, de 1921 a 1924, se duplicaron a lo largo de todos los Estados Unidos. Una inspección nacional a finales de los años veinte mostró que 71% de las familias urbanas y 31% de las rurales habían instalado cuartos de baño en sus casas. El agua servía ahora más que nada para el lavado, el aseo y el arrastre de desperdicios. 44

En un principio las aguas de desecho eran conducidas a fosas sépticas. Alrededor de 1880 esto dio lugar a un acontecimiento inesperado en todas las ciudades norteamericanas. En todas partes la capacidad de las fosas sépticas se excedió; el suelo circundante ya no podía absorber más agua.

El gobierno de Rhode Island consideró que el mayor problema de salubridad radicaba en el hecho de que los residentes habían introducido en sus viviendas más agua de la que podían evacuar. Benjamin Lee, secretario de Salud en Pennsylvania, advirtió que "los abundantes suministros de agua constituyen un medio de distribuir una inmunda contaminación sobre inmensas áreas, y representan un grave perjuicio para la salud pública".

387

388

42 Además de la introducción a las tecnologías de abastecimiento de agua potable en J. Kennard, "Sanitary Engineering: Water Supply", A History of Technology, vol. 4, ed. C. Singer, Oxford University Press, Oxford, 1958, pp. 489-503; J. Rawlinson, "Sanitary Engineering: Sanitation", en op. cit., pp. 504-519, 1958, y Marice Daumas, Histoire Générale des techniques, vol. 3, Presses Universitaires de France, París, 1968, consúltese a Nelson M. Blake, Water for the Cities: A History of the Urban Supply Problem in the USA, Syracuse University Press, 1956, sobre la historia social del agua

en la costa este de los Estados Unidos. Joel A. Tarr y Francis Clay McMichael, "Decisions About Wastewater Technology, 1850-1932", Journal of the Water Resources, Planning and Management Division ASCE, 103, 1977, pp. 47-61, es una valiosa introducción a la historia social del drenaje norteamericano. Sobre el impacto del agua en los hogares, véase Susan Strasser, Never Done: A History of American Housework, Pantheon, Nueva York, 1982, y Eldon H. van Liere, "Solutions and Dissolutions: the Bather in Nineteenth-Century French Painting, the Image of the Bather", Arts Magazine, 54, 1980, pp. 104-114.

Sobre los orígenes de la ideología bajo la cual las defensas antibacterianas se convirtieron en política oficial en los Estados Unidos, véase O. Temkin, A Historical Analysis of the Concept of Infection, en Studies in Intellectual History, Johns Hopkins University Press, Baltimore, pp. 1123-1847.

43 Durante el siglo XIX el estatus se vincula progresivamente a la limpieza. En muchas sociedades, a lo largo de la historia, algunos extranjeros han sido evitados como intocables a causa de la impureza que podrían comunicar; durante el siglo XIX las clases bajas llegaron a verse no tanto como impuras, sino como sucias. Las novelas de Balzac son una rica fuente para documentar la tradición. Véase Charles Leonard Pfeiffer, Taste and Smell in Balzac's Novels, University of Arizona, Phoenix, 1949. El "fuerte y salvaje olor de los campesinos" se hace insoportable para la refinada nariz de una dama. La mujer refinada irradia "un encantador perfume de la burguesía". Las clases aseadas y educadas son conscientes del olor de corrupción en los bajos niveles. Véase Philippe Perrot, Les dessus et les dessous de la bourgeoisie, Fayard, París, 1981. La prostituta se asocia por analogía con la alcantarilla, que desagua el hogar decente de las formas perturbadoras de la lujuria masculina.

Subir en sociedad significa volverse limpio y vivir en una casa decentemente aseada. Pero en Europa, especialmente en el continente, el acento se ponía primordialmente en desempolvar y fregar el interior de la casa.

Para Suiza véase G. Heller, "Propre en ordre". Habitation et vie domestique, 1850-1930, L'example Baudios, Editions en Bas, Lausanne, 1979. En América la casa entera, la propia y la de los otros se convirtió en

un símbolo cultural singularmente dominante. Jan Cohn, The Palace and the Poorhouse: the American House as a Cultural Symbol, Michigan State University, Lansing, 1979, examina lo que la gente dice que la casa es y lo que admiran acerca de la casa, y habla de la casa como de un espejo en el que se observan los valores de su propia cultura. En los Estados Unidos, alrededor de finales de siglo, la limpieza oscureció todas las otras cualidades de una casa deseable. A través de la adquisición de la limpieza, las minorías podían fundirse y disolverse dentro de la corriente principal de la cultura. Sobre esto véase también Gwendolin Wright, Moralism and the Model Home, University of Chicago Press, Chicago, 1979, op. cit. Reflexiones sobre el significado de la gran limpia del siglo XIX están en Christian Enzersberger, Grösserer Versuch über den Schmutz, Hausen, Munich, 1968.

44 Información de Susan Strasser, Never Done: A History of American Housework, Pantheon, Nueva York, 1982, passim. El cambio se refleja en el lenguaje: Mencken, The American Language, Suplement I, pp. 639-641.

Alrededor de 1870 la latrine desaparece. En inglés aparecen el toilet, retiring room, washing room y la confort station. El pissoir o mingitorio es aún indecente en Estados Unidos, raro en Inglaterra y llamado vespassiene en Francia. El powder room lo creó un ilustrado propietario de un despacho de licor clandestino para designar el baño de las mujeres. Otras palabras en inglés son: restroom, dressing room, ladies room, cloakroom, lavatory. El Oxford Dictionary registra el inicio del uso de toilet en 1819, y lo refiere a "especialmente en los Estados Unidos".

EL WC INTEGRA LA CULTURA DE LOS ESTADOS UNIDOS

LA ECONOMÍA fundamental de la circulación del agua se hizo visible. 45 Tanto bajo la administración pública como bajo la privada, el costo de deshacerse del agua resultó varias veces mayor que el de traerla.

Esta desproporción aumentó aún más cuando muchas grandes ciudades de los Estados Unidos decidieron combinar el alcantarillado de las aguas negras con el alcantarillado pluvial. Esta decisión implicó la construcción

de alcantarillas y cañerías con capacidad para sacar de la ciudad una cantidad de agua mucho mayor de la que se introducía y para prever un margen de error de modo que las aguas negras no inundasen calles no preparadas para este propósito cuando una fuerte lluvia ocasional excediese la capacidad disponible.

Un segundo factor que no se tomó en cuenta incrementó el costo del alcantarillado.

Los ingenieros confiaban en la disolución y dispersión de los desechos en cuerpos naturales de agua como forma de hacerlos desaparecer por completo. Sólo poco a poco se dieron cuenta de que la misma idea de limpieza dependiente del retrete, que producía ciénagas artificiales alrededor de las fosas sépticas cercanas a las moradas, también contaminaba los ríos y repartía recuerdos de las ciudades río arriba a los sistemas de abastecimiento río abajo. A finales de siglo, la propagación de infecciones de origen fecal a través del agua corriente se hizo común. La circulación del agua se convirtió en un agente primordial de la circulación de la enfermedad. Los ingenieros se enfrentaron con la alternativa de aplicar sus siempre limitados recursos bien al tratamiento de las aguas negras antes de desecharlas, bien al tratamiento del suministro de agua. Hacia la primera mitad de este siglo prefirieron esterilizar el suministro de agua, aunque los sistemas de filtrado y tratamiento químico, principalmente con cloro, se hicieron cada vez más caros.

Una razón por la que escogieron la "purificación del agua" fue probablemente la influencia que los descubrimientos del doctor Koch tuvieron en las ilusiones de los votantes hacia finales del último siglo. Sus teorías bacteriológicas tendían a remplazar la vieja teoría-suciedad de las emanaciones corruptoras, por una nueva teoría-germen que parecía explicar la aparición de enfermedades específicas. En vez del contacto con aires hediondos, lo que había que evitar era la invasión corporal por microbios. Los ciudadanos demandaban, sobre todo, que se les abasteciese de "agua para beber sin gérmenes" cuando abriesen sus grifos. Durante la primera mitad del siglo XX varias generaciones de norteamericanos aprendieron a abstenerse de beber agua a menos que viniese de un grifo o botella aprobados. Bañarse en arroyos no clorificados y beber de fuentes

no probadas se convirtió, para mucha gente, en un recuerdo de las excursiones infantiles o en el símbolo de un pasado romántico.

390

391

45 “La ciudad de Leonia se remodela a sí misma cada día… Sobre las aceras, guardados en impecables bolsas de plástico, los residuos de la Leonia de ayer esperan al camión de la basura… Nadie se pregunta a dónde lleva, cada día, su cargamento de desechos. Fuera de la ciudad, sin duda; pero la ciudad se expande cada año… Una fortaleza de restos indestructibles rodea a Leonia, dominándola por todos lados como una cadena de montañas.

Éste es el resultado: cuantos más bienes expele Leonia, más los acumula; las costras de su pasado están soldadas a una coraza irremovible. Conforme la ciudad se renueva cada día, se conserva enteramente a sí misma en su única forma definitiva…”, Italo Calvino, Le città invisibili, Einaudi, Roma, 1972, pp. 114-115 (trad. al francés, Les villes invisibles, Seuil, París, 1968).

392

LA PÉRDIDA DEL AGUA DE LOS SUEÑOS

MÁS TARDE, durante la segunda mitad del siglo XX, lo que comenzó a salir del grifo dejó de ser inodoro. Su contenido de contaminantes nuevos e impensados empezó a conocerse. Mucha gente rehusó dárselo a beber a sus hijos. La transformación del H2O

en un fluido limpiador fue completa. En la imaginación del siglo XX, el agua perdió tanto su poder para comunicar por contacto su profundamente arraigada pureza como su poder místico para lavar manchas espirituales. Se convirtió en un detergente industrial y técnico, temido como una materia venenosa y como un corrosivo para la piel. Durante los últimos años de la presidencia de Carter el costo de la recolección y tratamiento de las aguas

negras fue el gasto más grande que los gobiernos locales preveían durante los años ochenta. Sólo la educación le costaba más al contribuyente.

A través de la historia el agua se ha percibido como la materia que irradia pureza; el H2O es la nueva materia de cuya purificación ahora depende la supervivencia humana. El H2O es una creación social de los tiempos modernos, un recurso escaso que requiere un manejo técnico. Es un fluido manipulado que ha perdido la capacidad de reflejar el agua de los sueños. El niño de la ciudad no tiene oportunidades para entrar en contacto con el agua viviente. Ya no puede observarse el agua; sólo puede imaginarse, reflexionando sobre una gota ocasional o un humilde charco.

Estos pensamientos me vienen cuando considero que quizá construyan un lago en la ciudad de Dallas.

393

EN EL ESPEJO DEL PASADO

Conferencias y discursos, 1978-1990

394

INTRODUCCIÓN

Este volumen reúne notas que había elaborado para mis intervenciones durante algunos debates públicos entre 1978 y 1990. La selección de textos la llevó a cabo Valentina Borremans, quien también decidió el orden de la presentación. Algunos de estos textos ya fueron publicados; otros, hasta ahora, eran inéditos. Su primer destino explica su estilo, así como la repetición ocasional de algunos argumentos y la ausencia de referencias bibliográficas.

Valentina Borremans sólo eligió textos preparados para conferencias en inglés, cuyos temas, además, me interesan particularmente: cada uno se redactó como un llamado destinado a un público específico e invita a un nuevo examen histórico de una noción aparentemente banal. Se trata de considerar, en una perspectiva histórica, postulados que generalmente se

admiten como verdades o "certezas positivas" sin que se cuestione su sociogénesis.

En algunas de estas conferencias me dirijo a especialistas. El hecho de que me hayan invitado a hablar frente a ellos me hace pensar que los problemas fundamentales que socavan la imagen que se forman de su corporación están, implícitamente, a la orden del día. Cada vez hice un esfuerzo para mostrar los axiomas que engendran este espacio mental contemporáneo en cuyo seno tomaron forma la realidad cotidiana y la realidad de los "profesionales".

Desde hace varios años mis trabajos y mis cursos han tratado principalmente de la imaginación, la sensibilidad, las concepciones y las ficciones de mediados del siglo XII. Al interpretar textos de Hugo de San Víctor, Eloísa, Guibert de Nogent, Teófilo Presbiterio, intenté captar la posible y precoz emergencia del género de postulados de los que la posteridad se ha vuelto una realidad social que no nos atrevemos a evacuar. Las conferencias públicas rompían el curso de esos estudios medievales, y el lector notará que con frecuencia me sucede que considero el presente como si tuviera que rendir cuentas a los autores de los textos antiguos que interrogo. Deseaba sugerir a cada auditorio que sólo en el espejo del pasado es posible reconocer la alteridad radical de nuestra topología mental del siglo XX, [1] y descubrir ahí los axiomas generadores que por lo general quedan fuera del alcance de la atención contemporánea.

En esos encuentros, para los que yo previsoramente retocaba las notas que van a leer, se me invitaba, con frecuencia explícitamente, como un profano bienvenido cuyas obras, hace años, se habían prestado a la controversia entre los miembros más endurecidos del auditorio. Sólo aceptaba expresarme así públicamente cuando se entendía que un largo camino, que no era posible resumir en algunas reflexiones introductorias, se extendía entre lo que me interesaba en ese momento preciso y las obras o panfletos que redacté cuando era mucho más joven. Al abstenerme de usar su vocabulario, daba prueba de prudencia y respeto hacia los especialistas que me habían invitado, ya fueran arquitectos, profesores, responsables, médicos, obispos luteranos o economistas. Cada vez, me dedicaba a alimentar la controversia precisamente en torno a 395

los conceptos, percepciones sensibles o convicciones morales que, en ese círculo particular al que me dirigía, eran probablemente tabúes. Y no me privaba de ir a contracorriente de las ideas del momento.

La presentación de estas notas no obedece al orden cronológico de su redacción —lo que oculta el caminar de mis ideas, pero quizá permita que el lector capte más fácilmente su hilo conductor—.

En la primera parte describo lo que entiendo por "ámbito de comunidad" y expongo mi visión de las culturas tradicionales en cuanto conjunto de reglas que, en el seno de una comunidad, prevenían la expansión de percepciones de la escasez. Primero, separo la paz del desarrollo, para enseguida constatar que no puedo hablar de un camino viable que no pase por este desacoplamiento. Después, preciso que la solución de cambiar la economía no puede limitarse a una "economía alternativa".

Lo que se perdió cuando los ámbitos de comunidad se transformaron en recursos se ilustra en los textos sobre el silencio y sobre el arte de habitar. En la conferencia en la Japanese Entropy Society muestro que la creación social del desvalor es la que nos impone las actividades y el crecimiento económico. En el último texto de esta sección trato las dimensiones de la decisión pública para que se ponga un alto a la expansión del desvalor. Exploro una política de renuncia, una renuncia gracias a la cual el deseo podría ensancharse y las necesidades declinar.

Los capítulos de la segunda sección se dirigen a pedagogos. Ellos abogan por una investigación sobre la educación, más que en el marco de la educación. De diversas maneras, invito a explorar estas verdades que constituyen los postulados tácitos y comunes a las teorías de la enseñanza. Muestro que la esfera educativa es una construcción social, no menor de lo que fue la esfera llamada sublunar o la de Venus.

Digo que sería necesario estudiar la sociogénesis del homo educandus de la misma forma en que Louis Dumont estudió la emergencia del homo œconomicus. Me parece que el postulado de la lengua materna o del destino "natural" del hombre al comenzar su vida como unilingüe tiene un origen que puede descubrirse y que, entonces, también podría finalizar.

El paso a la tercera sección me lleva a la "historia de los utensilios". 2 Lo que entiendo por el "utensilio" de la modernidad surge de una reflexión sobre el agua que se volvió H2O. Los textos que siguen puntúan para mí un periodo de transición que me condujo de la exploración de la escolaridad como liturgia creadora de mitos, o de ritual, a la de la transformación de Occidente por el impacto simbólico del alfabeto. Describo y preconizo estudiar la eficacia simbólica de los sistemas de notación sobre las percepciones sensibles de aquellos que no tienen la capacidad de manipularlos. Hacia el año 1179 el "texto" se despegó de la página del manuscrito, y esta desincrustación engendró el nuevo utensilio literario que se cristaliza en verdades y en memorias. Pero este utensilio es también inestable. Lo que llamo el "alfabetismo vulgar" en el siglo XII se volvió para mí una metáfora del "ansia cibernética" que puede inducir el uso de las computadoras, no sólo en los usuarios sino también en los "informático-analfabetas".

396

En 1976 publiqué la tercera y última versión de la Némesis médica2 y luego pasé seis semanas debatiendo sobre esto. Desde entonces, me he abstenido de cualquier discusión con los profesionales de la salud. En la cuarta sección muestro que los cuidados médicos ya no son ciertamente la cuestión principal. Que hayan podido focalizar tan seriamente la atención es algo que todavía no entiendo. La percepción de la "vida" en cuanto recurso último y su gestión insidiosa, he aquí los temas que hay que explorar. De ahí el llamado a

"desmontar" la bioética, texto que redacté con el doctor Robert Mendelsohn, quien falleció antes de poder firmarlo.

Algunos de estos textos, en su tenor y en su forma, resultan de mi colaboración, inciada desde hace mucho tiempo, con Lee Hoinacki. Dediqué la versión original de esta obra a Marion Boyars, editora de todos mis libros en inglés, y amiga cuyas críticas y estímulos me son preciosos.

Ocotepec, 1991

397

398

1 Lo dicho en referencia al siglo XX, sigue siendo válido para el siglo XXI. [T.].

2 Véase volumen I. [E.]

399

PRIMERA PARTE

400

*POR UN DESACOPLAMIENTO DE LA PAZ Y EL DESARROLLO**

SEÑOR profesor Yoshikazu Sakamoto: su invitación a inaugurar estas conferencias que señalan la fundación de la Asian Peace Research Association constituye para mí a la vez un honor y una prueba. Le agradezco su confianza, pero, al mismo tiempo, solicito su comprensión ante mi ignorancia de las cosas del Japón. Es la primera vez que hablo en público en un país cuya lengua no conozco.

Usted me pidió expresarme sobre un tema que rehúye el uso moderno de ciertos términos de la lengua inglesa. En nuestros días, muchas palabras clave se acuñan en esta lengua con el cuño de la violencia. John Kennedy lanzó la guerra contra la pobreza; actualmente los pacifistas conciben estrategias (en el sentido literal: planes de guerra) para la paz. En esta lengua, configurada comúnmente para la agresión, debo hablarles de recuperar un verdadero sentido de la paz, sin olvidar nunca que no conozco nada de su lengua vernácula. Por eso, cada palabra que usaré me recordará la dificultad de definir la paz. Me parece que la paz de cada pueblo es tan distinta como su poesía. La traducción de la paz es pues una tarea tan ardua como la traducción de la poesía.

La paz tiene un sentido diferente en cada época y en cada atmósfera cultural. Algo que trató en un estudio el profesor Takeshi Ishida. Como él nos lo recuerda, en cualquier ambiente cultural la paz reviste un significado diferente entre el centro y los márgenes.

En el centro se insiste en "mantener la paz"; en los márgenes la gente espera que "la dejen en paz". Este sentido último, la paz de la gente simple, la paz popular, se perdió en el transcurso de los tres decenios llamados "del desarrollo". He aquí mi tesis central: bajo la máscara del desarrollo en todas partes del mundo una guerra se lleva a cabo contra la paz popular. En las regiones desarrolladas no queda casi nada de ella. Según yo, la condición primordial para que la gente simple recupere su paz es que al desarrollo se le pongan unos límites que nazcan de la "base".

Desde siempre la cultura ha impreso a la paz su significado. Cada ethnos— pueblo, comunidad, cultura— se ha reflejado, expresado simbólicamente y reforzado por su ethos de paz: mito, legislación, diosa, ideal. La paz es tan vernácula como la palabra. En los ejemplos elegidos por el profesor Ishida esta correspondencia entre ethnos y ethos aparece de manera extremadamente clara. Retomemos a los judíos: consideremos al patriarca judío que, con los brazos levantados, bendice a su familia y a su rebaño. Invoca el shalom, que traducimos con la palabra paz. Ahí ve la gracia, que baja del cielo "como el aceite que desciende sobre la barba de Arón", Arón, el ancestro. Para el padre semita, la paz son las bendiciones de la justicia que el único verdadero Dios vierte sobre las 12

tribus de pastores recientemente sedentarizados.

Para el judío, el ángel anuncia shalom y no la paz romana. La paz romana significa algo completamente diferente. Cuando el gobernador romano blande la enseña de sus legiones y la planta en la tierra de Palestina, no eleva su mirada al cielo. La vuelve hacia una ciudad muy lejana; impone la ley y el orden de esa ciudad. Aunque existen en un mismo lugar y en un mismo tiempo, shalom y pax romana no tienen nada en común.

En nuestra época ambos términos han decaído. Shalom se retiró al reino privado de la religión, mientras que pax invadió el mundo como "paz"— peace, pace—. A lo largo de dos milenios de uso por las élites dirigentes, pax se volvió un polémico desván.

Constantino la explotó para transformar la cruz en ideología. Carlomagno la usó para justificar el genocidio de los sajones. Pax fue el término que usó Inocencio III para someter la espada a la supremacía de la cruz. En los tiempos modernos, los dirigentes la manipulan para mantener el control del partido sobre el ejército. Invocada tanto por san Francisco de Asís como por Clemenceau, pax perdió los límites de su significado. Se volvió un término sectario y proselitista, ya sea que lo usen el establishment o los disidentes, ya sea que los países del Este o del Occidente se pretendan sus garantes legítimos.

La idea de pax tiene una historia rica e interesante, aunque sólo se haya estudiado pobremente. Los historiadores se han ocupado mucho más en llenar las bibliotecas con tratados sobre la guerra y sus técnicas. Términos como huo'ping y shanti parecen tener hoy un sentido relativamente relacionado con el de la antigua pax. Pero los separa un foso; no son en absoluto comparables. El huo'ping de los chinos es la dulce y serena armonía en el centro de la jerarquía del cielo, mientras que el shanti de los hindúes evoca principalmente el despertar íntimo, personal, cósmico, no jerárquico. En síntesis, no hay una "unidad" de la paz.

En su sentido concreto, la paz pone al "yo" en el centro del "nosotros"

correspondiente. Pero esta correspondencia difiere de una atmósfera lingüística a otra. La paz fija el sentido de la primera persona del plural. Al definir la forma del "nosotros"

exclusivo (el kami de las lenguas malayopolinesias), la paz es la base sobre la que la gente del Pacífico emplea naturalmente el "nosotros" inclusivo (kita). Ahí se encuentra una distinción gramatical completamente ajena a los europeos y ausente de la pax occidental. El "nosotros" indiferenciado de la Europa moderna es semánticamente agresivo. Por eso, la búsqueda asiática de la paz debe considerar con gran circunspección la pax que no toma en cuenta el kita ni el adat (los ámbitos de comunidad). Aquí, en el Extremo Oriente, debería ser más fácil que en Occidente dar como fundamento de la búsqueda de la paz lo que es quizás su axioma fundamental: la guerra tiende a volver semejantes las culturas, mientras que la paz da la condición para que cada cultura florezca de manera propia e incomparable. De ahí se sigue que la paz no se exporta; la

transferencia la corrompe inevitablemente. Tratar de exportar la paz es llevar la guerra.

Cuando la búsqueda de la paz olvida este truismo etnológico se transforma en tecnología de la manutención de la paz: ya sea que se degrade en cualquier forma de rearme moral, ya sea que gire perversamente hacia la polemología (ciencia de la guerra) negativa de los estados mayores y de sus simuladores en computadora.

La paz es una noción irreal, puramente abstracta, si no se apoya en una realidad etnoantropológica. Pero sería igualmente irreal si no tomáramos en cuenta su dimensión histórica. Hasta tiempos relativamente recientes, la guerra no destruía completamente la paz; no podía penetrar en todos sus niveles porque la continuación de las hostilidades descansaba en la sobrevivencia de los cultivos de subsistencia que la proveían de víveres.

402

La guerra tradicional dependía de la perpetuación de la paz popular. Muchos historiadores han olvidado este hecho; nos presentan la historia como una sucesión de guerras. Éste era evidentemente el caso de los historiadores antiguos, que tendían a narrar el surgimiento y la caída de los poderosos. Pero, desafortunadamente, es también el caso de muchos especialistas de la "nueva historia", que quieren volverse reporteros que se mueven en el campo de los que nunca surgieron, hablar en nombre de los vencidos, evocar las figuras de los que desaparecieron. Con demasiada frecuencia los

"nuevos historiadores" se interesan más en la violencia que en la paz de los pobres. Son ante todo los cronistas de resistencias, motines, insurrecciones, rebeliones de esclavos, de campesinos, de minorías, de marginales; y, en los periodos más recientes, de las luchas de clase de los proletarios y de las luchas de las mujeres contra la discriminación.

En contraste con los historiadores de los poderosos, los nuevos historiadores afrontan, con las culturas populares, una tarea difícil. Los primeros, al tratar de las élites en el poder, de las guerras que enfentaban a los ejércitos, estudian los centros de los ambientes culturales. Su

documentación consiste en monumentos, decretos grabados en piedra, correspondencias comerciales, autobiografías de reyes y profundas huellas dejadas por los ejércitos en su marcha. Los historiadores que estudian el campo de los vencidos no disponen de este tipo de pruebas. Hablan de sujetos que, frecuentemente, desaparecieron de la faz de la tierra, de gente cuyos restos fueron pisoteados por sus enemigos o llevados por el viento. Los historiadores de los campesinos y de los nómadas, de la cultura pueblerina y de la vida familiar, de las mujeres y de los bebés, casi no tienen huellas que examinar. Deben reconstituir intuitivamente el pasado, escrutar los proverbios, las adivinanzas o las canciones para encontrar algunos indicios. Con frecuencia, las únicas piezas de archivo que han dejado los pobres, en particular las mujeres, son las transcripciones de las deposiciones hechas por las brujas y los malandrines bajo tortura, de sus declaraciones registradas por los tribunales. La historia antropológica moderna (la historia de las culturas populares, la "historia de las mentalidades") tuvo que elaborar sus propias técnicas para volver inteligibles estos vestigios disparatados.

Pero esta nueva historia tiende con frecuencia a centrarse en las confrontaciones.

Pinta a los débiles frente a aquellos contra los que deben defenderse. Hace narraciones de resistencia y no habla de la paz en los tiempos antiguos más que por implicación. El conflicto vuelve comparables a los adversarios; simplifica el pasado; engendra la ilusión de que lo que tuvo lugar antaño puede reportarse con el lenguaje que engloba todo el lenguaje del siglo XX. Así, la guerra, que vuelve las culturas semejantes, la usan los historiadores con mucha frecuencia como marco o estructura de sus narraciones. Nos faltan desesperadamente verdaderas investigaciones históricas sobre la paz, cuya historia es infinitamente más diversa que la de la guerra.

Lo que actualmente calificamos como investigación sobre la paz carece generalmente de perspectiva histórica. El objeto de estos trabajos es la "paz" desprovista de sus componentes culturales e históricos. Paradójicamente, la paz no se volvió un tema de investigación universitaria hasta que se redujo a un equilibrio entre dos potencias 403

económicas soberanas cuyas transacciones postulan la escasez. Así, el estudio se limita a explorar cuál puede ser la tregua menos violenta para competidores comprometidos en un juego de suma cero. Como faros, los conceptos de esta investigación sólo iluminan la escasez. Pero dejan en una espesa sombra el gozo apacible de lo que no es escaso.

El postulado de la escasez es el fundamento de la economía, y la ciencia económica es el estudio de los valores en función de este postulado. Pero la escasez, y, por lo tanto, todo lo que esta ciencia puede analizar significativamente, sólo ha tenido una importancia muy relativa para la mayoría de los humanos durante la mayor parte de la historia.

Podemos seguir la huella de la propagación de la escasez en todos los aspectos de la existencia; se encuentra en la civilización europea desde el Medievo. Con el postulado, ampliado constantemente, de la escasez, la paz adquiere un nuevo significado, sin precedente en ningún otro lugar con excepción de Europa. La paz llega a significar la pax œconomica. La pax œconomica es un equilibrio entre potencias estructuralmente

"económicas".

La historia de esta nueva realidad merece nuestra atención. Y el proceso mediante el cual la pax œconomica monopolizó el significado de la paz es particularmente importante. Es el primer significado de la paz que obtuvo una acepción mundial. Un monopolio así no deja de ser profundamente inquietante. Por ello, me propongo contrastar la pax œconomica y la que le es opuesta y complementaria: la paz popular.

Desde la formación de la Organización de las Naciones Unidas, la paz se ha ligado progresivamente con el desarrollo —un acoplamiento que, hasta ese momento, habría sido impensable, y cuya novedad puede difícilmente ser aprehendida hoy por los que tienen menos de 40 años—. Esta curiosa situación es más inteligible para los que ya eran adultos —como es mi caso — al inicio del año 1949, el 29 de enero exactamente. Ese día, el presidente de los Estados Unidos, Harry Truman, anunció, durante su discurso de toma de posesión, el programa de ayuda técnica a los países subdesarrollados llamado Punto Cuatro. Entonces conocimos el "desarrollo" en su acepción actual. Hasta ese momento sólo usábamos ese

término en relación con las especies animales o vegetales, con la valoración inmobiliaria o con las superficies en geometría. Pero desde entonces pudo relacionarse con poblaciones, países y estrategias económicas. Menos de una generación después estábamos inundados de variadas teorías sobre el desarrollo. Éstas ya no son hoy más que simples curiosidades para coleccionistas. Recordamos sin duda, no sin cierto malestar, que se incitó a los generosos a hacer sacrificios en beneficio de una sucesión de programas dirigidos a "elevar la ganancia por habitante", a "alcanzar a los países avanzados", a "remontar la subordinación". Y nos asombramos de las numerosas cosas que se juzgaron dignas de exportarse: "la orientación eficiente", "el átomo para la paz", "el empleo", "lo eólico"; luego "los modos de vivir alternativos" y "la autoasistencia" bajo el báculo de los profesionales.

Estas incursiones teóricas se produjeron en dos oleadas. Una llevó a los pragmáticos que se decían expertos y promovían la libre empresa; la otra, a los aspirantes a políticos que alababan que se "concientizara" a las poblaciones en la ideología extranjera. Los dos campos estaban de acuerdo con el crecimiento. Preconizaban un aumento de la 404

producción y una elevación constante del consumo. Y cada campo de salvadores, con su secta de expertos, siempre ligaba su propio programa de desarrollo con la paz. La paz concreta, actualmente aparejada con el desarrollo, se volvió el objetivo por excelencia.

La búsqueda de la paz gracias al desarrollo hizo que el axioma se volviera no susceptible de cuestionamiento. Quien se levantara contra el crecimiento económico, no de una especie o de otra, sino en cuanto tal, corría el riesgo de ser denunciado como un enemigo de la paz. Al mismo Gandhi lo vieron como a un romántico, un iluminado o un cerebro descompuesto. Aún peor, sus enseñanzas se pervirtieron para fundar las seudoestrategias no violentas de desarrollo. A su paz, también, se la ligó con el crecimiento. El khadi, esa tela hilada y tejida a mano, se redefinió como un "artículo de consumo", y la no violencia como un arma económica. El postulado del economista, según el cual los valores no merecen protegerse a menos que sean escasos, transformó la pax œconomica en un peligro para la paz popular.

El aparejamiento de la paz y el desarrollo vuelve difícil el cuestionamiento de este último. Según yo, este cuestionamiento debería ser la primera tarea de la investigación sobre la paz. Y no hay que ver un obstáculo en el hecho de que el desarrollo revista significados diferentes según los pueblos y los grupos. Significa una cosa para los directores de firmas multinacionales, otra para los ministros del pacto de Varsovia, y otra más para los arquitectos del Nuevo Orden económico internacional. Pero todos están de acuerdo en la necesidad del desarrollo, lo que dio al concepto un nuevo estatuto. A causa de esta convergencia, el desarrollo se volvió la condición de la continuación de los ideales de igualdad y democracia heredados del siglo precedente, admitiendo que éstos se inscriben en los límites trazados por el postulado de la escasez. Los debates sobre la cuestión de "quién obtiene qué" habían tapado los costos inevitables inherentes a cualquier desarrollo. Pero, en el transcurso de los años setenta, una parte de estos costos se sacó a la luz. Algunas "verdades" evidentes repentinamente se prestaron a discusión.

Bajo el sello de la ecología, de los límites de los recursos, de la toxicidad y del stress tolerables, se volvieron cuestiones políticas. Sin embargo, hasta este momento la agresión brutal contra el valor de uso del medio ambiente no ha sido suficientemente mostrada.

Denunciar esta agresión contra la subsistencia, que está implícita en cualquier crecimiento y que enmascara la pax œconomica, es, me parece, el deber primordial de una investigación de base sobre la paz.

Tanto en la teoría como en la práctica, cualquier desarrollo significa la transformación de culturas orientadas hacia la subsistencia y su integración en un sistema económico. El desarrollo conlleva siempre la expansión de una esfera puramente económica en detrimento de las actividades ligadas con la subsistencia. Significa la "desincrustación"

progresiva de una esfera en la que la práctica del intercambio presupone un juego de suma cero. Esta expansión se prosigue a costa de todas las otras formas tradicionales de intercambio.

Así, el desarrollo implica siempre una dependencia creciente en relación con bienes y servicios, que se perciben como escasos. Crea necesariamente

un medio en el que las condiciones de las actividades de subsistencia se eliminaron y que, por este mismo 405

proceso, se transforma en recurso para la producción y la distribución de productos mercantiles. El desarrollo impone pues inevitablemente la pax œconomica en detrimento de todas las formas de la paz popular.

Para ilustrar la antinomia entre paz popular y pax œconomica, me remontaré al Medievo en Europa. Que se me entienda bien: no preconizo en absoluto un regreso al pasado. Cito esos tiempos de antaño únicamente para ilustrar la oposición dinámica entre dos formas complementarias de paz, ambas reconocidas clásicamente. Si escruto el pasado y no tal o cual teoría sociológica es para no caer en el pensamiento utópico y protegerme de las proyecciones. Contrariamente a los ideales y los planes, el pasado no es algo que podría producirse eventualmente. Me permite considerar el presente basándome en hechos. Examino el periodo medieval en Europa porque hacia su final tomó forma una violenta pax œconomica. Y el remplazo de la paz popular por su contrafalsificación mecánica — pax œcono-mica— es una de las exportaciones de Europa.

En el siglo XII, pax no significaba la ausencia de guerras entre los señores. La pax que la Iglesia o el emperador querían garantizar no era, en su principio, la ausencia de confrontaciones armadas entre los caballeros. Esta paz se dirigía a preservar a los pobres y sus medios de subsistencia de la violencia de la guerra. Protegía al campesino y al monje. Éste era el sentido de Gottesfrieden o de Landfrieden, que protegían lugares y tiempos particulares. Por sanguinario que fuese el conflicto entre los señores, la paz preservaba la cosecha futura y el ganado. Salvaguardaba la reserva de granos, la semilla y el tiempo de la cosecha. De manera general, la "paz de la tierra" salvaguardaba los valores de uso del medio ambiente común contra las intrusiones armadas. Aseguraba el acceso al agua y a los pastizales, a los bosques y a los animales para aquellos que no tenían ninguna otra forma de asegurar su subsistencia. La "paz de la tierra" era pues distinta de la tregua entre campos en guerra. En el Renacimiento se perdió este significado de una paz enteramente destinada a preservar la subsistencia.

Con el nacimiento del Estado-nación surgió un mundo enteramente nuevo, que dio lugar a un nuevo género de paz y a un nuevo género de violencia. Tanto su paz como su violencia son igualmente distantes de todas las formas precedentes de paz y de violencia.

Mientras que la paz había significado la protección de la subsistencia mínima que permitía alimentar las guerras entre señores, ahora la subsistencia era víctima de una agresión, pretendidamente pacífica. Se volvía la presa de mercados de bienes y servicios

—mercados que se ampliaban—. Esta nueva especie de paz conllevó la persecución de una utopía. La paz popular había protegido de la aniquilación a comunidades auténticas aunque fueran precarias. Pero la nueva paz se erigió sobre una noción abstracta. Está tallada a la medida del homo œconomicus, el hombre universal, destinado naturalmente a vivir del consumo de bienes que en otro lugar otros producen. Mientras que la pax populi había protegido la autonomía vernácula, el medio ambiente en el que podía prosperar y la variedad de las modalidades de su reproducción, la nueva pax œconomica protege la producción. Firma la agresión contra la cultura popular, los ámbitos de comunidad y las mujeres.

406

En primer lugar, la pax œconomica enmascara el postulado según el cual la gente se ha vuelto incapaz de satisfacer por sí misma sus necesidades. Confiere a una nueva élite el poder de que la sobrevivencia de todos los seres sea tributaria de su acceso a la educación, a los servicios de salud, a la protección policiaca, a los departamentos y a los supermercados. De muchas maneras inéditas, exalta al productor y degrada al consumidor. La pax œconomica califica a los que subsisten por sí mismos como

“improductivos”, a los que son autónomos como “asociales”, a los que tienen un modo de vida tradicional como “subdesarrollados”. Dicta la violencia contra todas las costumbres locales que no se insertan en un juego de suma cero.

En segundo lugar, la pax œconomica promueve la violencia contra el medio ambiente. La nueva paz garantiza la impunidad: el medio ambiente puede

usarse como un recurso para ser explotado en vistas de la producción de bienes mercantiles y como un espacio reservado para su circulación. No sólo permite sino que anima la destrucción de los ámbitos de comunidad, mientras la paz popular los había protegido. La paz popular salvaguardaba el acceso del pobre a los pastizales y a los bosques así como al uso público del camino y del río; reconocía a las viudas y a los mendigos derechos excepcionales de uso del medio ambiente. La pax œconomica, por su parte, define el medio ambiente como un recurso escaso que reserva para un empleo óptimo en vistas a la producción de mercancías y a las prestaciones de los profesionales. Esto es lo que ha significado históricamente el desarrollo: al cercar los pastizales señoriales, llegó a reservar las calles para la circulación de los automóviles y a limitar los empleos deseables para los que han cursado más de 12 años de escolaridad. El desarrollo siempre ha significado la exclusión brutal de aquellos que querían sobrevivir sin depender del consumo de valores de uso del medio ambiente. La pax œconomica alimenta la guerra contra los ámbitos de comunidad.

En tercer lugar, la nueva paz promueve una nueva forma de guerra entre los sexos. El paso de la batalla tradicional por la dominación a esta nueva forma de guerra sin tregua es, probablemente, el efecto secundario menos analizado del crecimiento económico.

Esta guerra, además, es una consecuencia obligada de lo que llaman el crecimiento de las

"fuerzas productivas", proceso que implica un monopolio cada vez más vasto del trabajo remunerado sobre todas las otras formas de actividad. Esto también es una agresión. El monopolio del trabajo retribuido conlleva una agresión contra un carácter común de todas las culturas que viven de la autosubsistencia. Aunque estas sociedades puedan ser tan diferentes unas de otras como lo son Japón, Francia y las islas Fidji, tienen en común un rasgo particular: todas las tareas relativas a la subsistencia se asignan específicamente a uno u otro género, a los hombres o a las mujeres. Cierto, el conjunto de faenas particulares que son necesarias y definidas culturalmente varía de una sociedad a otra.

Pero, en el abanico de los trabajos, cada sociedad distribuye algunos de ellos a las mujeres, otros a los hombres, y lo hace según un esquema

propio. No hay dos culturas en las que la distribución de tareas sea la misma. En cada cultura "crecer" significa, para los jóvenes, crecer en habilidad en las actividades características ya sea del hombre o de la mujer, en ese lugar preciso, y sólo allí. En las sociedades preindustriales, ser un hombre o una mujer no es un rasgo secundario pegado a humanos desprovistos de 407

género. Es la característica fundamental de cada acción en sí misma. Crecer no significa ser "educado", sino formarse en la vida actuando como hombre o como mujer. La paz dinámica entre los hombres y las mujeres reside precisamente en esta división de las tareas materiales. No es que por lo tanto haya igualdad entre ellos; pero así se fijan límites a la opresión mutua. Hasta en ese terreno íntimo, la paz popular limita a la vez la guerra y la amplitud de la dominación. La labor retribuida destruye esta contextura.

El trabajo industrial, el trabajo productivo, se considera como un terre-no neutro, y con frecuencia se vive como tal. Se define como una actividad agenérica. Esto es cierto, ya sea retribuido o no, ya sea que su ritmo esté determinado por la producción o el consumo. Pero aunque el trabajo se considere como genérico, el acceso a la actividad está radicalmente modificado. Los hombres tienen acceso prioritariamente a los empleos retribuidos que se consideran deseables y las mujeres reciben las tareas que quedan.

Originalmente, sólo las mujeres estaban obligadas al "trabajo fantasma", pero los hombres realizan cada vez más, ellos también, esta labor no remunerada (y, por lo tanto, no contabilizada) que da a una mercancía un valor añadido útil para su consumo, y cuyo ejemplo tipo son los trabajos domésticos. A causa de este carácter neutro del trabajo, el desarrollo promueve inevitablemente una nueva forma de guerra entre los sexos, una competencia entre seres teóricamente iguales cuya mitad sufre el handicap de su sexo.

Actualmente asistimos a una competencia por los empleos asalariados, que se han vuelto escasos, y a una lucha para sustraerse al trabajo fantasma, que no es retribuido ni capaz de contribuir a la subsistencia.

La pax œconomica protege un juego de suma cero y le asegura un progreso sin obstáculos. Todos están obligados a entrar en el juego y a aceptar las reglas del homo œconomicus. A los que rehúsan adaptarse al modelo dominante se les llama enemigos de la paz y son desterrados o educados hasta que se conforman. Según las reglas del juego de suma cero, tanto el medio ambiente como el trabajo humano son apuestas extrañas; lo que un jugador gana, el otro lo pierde. Ahora la paz sólo responde a dos acepciones: la del mito según el cual, por lo menos en economía, dos y dos un día darán cinco, o la de la tregua y el atolladero. El desarrollo es el nombre que se da a la expansión de este juego, a la incorporación de una cantidad cada vez mayor de jugadores y sus recursos.

En consecuencia, el monopolio de la pax œconomica sólo puede ser implacable; y debe existir una forma de paz diferente de aquella que está emparejada con el desarrollo. Hay que admitir que la pax œconomica no está desprovista de ciertos valores positivos —las bicicletas se inventaron y sus piezas desprendibles circulan en mercados diferentes de aquellos en los que antaño se negociaba la pimienta—, y que la paz entre las potencias económicas es por lo menos tan importante como la paz entre los señores de la guerra de antaño. Pero el monopolio de esta paz "desde arriba" debe cuestionarse. Formular esta apuesta es lo que me parece hoy la tarea fundamental de la investigación sobre la paz.

408

409

** Discurso inaugural de la primera reunión de la Asian Peace Research Association, Yokohama, 1° de diciembre de 1980.*

410

*EL DERECHO A LA DIGNIDAD DEL SILENCIO**

EL INVIERNO pasado, en una ciudad de Alemania, los visitantes presenciaron escenas completamente inusuales. En ciertos momentos elegidos, y sólo durante una hora, algunas personas se reunían regularmente en cruceros muy frecuentados y permanecían en silencio. Se

quedaban plantadas en el frío, caminando de vez en cuando, sin decir nada, sin responder a los que pasaban. Después de una hora se iban, siempre en silencio.

Esa gente muda tenía cuidado de no interrumpir la circulación y no molestar a los peatones. Nada, en su vestimenta, salía de lo ordinario. Por lo general una o dos personas llevaban una pancarta que explicaba la razón de su actitud: "Guardo silencio porque nada tengo que decir sobre el aniquilamiento nuclear".

Me mezclé a veces con uno u otro grupo. Rápidamente noté hasta qué punto esta gente muda impactaba a los que pasaban —el silencio de una reunión así resuena de manera irresistiblemente alta y fuerte—. Ese mutismo estalla y transmite un horror inexpresable. Los alemanes están bien informados de los efectos de los proyectiles nucleares. Pero, en su gran mayoría, no hacen caso de las pruebas científicas ni de las consecuencias inevitables del despliegue de estas armas. Algunos, gente de honor y de espíritu religioso, aceptan los riesgos que conlleva el estacionamiento de un potencial siempre en aumento de misiles norteamericanos Cruise y Pershing en suelo alemán. Sin embargo, una minoría no despreciable, que no deja de crecer, se opone con determinación a cualquier aumento del arsenal nuclear, y, en su seno, muchos de ellos son partidarios de un desarme nuclear sin condiciones.

La gente del silencio representa una provocación viva para los halcones, pero también para todo tipo de palomas. Los que eligen participar en este ritual urbano se comprometen en no decir una palabra y no responder ninguna pregunta. Un día, un hombre furioso me acosó durante media hora. Estoy seguro de que él también era, como yo, un duro partidario del desarme unilateral; simplemente le parecía que el silencio no era la manera adecuada de defender mis convicciones. Pero, en ese momento y en ese lugar, no podía replicarle.

En este momento voy a exponerles las cuatro razones que justifican la idea, por muchos compartida, de que es imperativo que algunos de nosotros observen un silencio no violento, defensivo, aunque perturbe o incluso choque a una franja de nuestros amigos. Estas razones están en las respuestas a cuatro preguntas: 1) ¿Por qué la reacción del silencio ante las

bombas nucleares es tan importante en Alemania? 2)¿Por qué, yo que soy un filósofo, pienso que la argumentación sola no basta para resistir la producción, el despliegue y al mantenimiento de proyectiles nucleares? 3) ¿Por qué me parece que a veces el silencio es más coercitivo que la palabra? 4)¿Por qué inscribo el silencio entre los derechos del hombre que merecen una protección legal?

En primer lugar, pienso que la juventud alemana mantiene una relación particular con las máquinas genocidas. Pero hay que entender bien lo que es una máquina genocida; no es un arma. Al igual que la bomba atómica, es un fenómeno de un tipo 411

fundamentalmente nuevo. Los aparatos nucleares son objetos que no tienen ningún parentesco con todo lo que se ha fabricado en el pasado. Pero el genocidio no es en ningún sentido nuevo. En la historia, los conquistadores con frecuencia borraron de la superficie del globo ciudades o poblaciones enteras. En la Biblia leemos, por ejemplo, que los judíos obedecían la orden de su Dios de matar a todos los seres humanos en ciertas ciudades que acababan de conquistar.

Pero nuestros antepasados cometieron genocidios con medios que también tenían un uso normal: el bastón, la navaja, el fuego. Éstos se usaban con fines pacíficos, por ejemplo, la preparación del alimento, pero también en los actos atroces de la tortura, del asesinato, del genocidio. No sucede lo mismo con las bombas atómicas. Su fin exclusivo es el genocidio. No se utilizan para otra cosa, ni siquiera para el asesinato.

Estos instrumentos para el genocidio inventados para aniquilar pueblos se concibieron a inicios de los años cuarenta, cuando el presidente Roosevelt puso en marcha la realización de la bomba atómica, sobre la vía trazada por Albert Einstein. Al mismo tiempo, Hitler lanzaba en Alemania la investigación sobre este tipo de bomba, pero en una perspectiva que iba a crear los campos de exterminio de masas de judíos, gitanos, homosexuales y otros grupos humanos indignos de vivir.

Esos campos estaban en actividad desde hacía cuatro años, cuando el Enola Gay dejó caer su bomba sobre Hiroshima. Los alemanes que los hacían funcionar son hoy muy viejos o están muertos. Sin embargo, son

muchos los jóvenes alemanes que se sienten ligados a estas máquinas genocidas aunque ellos hayan nacido cuando los últimos campos de concentración, las últimas cámaras de gas, los últimos grandes hornos crematorios ya habían cerrado o estaban desmantelados. Esos jóvenes, perseguidos por las imágenes de los campos, sienten un horror indescriptible. Juzgan que es completamente inútil e incluso imposible formular una razón lógica que les haría oponerse a una nueva construcción de campos de este tipo. Lo consideran inútil porque hoy nadie en Alemania propone campos de concentración para practicar allí el genocidio, y estiman imposible discutir sobre una evidencia.

En la Alemania nazi los únicos que argumentaron contra la construcción y la operación de campos de concentración fueron altos funcionarios nazis que pensaban que había que diferir el genocidio o que, con otros medios, se podía realizar con mayor eficacia. Hoy, entre la juventud europea, muchos rehúsan comportarse como esos funcionarios nazis. Tienen conciencia de que las bombas atómicas no son armas, sino máquinas genocidas, a cuya existencia hay que oponerse —en particular a su despliegue sobre el suelo alemán—, pero sin despilfarrar una sola palabra para ese propósito.

En segundo lugar, sé que algunas personas dan alaridos de horror cuando ya no pueden dominar sus emociones. Y no hay nada malo en actuar por intuición del corazón más que por claridad mental. Pero, en cuanto filósofo, sé que existen poderosas razones para rehusar el debate sobre ciertos temas. Los judíos y una franja de cristianos piensan que no deben pronunciar el nombre de Dios. Los filósofos modernos descubrieron conceptos que vuelven absurdos los enunciados en los que aparecen. En los testamentos, por ejemplo, la frase que comienza con estas palabras: "A mi muerte, lego…" es 412

habitual, pero absurda. Una vez muerto no soy capaz de hacer nada.

La máquina genocida es otro de esos conceptos a los que los lógicos atribuyen un

"estatuto epistemológico extraordinario". No puedo hablar de la bomba atómica (como, por otra parte, según yo, de las centrales nucleares) sino por medio de argumentos que prueben que es una máquina genocida. Pero,

a partir del momento en que eso está probado, no puedo usar ya ese concepto sin deshumanizar mi posición de interlocutor.

No puedo —incluso cuando invocan la importancia de un intercambio de puntos de vista

— participar en una discusión en la que se considere la amenaza de genocidio, por más prudentemente que se presente.

En tercer lugar, no tengo otro partido más que el de dar alaridos cuando encuentro gente que argumenta sobre este tema. Paradójicamente, el alarido se acerca más al silencio que la palabra. A ejemplo del llanto o de la sílaba OM del yoga, hay quejas y gritos que, como el silencio, están fuera del terreno del lenguaje. Sin embargo, estas formas de expresión pueden hablar más fuerte y más exactamente que las palabras.

El silencio, engastado en el alarido del horror, trasciende la lengua. Gente de países y de grupos de edad diferentes, que quizás no tiene una lengua común, pueden hablar con una sola voz en su alarido mudo.

Finalmente, la oposición incondicional a la existencia de máquinas genocidas, como lo expresa el voto de silencio, es radicalmente democrática. Me explico: si afirmo que las bombas atómicas no son armas sino máquinas genocidas, y si, además, sostengo científicamente que la energía nuclear pondrá en peligro inevitablemente a las generaciones futuras, el peso de mi argumentación dependerá de mi competencia en un dossier complejo, y mi credibilidad de mi estatuto social. El debate público, en particular en nuestra sociedad actual dominada por los medios de comunicación, es forzosamente jerárquico. Pero no sucede esto con el silencio elocuente y racionalmente elegido. El especialista más inteligente y más experimentado puede usar el silencio como su última palabra. Cualquiera en el mundo puede elegir la protesta silenciosa y la manifestación de un horror indescriptible para expresar su fe directa y sagaz en la vida y en la esperanza para sus hijos. La decisión de permanecer silenciosos, el ritual del "No, gracias", es una vía gracias a la cual una gran mayoría de la gente es capaz de hablar alto con absoluta simplicidad.

En cuarto lugar, al presentar el silencio como un ejemplo a seguir, mi intención no es la de desanimar un debate razonado sobre lo que motiva a guardar silencio. Pero estoy consciente de que el silencio amenaza con introducir la anarquía. El que permanece callado es ingobernable. Y el silencio prolifera. Por eso habrá intentos para hacernos romper nuestro silencio. Nos pedirán participar en "discusiones sobre la paz". Una caza de brujas contra la gente del silencio es posible. Por ello hay que reivindicar y defender el derecho a retirarse silenciosamente del debate, el derecho a interrumpir la discusión cuando los participantes estiman que su dignidad está amenazada. También hay un derecho a propagar el silencio del horror.

413

414

* *Dicurso ante el People's Forum: Hope, Tokio, 23 de abril de 1982.*

415

*YO TAMBIÉN DECIDÍ OBSERVAR EL SILENCIO**

YO TAMBIÉN decidí observar el silencio

porque nunca entraré en un debate sobre el genocidio;

porque los proyectiles nucleares no son armas; su única finalidad es el exterminio del hombre;

porque el despliegue de los proyectiles nucleares quita todo sentido tanto a la paz como a la guerra;

porque aquí el silencio es más elocuente que la palabra;

porque al debatir las condiciones en las que renegaría del uso de esos proyectiles, cometo un crimen;

porque la disuasión nuclear es una locura;

porque rehúso amenazar a los otros con mi suicidio;

porque la "zona de silencio" que rodeó al genocidio

bajo los nazis ha sido remplazada por una "zona de debate";

porque sólo mi silencio habla claramente en esta zona

de negociaciones coercitivas de paz;

porque nadie puede explotar o manipular mi silencio horrorizado;
porque…

Raye lo que no le convenga. Añada sus razones personales para observar el silencio.

Circule este escrito.

416

417

** Leído y distribuido durante el vigésimo Evangelischer Kirchentag, Hanover, 9 de junio de 1983.*

418

*OPCIONES FUERA DE LA ECONOMÍA: PARA UNA HISTORIA DEL DESECHO**

DESEO hablarles de las bendiciones que nos llueven a pesar del crecimiento económico.

Están en el redescubrimiento del presente que surge de la sombra que el futuro proyectó sobre él a lo largo de los tres decenios del desarrollo. Ha llegado el tiempo de defender una investigación sobre los beneficios no económicos que ahora descubrimos mejor porque las esperanzas ligadas a la búsqueda del "desarrollo" se disipan.

Uso a propósito los términos de "bendiciones" y "dones" en relación con lo que redescubrimos: ir a pie o en bicicleta en lugar de ser transportado; habitar un espacio que engendramos nosotros mismos en vez de reclamar un alojamiento; hacer crecer jitomates en la terraza y encontrarse en bares que erradican el radio y la televisión; o sufrir sin terapia y preferir la acción intransitiva de morir en vez de pasar a mejor vida bajo control médico. No empleo la palabra "valor". Este término económico se deslizó desde hace poco en nuestro discurso para remplazar lo "bueno" o el "bien". Pero no ignoro que es peligroso querer preservar la noción de "bueno" o de "bien". De ahora en adelante lo que es "bueno" evoca una gestión deliberada; maestros, médicos e ideólogos dicen que actúan "por nuestro bien". Es por ello que trato de recuperar las ideas de bendición y de don para hablar del redescubrimiento de alegrías, pero también de tristezas, que observé en los países ricos y pobres en una época en la que se está derrumbando la esperanza de obtener seguridades y satisfacciones mercantiles.

El hecho de que las bendiciones y hasta los dones hayan tenido en cierto tiempo connotaciones religiosas no me molesta, pues quiero demostrar que la exposición de estas experiencias sólo puede tener una coherencia teórica y una pertinencia práctica si se realiza en un lenguaje desprovisto de implicaciones económicas, de referencias a la productividad, a las necesidades, a los recursos, a las decisiones, a los sistemas, a las retroacciones y, sobre todo, al desarrollo.

Considero un privilegio que me hayan invitado a discutir este tema en medio de economistas que se juzgan disidentes de su disciplina; que, ante ustedes, pueda hablar de la cuestión de las bendiciones —algo que el lenguaje de la economía no es apto para aprehender, sino sólo para corromper; que pueda hablar de elecciones fuera de la economía en medio de universitarios que reconocen una filiación directa con un Boulding, un Kapp, un Mishan y, sobre todo, con un Schumacher, y de los cuales muchos se dicen inspirados por Bateson—. Pero percibo con aprehensión la apuesta de exponer mi tesis ante esta asamblea científica, pues, por lo que sé, la disidencia en economía sólo lleva a ampliar la axiomática de la escasez en hechos y correlaciones que los ortodoxos dejan de lado.

No soy economista; me empariento, de alguna manera, con los historiadores. Mi estudio de la historia es un antídoto contra las especulaciones obsesivas sobre el futuro.

Al historiador, el presente le parece como el futuro del pasado. La historia agudiza mi sensibilidad en el vector-tiempo que huye de todos nuestros términos cuando tratamos de 419

debatir sobre el bien colectivo. Los estudios históricos me vuelven consciente de que las certidumbres netas en función de las que actúo, pienso e incluso percibo no las entreveían y ni siquiera las imaginaban los autores cuyos escritos son mis fuentes.

Estudio la historia para tener conciencia de estos postulados modernos que, al no ser reexaminados, se han vuelto formas de percepción apriorísticas características de nuestro tiempo. No trato de usar la historia ni de refugiarme en ella. Estudio el pasado para considerar, en su perspectiva, los axiomas de esta topología mental del pensamiento y de la percepción a la que me confronto cuando escribo o hablo. Y, surgiendo del pasado para entrar en el presente, constato que los axiomas que engendran mi espacio mental están generalmente teñidos de economía.

Al prepararme para esta asamblea, leí las comunicaciones de los participantes al The Other Economic Summit (TOES), y con frecuencia acudí a la obra publicada bajo la dirección de Paul Ekins. Estos son los primeros términos: "La economía está en un atolladero. Sus instrumentos están mellados. Su dirección es borrosa". Y nota que el público "está escéptico y desorientado". La campaña presidencial de 1988 en los Estados Unidos refleja esta confusión. El consenso de la posguerra sobre el estatuto de la economía en cuanto disciplina reconocida ya no existe. Mientras que en los años sesenta los economistas eran considerados con admiración como los astrónomos de la sociedad, ahora se les consulta más bien como astrólogos. Constatamos que la inversión no reduce el desempleo. El crecimiento, tampoco. La inflación es endémica. Ningún candidato político inteligente menciona el desarrollo.

Majid Rahnema aplica a lo que, todavía recientemente, llamaban el "despegue", la imagen del sida —ese punto en que una cultura pierde su

inmunidad y se metarmofosea por sí misma en economía—. Entonces, el VIH latente se manifiesta bajo la forma del sida: la autosuficiencia de las culturas no tarda en derrumbarse. En todas partes, la pobreza se desarrolla de la mano con el progreso. El libro recientemente publicado por Rist y Sabelli se titula justamente: Once Upon a Time there was Something Called Development [Alguna vez hubo algo llamado desarrollo].

Implacablemente los autores del TOES acumulan las pruebas de los contraefectos de la monetización. Pero lo más importante es que crearon conceptos que hacen de estos dolorosos y paradójicos resultados del crecimiento realidades científicas que la enseñanza académica ya no puede dejar de lado. Así se constituyó un conjunto de nuevos indicadores. Criterios técnicos permiten desde ahora distinguir entre el crecimiento costoso de bienes y el crecimiento de desechos costosos. Pero algunos de estos nuevos conceptos hacen del economista alternativo el abogado de la colonización económica de los trabajos domésticos, de las relaciones sexuales o de la jardinería. Paradójicamente, la demostración de la contraproductividad del crecimiento confirma la convicción de que lo que cuenta para los hombres puede expresarse en términos económicos.

Abogo por un nuevo examen de estas certezas que son comunes tanto a los economistas alternativos como a los que ellos atacan. En el espejo del pasado, sus respectivos postulados sobre las carencias, las necesidades, los valores y los recursos son de la misma índole. El ilogismo es chillón cuando Ekins, en la misma página, enuncia que 420

la meta del TOES es abastecer con líneas directrices científicas la asignación óptima de recursos escasos para maximizar el bienestar humano, y prosigue con estas palabras:

“Los mismos postulados que fundan lo económico actualmente son falsos”. La repetición constante de poner la economía al servicio del bienestar de todos y ya no al servicio de los objetos y de su acumulación no cuestiona en ningún sentido el postulado mismo de la escasez que imputa al homo œconomicus necesidades y deseos. Cada formulación de los economistas profesionales o francotiradores, oficiales o disidentes, hunde el clavo de la escasez.

No puedo evitar descifrar los textos del TOES como si fueran publicidades de Macintosh conformadas por flechas contra IBM. Un anuncio publicitario tras otro me informa que la Mac funciona gracias a un sistema de explotación que se concibió como si la gente importara. Supongamos que esto sea cierto. Por razones que imaginan con facilidad, esto me volvería más desconfiado en relación con Macintosh. Con el mismo título que la economía ortodoxa, sus disidentes consideran, ellos también, que la economía de cualquier sociedad es análoga al sistema de explotación de una computadora. Los economistas conocen los programas y los dirigen. Al hablar de necesidades "fundamentales", de valores "humanos", de desarrollo "individual", al pedir un "uso tolerable de los recursos" y una tasa de crecimiento "moderada por consideraciones culturales", la economía adopta un nuevo rostro, pero sin cuestionar por ello ninguno de sus postulados fundamentales. Su lenguaje sólo es útil para captar que un bien cultural se trasmutó en valor por su refundición en un factor social que está condicionado por la escasez.

Cualquier crítico serio de la economía ortodoxa se encuentra inevitablemente ante un dilema: para formular las consecuencias implícitas e ineluctables del crecimiento económico, es necesario que mida en términos monetarios la destrucción cultural que resulta de este crecimiento. Esto lo lleva a enunciar sus recomendaciones en un lenguaje que suena al de una publicidad para un curita adhesivo o como una exhortación religiosa.

Sin embargo, no es esto, sino otro descubrimiento lo que para mí vuelve fascinante la lectura de los textos del TOES. De vez en cuando, uno de los autores cambia de ser un simple disidente a ser un verdadero escéptico. Schumacher fue uno de ellos. Hacia el final de su vida redefinió la tecnología intermedia (designación que él mismo había creado) e inauguró una serie de cuestiones que, actualmente, toman la forma siguiente:

"¿Qué sucederá con el posdesarrollo?" Entre los que se interrogan así, Kohr tuvo muchos adeptos al sugerir que el bienestar en autosuficiencia depende de factores que sólo el análisis dimensional puede revelar; no se le puede reducir a un tipo de forma de ayuda social medida en términos cuantitativos.

James Robertson, en su comunicado en el TOES, brinda un ejemplo bien formulado de una crítica de la economía en cuanto disciplina que rebasa ampliamente una crítica emitida en el campo de esta disciplina. Plantea la cuestión: "¿Qué hay después del pleno empleo?" Hoy se reconoce que el pleno empleo es un concepto cuya aplicación práctica no es una utopía sino una imposibilidad. Robertson estudia los datos que prueban esto.

Enuncia que estamos justo en medio de un crecimiento sin empleos. En muchos sectores 421

el empleo se vuelve algo muy costoso para efectuar el trabajo, más o menos como antaño sucedió con la esclavitud, que se volvió costosa. Pero sigue sirviendo a fines evidentes. Por ejemplo, de manera onerosa y cada vez más inmoral, sirve para distribuir los beneficios. Parece que para nosotros llegó el tiempo de deshacernos de nuestra manera de percibir miríadas de actividades humanas con el concepto normativo reduccionista de "empleo".

Al terminar su comunicado, a lo largo del cual deconstruyó la actual y clásica categoría del trabajo, Robertson señala que, al hacerlo, deconstruyó al mismo tiempo la disciplina en el marco de la cual disertaba:

La era de la economía coincidió, en efecto, con la era del empleo. Ha sido sólo en el transcurso de los dos últimos siglos que el empleo evolucionó para volverse la modalidad dominante de la organización del trabajo […] La cuestión es saber si la economía revelará que fue una estructura de razonamiento relativamente efímera […] en tanto el empleo fue la forma dominante del trabajo, o si los economistas serán capaces de ampliar su disciplina para tratar elecciones que reflejen las necesidades y las actividades de la gente real en oposición a las del homo œconomicus.

En esta última frase, Robertson considera que la economía es una disciplina que formalizó la mentalidad que prevalecía en una época a lo largo de la cual el empleo fue la forma dominante del trabajo. Al aceptar su razonamiento, que fuerza la adhesión, podemos remplazar el "empleo" por otros términos, por ejemplo el de "necesidades". La era de la economía coincide con el descubrimiento progresivo de las necesidades de los humanos, que los economistas ahora definen como finitas, poco

numerosas, clasificables y universales. Mi intención es centrar el razonamiento en las necesidades, y deconstruir el carácter "natural" de este concepto a semejanza de lo que Robertson hizo con el trabajo. Lo que percibimos y resentimos como necesidades es una creación social aún más reciente que el trabajo.

Lo que definimos como necesidades no se conocía en el pasado. Michael Ignatieff, en The Needs of Strangers, [1] critica a justo título mis antiguos intentos para evocar una

"historia de las necesidades". Lo que en el pasado era el homólogo de nuestras necesidades, ocupa un lugar tan diferente en la constelación de los presupuestos sociales que las dos nociones no son comparables. Una reciente ruptura epistemológica marca la aparición de lo que llamamos "necesidad". Por eso no podemos seguir la huella de su historia, sino, solamente, examinar la sociogénesis moderna de las necesidades como aprendimos a percibirlas.

Hablar de la sociogénesis de las necesidades es una tarea delicada. Tenemos necesidad de las necesidades —las nuestras y las de los otros— para conservar intacta nuestra integridad. Hay que esforzarse por seguir un razonamiento que no suscite ni la cólera ni la nostalgia. Cuando, por ejemplo, opongo la muerte de un viejo en un rincón de su casucha a la muerte de otro cuyas "necesidades" de cuidados intensivos fueron plenamente satisfechas, no comparo lo deseable de dos condiciones o situaciones. El ejemplo subraya simplemente la imposibilidad de usar las mismas palabras en relación con los dos hombres. So pena de correr el riesgo de repetirme, preciso que no busco lecciones en la historia. Pero me parece que la historia, cuando se practica 422

correctamente, nos vuelve más perspicaces sobre la condición del hombre de necesidades que es el Homo œconomicus.

No es desde hace mucho que toleramos la definición de los humanos en términos de necesidades que les son propias. Encontramos confirmación de ello en el segundo volumen del suplemento del Oxford English Dictionary. En la palabra "Need

[necesidad], subst.", el suplemento de 1976 registra un sentido nuevo: "Psicol.: Un estado de carencia fisiológica o psicológica que motiva, conscientemente o no, un comportamiento que tiende a su satisfacción". La primera cita que dio el diccionario para ilustrar esta acepción nueva, moderna, data de 1929. Medio siglo después sería difícil usar la palabra "necesidad" haciendo abstracción de esta connotación. Las necesidades son desde entonces carencias motivadoras.

Siempre según el Oxford English Dictionary, los años sesenta aportaron expresiones como "evaluación de las necesidades", "análisis de las necesidades", y "estructura de las necesidades". Estos neologismos indican que las necesidades son carencias que se pueden verificar y administrar operacionalmente. Constituyen hoy una carencia que reconozco en los otros, y que uno de los numerosos expertos especializados en el reconocimiento de las necesidades puede certificar. Cada vez más, mis necesidades son legítimas si pueden ser igualmente identificadas en los otros.

Desde 1960, la necesidad es objeto de un aprendizaje. Su enseñanza se volvió una tarea cada vez más importante. Los médicos ya no se limitan a definir las necesidades de los pacientes. Asumen el "deber" de educarlos. El paciente debe reconocer como suyas las necesidades que le diagnostican. Éste es el sentido profundo de la fórmula que le pide que dé por escrito su "consentimiento instruido" al acto médico que se practicará en él y a comprometerse a "respetar la terapia prescrita". Igualmente, los trabajadores sociales ya no se conforman con administrar las necesidades de su clientela. Están formados para volverla consciente de estas necesidades y recomendarle que las transforme en reivindicaciones. Esta asunción de la orquestación de las necesidades y no sólo de su satisfacción prepara las estrategias sociales para que vayan más lejos del simple bienestar.

Puesto que las necesidades se pueden administrar, en la utopía que surge no nacerán más necesidades que no puedan ser realistamente satisfechas por una acción colectiva. Al pasar de la imputación y de la administración de la satisfacción a la encarnación experimentada de las necesidades, los

profesionales de los servicios tratan de ponerse a la cabeza en el camino de un Edén del condicionamiento.

Finalmente, durante los años setenta, la expresión "necesidades fundamentales" hizo su aparición en la economía. Y, de tal manera, que se volvió una palabra clave política.

Una nueva raza de economistas elaboró esquemas rectores basados en la ética de la satisfacción eficaz de las necesidades. Los que sostienen este nuevo orden económico con bases éticas están constantemente bajo el fuego de los técnicos veteranos de la economía. No obstante, rara vez se les critica por sus métodos de imputación de necesidades o por su uso de las necesidades en cuanto medidas de la demanda potencial.

Se les califica generalmente como socialistas, epíteto que designa a aquellos que traducen necesidades imputadas en derechos precisos que pueden invocarse para medir las 423

obligaciones que incumben a los otros.

Lo que aquí está en juego, no son las formulaciones matemáticas, técnicas, que emplean las diversas escuelas de economistas para expresar algo que el lenguaje corriente designa ahora como necesidades, sino el uso de este término en el discurso cotidiano. No sólo durante los debates políticos, sino también en las conversaciones los seres se definen cada vez más en términos de "necesidades" insatisfechas. El fenómeno es relativamente reciente. El nacimiento del "subdesarrollado" —el infinitamente necesitado — es del 20

de enero de 1949, cuando el presidente Harry Truman lo hizo entrar en escena con el discurso en el que lanzó el programa llamado Punto Cuatro. Otras definiciones-por-la-carencia se infiltraron en nuestro lenguaje de manera más insidiosa. Entidades estadísticas como los "no diagnosticados", los "sin tratamiento" y los "no asegurados"

tomaron consistencia en cuanto sujetos que tienen necesidades y reivindicaciones que los profesionales pueden definir.

El empleo de las "necesidades" para definir la condición humana se ha vuelto, por lo tanto, axiomático. El ser humano se percibe como un animal de carencias. La consecuencia última de la transformación de las culturas en economías de los bienes en valores, es la desinserción del yo individual. Desde entonces, parece natural definir a la persona por carencias abstractas y no por la particularidad del contexto.

Esta percepción del hombre como un ser de necesidades representa una ruptura radical en relación con cualquier tradición conocida. Una situación del mismo tipo se instala con la significación que hoy se atribuye a la igualdad, definición basada en la óptica de la "carencia". En el centro del discurso de las necesidades, la igualdad entre los hombres se ancla en la certeza de la identidad entre las necesidades fundamentales de todos los pueblos. No somos más iguales en razón de la dignidad y del valor intrínsecos de cada persona, sino en razón de la legitimidad del derecho de que se nos reconozca una carencia.

El discurso definido por las necesidades caracteriza también nuestra alienación en relación con los otros. Vivimos en medio de extraños que no se vuelven menos extraños por el hecho de que nos sintamos responsables por el financiamiento de su asistencia y recíprocamente. Las necesidades, traducidas en exigencias, vehiculan nuestra responsabilidad por el otro. Pero, justamente esto nos exenta de responsabilidad hacia el otro. Permítanme ilustrar esto con un ejemplo.

En Japón, la idea de que la gente necesita una atención particular porque son viejos, están enfermos o disminuidos mentalmente no prevalecía en 1985. Ese año, la señora Hashimoto, de la Universidad de las Naciones Unidas, estableció una comparación entre dos comunidades del mismo tipo, una en los Estados Unidos, la otra en Japón. En este país, 70% de la gente anciana vive con sus hijos, contra 26% en los Estados Unidos; 66% (6% en los Estados Unidos) forma parte de un hogar en el que coexisten tres o cuatro generaciones. Este hecho no sorprenderá a los que conocen las tradiciones familiares de los japoneses para quienes el matrimonio añade un nuevo miembro a la familia y, contrariamente a lo que sucede en los Estados Unidos, deja su estructura intacta. No asombra entonces que en Japón ocuparse de alguien de manera estructural 424

sólo concierne a los casos de necesidad probada, mientras que en los Estados Unidos se dirige a todos los ancianos, de quienes el reconocimiento de las necesidades y de los derechos ligados a ellas entró en las costumbres. Esto es lo que me impresiona en el análisis que la señora Hashimoto hizo de las encuestas que realizó: en los Estados Unidos, las familias que conservan con ellas a sus parientes que sobrepasaron los 65 años dicen "ocuparse" ellas mismas de las necesidades específicas de estas personas viejas. En Japón, la gente anciana vive simplemente en la familia, sin que intervenga una percepción de sus necesidades propias. Se les da lo que el término "hospitalidad" describe de la mejor manera, pero no tienen "necesidad" de hospitalización ni de que se ocupen de ellos de manera oficial o privada.

Aunque Japón ha alcanzado un alto grado de modernización, generalmente los padres cuyos hijos se acercan a los 40 años cuentan con las bendiciones de la vejez en el seno de la casa familiar. Los economistas pueden calcular lo que esta solicitud familiar permite ahorrar, comparativamente con los gastos de alojamiento en una casa de retiro. Pero su lenguaje no es propio para expresar el beneficio o el peso que sienten cotidianamente los miembros de la casa familiar donde coexisten a veces cuatro generaciones. Los indicadores económicos sólo pueden medir abstracciones comparando entre sí fenómenos en Tampa y en Yokohama. Pero, por definición, no captan las alegrías y las tristezas posibles en una cultura. Las consecuencias de las elecciones de utilidad realizadas por un actor económico según los presupuestos de la escasez no tienen medida común con la experiencia directa del afecto brindado a los padres ancianos. Esta última se acompaña con bendiciones que van desde carcajadas hasta lágrimas amargas.

El discurso sobre las necesidades desarraiga a la abuela de la familia en la que hasta ese momento ella era un elemento, de la misma manera en que la urna encierra las cenizas de un ancestro. Cuando se le transforma así en un sujeto del discurso de las necesidades, se crea un nuevo ser, un senex œconomicus. Se le vuelve un extraño que, por elección de alguien, se hospitaliza en su propia cama. A partir de entonces, la casa se vive como un centro de cuidados. La abuela recibe lo que necesita como anciana, y no

sólo lo que se le debe, sin consideración de algún derecho basado en una necesidad que se puede definir económicamente.

A inicio de los años ochenta, el discurso de las necesidades privó a millones de viejos japoneses de su inserción en una manera de vivir que, hasta ese momento, definía su estatuto y la familia. La actual economía del país no está lista para satisfacer las necesidades que creó esta reinterpretación de la edad en un contexto económico y ya no cultural. El año pasado, una misión japonesa de alto nivel fue a México. Su meta era negociar un acuer-do que permitiera que empresas niponas crearan un millón de camas para japoneses ancianos que así gozarían de un clima tropical. Como intercambio, proponía un contrato global de desarrollo industrial. Así hacían que las personas ancianas, que antaño todavía se sentían como un beneficio y un peso en el hogar, se volvieran un desvalor en términos económicos. Para el profesor Jun Ui, la principal contribución de los países pobres a la economía japonesa desde 1970 ha sido brindarles la posibilidad de deshacerse de los desechos y de otras formas de desvalores.

425

Lo que caracterícé como la transformación de una cultura en economía se discute habitualmente en términos de monetización creciente de la sociedad. Durante 20 años abogué por un estudio de este proceso en términos que tradujeran la sombra que las estructuras económicas, al difundirse, extienden sobre el contexto cultural en una sociedad en desarrollo. A la sombra del crecimiento, los beneficios culturales se desvalorizan. Hacer la cocina para la abuela se redefine como un trabajo del que uno se ocupa en casa y cuya contribución a la economía se mide con alguno de los numerosos métodos disponibles. O aun, la cosa se considera como un vestigio indeseable del pasado, que el desarrollo futuro tendrá que eliminar. En una perspectiva como en la otra, dar a la abuela lo que se le debe se transformó en desvalor, desde el momento en que esta actividad —por ejemplo, preparar un desayuno ya tarde— se considera como un valor producido para satisfacer las necesidades de la abuela.

El valor económico se erige y eclipsa las "bendiciones" en el lugar en el que el contexto cultural está devastado. La creación del desvalor es la

precondición lógica para la aparición de los conceptos económicos y la manera de vivir que inducen estos conceptos.

Aquí uso el término "desvalor" por las mismas razones que, hace poco, hicieron que eligiera el de "bendiciones". Uso estos términos para designar respectivamente la pérdida y el beneficio que no podrían estimarse en términos económicos. El economista puede evaluar una pérdida. Puede calcular los costos externos de un producto, es decir, las consecuencias negativas que puede tener para los otros y que es posible internalizar en su precio. Sabe calcular la depreciación y los riesgos, medir las pérdidas que acarrea la obsolescencia. Por ejemplo, calculará el monto del perjuicio causado a millones de clientes por la orientación de la producción de IBM hacia un nuevo modelo. Pero, con sus conceptos que formalizan elecciones en un contexto de escasez, no tiene ningún medio para estimar lo que sucede con una persona que pierde el uso efectivo de sus pies porque el automóvil ejerce un monopolio radical sobre la locomoción. Aquello de lo que se priva a esta persona no pertenece al dominio de la escasez. Ahora, para ir de aquí allá debe comprar kilómetro-pasajero. El medio geográfico le paraliza los pies. El espacio se ha convertido en una infraestructura destinada a los vehículos. ¿Quiere decir que los pies son obsoletos? Claro que no. Los pies no son "medios rudimentarios de transporte personal" como algunos responsables de las redes carreteras quisieran hacérnoslo creer.

Pero sucede que al estar ya ligada a lo económico (por no decir anestesiada), la gente se ha vuelto ciega e indiferente a la pérdida que indujo el desvalor.

Lo que entiendo con esto se ilumina cuando se opone desvalor y desecho. Antes, el desecho significaba una pérdida, una disminución sufrida por una cosa a causa de su uso.

Más cerca de nosotros, en la producción industrial, el término "desecho" designaba las partes eliminadas durante la transformación de las materias primas o lo que caía de una pieza en la que se trabajaba. Pero el desecho, actualmente, es una cosa producida por la industria que es tan "buena para nada" que hay que deshacerse de ella a cualquier precio.

Se vuelve entonces una categoría eminentemente económica. Podría servir de medida para situar en qué momento las desutilidades crecieron más rápido que las utilidades.

426

Pero estos dos términos económicos, "utilidades" y "desutilidades", adquieren sus respectivos valores en la medida en que se está destruyendo la matriz que engendra las bendiciones, es decir, en que está siendo aquejada de desvalor. La gente se vuelve tributaria de muletas motorizadas cuando un nuevo entorno paraliza sus pies.

Ahí, la gente ya no puede sustraerse al uso de medios de transporte. Pero, aún peor, se instala la idea de que, comparado con un mundo accesible a pie, este nuevo entorno es un bien mayor. Indirectamente es un bien de un género inferior que cae en un mundo en el que se va a pie. De ahí resulta que una menor disponibilidad de medios de transporte se considere como una pérdida.

Estoy aquí para preconizar la aportación de los economistas a un discurso en el que

—vigilando que este modo de vivir fuera de la economía no se lleve a términos económicos— la eventualidad en una baja en la producción económica lleve a preguntarse: ¿no es ésta una condición para recuperar las bendiciones? En un discurso así, la cuestión mayor es la limitación de la economía, y en particular la disipación de la sombra que arrojan las estructuras económicas sobre el dominio cultural. Para ello, tenemos que aprender a hablar de manera razonada de las orientaciones públicas, eligiendo términos que no introduzcan subrepticiamente los presupuestos de la escasez.

Únicamente en la medida en que los valores se reconozcan en su relación de subsidiaridad con lo que llamo las "bendiciones", puedo hablar de manera razonada de la vida pública después del desastre del desarrollo. Sólo entonces podremos evocar juntos la renuncia a los valores en tanto condición del bien vivir.

427

428

** Discurso pronunciado durante la sesión anual de la Eastern Economics Association Conference consagrada a la Human Economy, Boston, 11 de marzo de 1988.*

1 Traducción francesa: La liberté d'être humain. Essai sur le désir et le besoin, La Découverte, París, 1984.

[T.]

429

EL SILENCIO FORMA PARTE DE LOS ÁMBITOS DE COMUNIDAD*

MINNA-SAN, 1 acepto con alegría el honor que ustedes me hacen de dirigirme a este Foro sobre la Ciencia y el Hombre. El tema propuesto por el señor Tsuru, "La sociedad informatizada" (The Computer-Managed Society) traduce una inquietud. Ustedes piensan manifiestamente que las máquinas que imitan los comportamientos humanos tienden a ganar terreno en todos los aspectos de la vida y fuerzan a la gente a actuar como ellas. De hecho, las nuevas máquinas electrónicas tienen el poder de forzar a los hombres a "comunicarse" con ellas y entre sí en los términos propios de estas máquinas.

Una cultura dominada por el uso de las máquinas evacua todo lo que no entra estructuralmente en su lógica.

El comportamiento mecánico de los que están encadenados a la electrónica constituye una degradación de su bienestar y de su dignidad que, a la larga, se vuelve insoportable. Las encuestas sobre el efecto deletéreo de los entornos programados muestran que en ellos la gente se vuelve indolente, impotente, narcisista y apolítica. El proceso político se rompe porque la gente deja de ser capaz de gobernarse a sí misma; aspira a ser dirigida.

Felicito al Asahi Shimbun por sus esfuerzos para estimular un nuevo consenso democrático en Japón, sensibilizando a sus cerca de siete millones de lectores sobre la necesidad de limitar la invasión de las máquinas en el comportamiento personal. Es importante que sea precisamente Japón quien dé este impulso. Este país se considera como el faro de la electrónica; sería maravilloso que se volviera, para el mundo entero, el modelo de una nueva política de autolimitación en el ámbito de la comunicación, que ya es indispensable, según yo, si un pueblo quiere seguir siendo dueño de su destino.

La gestión electrónica en tanto cuestión política puede abordarse de muchas maneras.

Propongo, para la apertura del presente debate público, considerar que esta cuestión compete a la ecología política. La ecología, a lo largo del último decenio, ha adquirido un nuevo significado. Si este término sigue designando una rama de la biología, se le usa cada vez más como el sello bajo el cual una alta proporción del gran público, organizado políticamente, analiza e influye sobre las decisiones técnicas. Veo en las nuevas herramientas electrónicas de gestión una transformación técnica de nuestro entorno, que, para llevarse a cabo suavemente, debe permanecer bajo el control del político (y no exclusivamente de los expertos). Es el tema que había escogido para mi encuentro con mis tres colegas japoneses a quienes debo lo que sé de su país: los profesores Yoshikazu Sakamoto, Joshiro Tamanoi y Jun Ui.

Durante los 13 minutos que todavía me corresponden en esta tribuna, explicitaré una distinción que estimo fundamental en ecología política. Mostraré que el entorno se cuenta entre los ámbitos de comunidad, o, a la inversa, que se considera como un recurso. De nuestra capacidad de llevar a cabo esta distinción específica depende no sólo la construcción de una ecología teórica sólida, sino también —y esto es todavía más importante— una jurisprudencia ecológica eficaz.

430

Minna-san, cómo desearía aquí haber recibido la enseñanza de su poeta zen, el gran Basho. Quizás entonces podría, en sólo 17 sílabas, expresar la

distinción entre los ámbitos de comunidad, en los que se arraiga la subsistencia popular, y los recursos que sirven a la producción mercantil de bienes de consumo de los que depende la sobrevivencia económica moderna. Si fuera un poeta quizás lograría hacer esta distinción de manera tan incisiva y bella que penetraría en sus corazones y se volvería inolvidable.

Por desgracia, no soy un poeta japonés. Les hablo en inglés, lengua que, desde hace un siglo, ya no es capaz de hacer esta distinción —y, por añadidura, paso por un intérprete

—. Sólo porque sé cuánto sobresale en la traducción el señor Muramatsu me atrevo a recuperar un antiguo significado inglés para dirigirme a un público japonés.

La palabra inglesa commons (en francés communaux, en alemán Allmende o Gemeinheit; en italiano gli usi civici, en español, ámbito de comunidad), proviene del Medievo. Según mis amigos japoneses, su sentido es muy cercano del que para ustedes tiene todavía iriai. Los ámbitos de comunidad son esas partes del entorno a las cuales el derecho consuetudinario imponía formas particulares de respeto comunitario. Se trataba, para los aldeanos, de esas partes del entorno que no les pertenecían, pero sobre las que tenían un derecho de uso reconocido, no para producir bienes mercantiles sino para asegurar la subsistencia de su familia. El derecho consuetudinario que humanizaba el entorno al instituir los ámbitos de comunidad no se consignaba generalmente por escrito.

No era porque olvidaran escribirlo, sino porque lo que protegía era una realidad demasiado compleja para traducirse en párrafos. El derecho de los ámbitos de comunidad reglamentaba el derecho de paso, el derecho de pesca, de apacentar el ganado, de recoger leña y plantas medicinales en el bosque.

En los ámbitos de comunidad puede levantarse un roble. En verano su sombra acoge al pastor y a su rebaño; sus bellotas nutren a los puercos de los campesinos del lugar; sus ramas muertas sirven como combustible para las viudas del pueblo; en primavera se cortan algunas ramas pequeñas para adornar la iglesia; y, en el crepúsculo, al atardecer, puede abrigar a

la asamblea de aldeanos. Cuando la gente hablaba de los ámbitos de comunidad, iriai, designaba un aspecto del entorno que era limitado, necesario para la sobrevivencia de la comunidad, necesario de diversas maneras para diversos grupos, pero que, en el sentido estrictamente económico, no se percibía como escaso.

Al enseñar actualmente en una universidad europea, cuando uso la expresión

"ámbitos de comunidad", los estudiantes piensan inmediatamente en el siglo XVIII.

Evocan esos pastizales en Inglaterra en los que cada aldeano guardaba algunos borregos, y su cercado (enclosure), que transformó las pasturas de los ámbitos de comunidad en un recurso sobre el que se podía criar rebaño para la venta. Pero, sobre todo, mis estudiantes evocan la innovación de la pobreza que llegó con el cercado: la pauperización absoluta de los campesinos que los arrancó de la tierra y los arrojó al trabajo asalariado, y piensan en el enriquecimiento comercial de los señores.

Como reacción directa piensan en el despegue de un nuevo orden capitalista. Ante esta novedad dolorosa, olvidan el hecho de que el cercado representa algo más fundamental. El cercado de los ámbitos de comunidad crea un nuevo orden ecológico.

431

No llevó a cabo simplemente una transferencia material del control de los pastizales, que pasó de los campesinos a los señores. Marcó un cambio radical en las actitudes de la sociedad hacia el entorno. Antes, en todos los sistemas jurídicos, la mayor parte del entorno se consideraba como ámbitos de comunidad de donde la gente podía sacar la mayor parte de su subsistencia sin tener que recurrir al mercado. Después del cercado, el entorno se volvió esencialmente un recurso al servicio de las "empresas" que, al organizar el trabajo asalariado, transformaron la naturaleza en bienes y servicios de los que depende la satisfacción de las necesidades fundamentales de "consumidores". Ahí está una mutación a la que la economía política permanece ciega.

Esta transformación de las actitudes se ilustra sin duda mejor con el ejemplo de los caminos y no de los pastizales. Hace solamente 20 años era muy grande la diferencia entre los barrios nuevos y viejos de México. En los viejos barrios las calles constituían verdaderos ámbitos de comunidad. Algunos habitantes, sentados en la calle, vendían carbón y verduras. Otros ponían ahí una silla para beber café o tequila. Aquí se reunían para elegir al nuevo jefe del barrio o acordar el precio de un asno. Allá atravesaban la multitud llevando su jumento pesadamente cargado, o bien montando una mula. Los niños jugaban en el arroyo. La gente a pie todavía podía tomar la calle para ir de un punto a otro.

Esas vías estaban construidas para la gente. Como todos los verdaderos ámbitos de comunidad, la calle misma era el resultado de los que vivían allí y hacían ese espacio habitable. Las casas que la bordeaban no eran alojamientos privados, en el sentido moderno de la palabra, sino garajes para el estacionamiento nocturno de los trabajadores.

El umbral separaba todavía dos espacios del vivir: uno íntimo, otro compartido. Pero ni los alojamientos en este sentido íntimo ni las calles en tanto ámbitos de comunidad sobrevivieron al desarrollo económico.

En los nuevos barrios de México, las calles ya no son espacios para los humanos.

Son desde ahora vías para ciertos vehículos como automóviles, autobuses, taxis, coches particulares, camiones. A la gente apenas se le tolera sobre la calle, salvo si se dirige a una parada de autobuses. Si se sentaran ahí o se estacionaran obstaculizarían la circulación, y ésta pondría su vida en peligro. La vía se degradó de su estatuto de ámbito de comunidad al de simple recurso para la circulación de vehículos. La gente ya no puede desplazarse por sí misma. El tráfico motorizado suplantó su movilidad. Ya no puede circular sino es apretada en su asiento y movida artificialmente.

La apropiación de las praderas por los señores suscitó oposiciones, pero la transformación más fundamental de las praderas (o de los caminos), que formaban parte de los ámbitos de comunidad, en recursos, se produjo sin suscitar críticas. Mientras que la apropiación del entorno por algunos se reconocía claramente como un abuso intolerable, la mutación, todavía más

degradante, de los humanos en miembros de una mano de obra industrial y en consumidores, se consideraba aún recientemente como algo natural. Durante cerca de un siglo muchos partidos políticos denunciaron la acumulación de los recursos del entorno por particulares. Sin embargo, la cuestión se debatía en términos del uso privado de estos recursos y no de la extinción de los ámbitos de 432

comunidad. Así, la política anticapitalista reforzó la legitimidad de la transformación de los ámbitos de comunidad en recursos.

Sólo desde hace poco, entre los ciudadanos de la base, un nuevo tipo de "intelectual popular" comienza a ver lo que se produjo. El cercado denegó al pueblo el derecho al tipo de entorno del que —a lo largo de toda su historia— dependió la economía moral de la sobrevivencia. El cercado, una vez admitido, redefinió a la comunidad; socavó la autonomía local. El cercado de los ámbitos de comunidad se lleva a cabo tanto en interés de los profesionales y de los funcionarios como de los capitalistas. Permite que los burócratas definan una comunidad local como una entidad incapaz de proveer para su sobrevivencia. Los seres se vuelven individuos económicos que dependen

completamente de los bienes de consumo que se producen para ellos. En sus inicios, los movimientos ciudadanos constituyeron una rebelión contra esta redefinición, llevada por el entorno, de la gente en consumidores.

Minna-san, ustedes desean escucharme hablar sobre electrónica y no sobre praderas y caminos. Pero soy un historiador; si primero les hablé de los ámbitos de comunidad pastoriles de los tiempos pasados es para evocar la amenaza actual, y mucho más vasta, que la electrónica hace pesar sobre los ámbitos de comunidad.

El hombre que se dirige a ustedes nació hace 55 años en Viena. A la edad de un mes se le llevó primero por tren y luego por barco a la isla de Brac. Allí, en un pueblo de la costa dálmata, su abuelo quería bendecirlo. Mi abuelo vivía en la casa donde su familia había comenzado a habitar en los tiempos en los que se inició, en Kyoto, el periodo Muromachi. Desde entonces, sobre la costa de Dalmacia se sucedieron muchos poderes: los dogos de Venecia, los sultanes de Estambul, los corsarios de Almisa, los

emperadores de Austria y los reyes de Yugoslavia. El uniforme y la lengua de los gobernadores cambiaron muchas veces durante esos 500 años, pero sin alterar mucho la trama de la vida cotidiana. Las mismas ramas de olivo sostenían siempre el techo de mi abuelo, sobre el que las mismas tejas de piedra permitían, por escurrimiento, recoger el agua de lluvia. Se prensaba la uva en las mismas cubas, se pescaba en el mar sobre las mismas embarcaciones, y el aceite venía de los olivos plantados en un tiempo en que Edo era todavía un niño. Mi abuelo recibía las noticias dos veces al mes. Antes se tardaban cinco días por la costa, ahora le llegaban por vapor en tres. Cuando nací, para la gente que vivía apartada de los grandes caminos, la historia fluía todavía con lentitud, imperceptiblemente. La casi totalidad del entorno consistía en ámbitos de comunidad.

Los habitantes vivían en casas construidas con sus manos; se desplazaban por calles apisonadas por los cascos de sus animales; se procuraban de manera autónoma el agua de la que disponían; hablaban alto y claro cuando querían que se les escuchara. Todo esto cambió al mismo tiempo que mi llegada a Brac.

Del barco que me llevó en 1926 alguien desembarcó en la isla un altavoz. Entre los habitantes pocos conocían la existencia de este instrumento. Hasta entonces los hombres y las mujeres se habían expresado con una voz más o menos fuerte. Esto iba a cambiar.

Desde entonces el acceso al micrófono determinaría qué voz se iba a amplificar. El silencio dejaba de formar parte de los ámbitos de comunidad; se volvía un recurso que 433

los altavoces se disputaban. Por ese mismo hecho, el lenguaje se transformó: antes había formado parte de los ámbitos de comunidad locales, ahora era un recurso nacional para la comunicación. Así como el cercado por los señores aumentó la productividad nacional e impidió que el campesino criara algunos borregos, la invasión del altoparlante destruyó el silencio que, antes de eso, había permitido que cualquier hombre y cualquier mujer usaran su voz de manera apropiada e igualitaria. A menos de tener acceso a un altavoz, usted estaba reducido al silencio.

Espero que el paralelismo sea ahora claro. Así como los ámbitos de comunidad son vulnerables y pueden ser destruidos por la motorización del tráfico, los ámbitos de comunidad de la palabra son vulnerables y pueden fácilmente ser destruidos por la invasión de los medios modernos de comunicación.

La cuestión que sugiero debatir es pues ésta: cómo contrarrestar la invasión de los nuevos sistemas y aparatos electrónicos sobre los ámbitos de comunidad que son más íntimos a nuestro ser y más sutiles que las praderas o los caminos —esos ámbitos de comunidad que son por lo menos tan preciosos como el silencio—. El silencio, tanto para la tradición oriental como para la tradición occidental, es indispensable para el surgimiento de la personalidad. Nos lo roban máquinas que imitan a los humanos.

Fácilmente podríamos volvernos tributarios de máquinas para nuestra palabra y nuestro pensamiento como ya lo somos para nuestros desplazamientos.

Una transformación así del entorno —de ámbitos de comunidad en recursos productivos— constituye la forma más fundamental de degradación que pueda sufrir.

Esta degradación tiene una larga historia, que coincide con la del capitalismo, pero que no es únicamente imputable a éste. Por desgracia, hasta ahora la importancia de esta transformación la ha descuidado y desprestigiado la ecología política. Es necesario que se le reconozca si buscamos organizar movimientos de defensa de lo que queda de los ámbitos de comunidad. Esta defensa constituye una tarea pública crucial para la acción política de los años ochenta. Tarea que debe efectuarse con urgencia, pues si los ámbitos de comunidad pueden existir sin policía, los recursos no. Igual que la circulación, las computadoras exigen una policía, para un número cada vez mayor de ellas y bajo formas siempre más sutiles.

Por definición, a los recursos los debe defender la policía. Cuando adquieren esta defensa, recuperarlos en cuanto ámbitos de comunidad será cada vez más difícil. Aquí hay una razón particular para actuar con urgencia.

434

435

** Anotaciones liminares al simposio del Asahi Shimbun: "Science and Man – The Computer-Managed Society", Tokio, 21 de marzo de 1982.*

1 "Toda la asamblea"; en español se diría: "Señoras y señores". [T.]

436

EL ARTE DE HABITAR*

HABITAR es lo propio de la especie humana. Los animales salvajes tienen madrigueras, los carros se guardan en cocheras y hay garajes para los automóviles. Sólo los hombres pueden habitar. Habitar es un arte. Una araña nace con el instinto de tejer una tela particular a su especie. Las arañas, como todos los animales, están programadas por sus genes. El humano es el único animal que es un artista, y el arte de habitar forma parte del arte de vivir. Una morada no es una madriguera ni un garaje.

La mayoría de las lenguas usan el término "vivir" en el sentido de habitar. Hacer la pregunta "¿dónde vives?" es preguntar en qué lugar tu existencia modela el mundo. Dime cómo habitas y te diré quién eres. Esta ecuación entre habitar y vivir se remonta a los tiempos en que el mundo era todavía habitable y los humanos lo habitaban. Habitar era permanecer en sus propias huellas, dejar que la vida cotidiana escribiera las redes y las articulaciones de su biografía en el paisaje. Esta escritura podía inscribirse en la piedra por generaciones sucesivas o reconstruirse en cada estación de lluvias con algunas cañas y hojas. La morada nunca estaba terminada antes de ocuparse, contrariamente al alojamiento contemporáneo que se deteriora desde el día mismo en que está listo para ser ocupado. Una tienda hay que repararla cada día, levantarla, sujetarla, desmontarla. Una granja crece y disminuye según el estado de la familia de la casa: desde una colina vecina puede discernirse si los hijos ya están casados, si los viejos ya están muertos. Una construcción se perpetúa de alguien vivo a otro; unos ritos marcan las etapas importantes: pueden pasar generaciones entre la colocación de la piedra angular y el labrado.

Igualmente, un barrio urbano nunca se termina; todavía en el siglo XVIII los barrios populares defendían su arte particular de habitar amotinándose contra las mejoras que los arquitectos se esforzaban en imponerles. El arte de habitar forma parte integral de esta economía moral que E. P. Thompson describió tan bien. Sucumbió ante las avenidas reales que reventaron los islotes en nombre del orden, de la limpieza, de la seguridad y del decoro. Sucumbió ante la civilidad que, en el siglo XIX, dio nombre a las calles y números a las casas. Sucumbió ante los profesionales que introdujeron las alcantarillas y las reglamentaciones. Casi fue suprimido

por la economía del bienestar que exaltó el derecho de cada ciudadano a su garaje y a su aparato de televisión.

El arte de habitar es una actividad que sobrepasa el alcance del arquitecto. No sólo porque es un arte popular; no sólo porque progresa por oleadas que escapan del control del arquitecto; no sólo porque su delicada complejidad lo sitúa fuera del horizonte de los simples biólogos y analistas de sistemas; sino, más que todo, porque no existen dos comunidades que hagan su hábitat de la misma manera. Hábito y habitar dicen casi lo mismo. Cada arquitectura vernácula (para retomar el término de los antropólogos) es tan única como el habla vernácula. El arte de vivir en su completud —es decir, el arte de amar y de soñar, de sufrir y de morir— vuelve único cada estilo de vida y, por lo tanto, es demasiado complejo para que lo enseñen los métodos de Comenius o de Pestalozzi, un institutor o la televisión. Es un arte que sólo se adquiere progresivamente. Cada ser se 437

vuelve un hablante vernáculo o un constructor vernáculo al crecer, pasando de una iniciación a la otra por un camino que lo hace un habitante masculino o femenino. Por consiguiente, el espacio cartesiano, tridimensional, homogéneo, en el que construye el arquitecto, y el espacio vernáculo que hace nacer el arte de habitar, constituyen dos clases diferentes de espacio. Los arquitectos sólo pueden construir. Los habitantes vernáculos engendran los axiomas de los espacios en los que hacen su morada.

El consumidor contemporáneo de un espacio de alojamiento vive topológicamente en otro mundo. Las coordenadas del espacio ocupado en el que se sitúa son el único universo que conoce por experiencia. Le es imposible creer que el peul que lleva sus bueyes, el dogón que está colgado de sus acantilados, el songhai pescador y el bobo cultivador viven en espacios heterogéneos que se inscriben en el mismo paisaje, según la visión que tienen de él los ecologistas. Para el alojado moderno un kilómetro es un kilómetro, y después de cada kilómetro se estira otro, porque el mundo no tiene centro.

Para quien hace su morada, el centro del mundo es el lugar en el que vive, y la proximidad puede situarse a 20 kilómetros arriba del río más que a dos

kilómetros en el desierto. Según muchos antropólogos, la cultura de este último modifica su visión. De hecho, determina los caracteres distintivos del espacio que habita.

El alojado perdió su poder de habitar. La necesidad de dormir bajo un techo tomó la forma de una necesidad definida culturalmente. Para él, la libertad de habitar ya no tiene sentido. Lo que necesita es el derecho de exigir cierto número de metros cuadrados en el espacio construido. Aprecia este derecho y lo hace prevalecer. El arte de vivir se le confiscó: no tiene ninguna necesidad del arte de habitar —sino solamente de un departamento—; de igual forma, no tiene ninguna necesidad del arte de sufrir, pues cuenta con la asistencia médica, y probablemente nunca ha pensado en el arte de morir.

El alojado vive en un mundo fabricado. No es libre de hacerse un camino sobre la autopista ni de hacer hoyos en sus muros. Atraviesa la existencia sin inscribir en ella su huella. Las marcas que deja se consideran manchas —signos de usura—. Lo que deja tras de sí son desperdicios que los trascabos desalojarán. El medio ambiente formaba parte de los ámbitos de comunidad para los "habitantes"; se redefinió como un recurso para la producción de garajes que abrigan a seres humanos, bienes de consumo y vehículos. El alojamiento asigna a la gente casilleros como residencia. Se planifica, construye y equipa para ellos. Ser admitido a residir mínimamente en su propio alojamiento constituye un privilegio particular; sólo los ricos tienen el espacio para cambiar de lugar una puerta o para clavar un clavo en la pared. Así, el espacio vernáculo de la morada se remplazó por el espacio homogéneo de un garaje humano. Los grandes conjuntos tienen el mismo aspecto en Taiwán que en Ohio, en Lima que en Pekín. En todas partes encuentras el mismo garaje de humanos —casilleros en los que se pone la fuerza de trabajo durante la noche, lista para ser transportada a su empleo—. A los habitantes que ocupaban el espacio que modelaban los remplazaron residentes abrigados en construcciones producidas para ellos, debidamente registrados como consumidores de alojamientos protegidos por la legislación mediante contratos de locación o préstamos hipotecarios.

En la mayor parte de las sociedades, estar albergado es un signo de indigencia: al huérfano se le recoge, al peregrino se le alberga, al condenado se le encarcela, al esclavo se le encierra por la noche, y al soldado —pero sólo desde el siglo XVIII— se le acantona en un cuartel. Antes, incluso el ejército debía proveerse por sus propios medios su hábitat construyendo campamentos. La sociedad industrial es la única que se esfuerza por hacer que cada ciudadano sea un elemento que hay que abrigar y por lo tanto está dispensado del deber de esta actividad comunitaria y social que llamo el arte de habitar. Los que hoy reivindican la libertad de habitar por sus propios medios son afortunados o tratados como excéntricos. Esto se verifica tanto en aquellos a quienes el pretendido desarrollo todavía no les ha quitado el deseo de hacer su morada como en los "desconectados" que buscan nuevas formas de hábitat que podrían volver el paisaje industrial habitable —por lo menos en sus brechas y zonas grises—.

Tanto el no-modernizado como el posmoderno contestan el veto de la sociedad ante la autoafirmación espacial, y necesitarán contar con la intervención policiaca contra el ruido que provocan. Se les estigmatizará como intrusos, ocupantes ilegítimos, anarquistas y plaga, según las condiciones en las que afirmen su libertad de habitar: testigo de ello son los indígenas que en Lima penetran en las tierras abandonadas y se instalan en ellas; los favellados que, en Río de Janeiro, regresan a ocupar la colina de la que la policía acaba de expulsarlos, a pesar de que vivían en ella desde hacía 40 años; los estudiantes que se atreven a hacer su morada en las ruinas de los barrios de Berlín en Kreuzberg; los puertorriqueños que regresan a instalarse en los inmuebles incendiados y amurallados del South Bronx en Nueva York. A todos se les expulsará, no porque causen daño al propietario de los lugares o porque amenacen la paz o la salud del barrio, sino porque cuestionan el axioma social que define al ciudadano como un elemento que necesita un casillero residencial estándar.

La tribu india que, de los Andes, desciende a los arrabales de Lima, o el consejo del barrio que, en Chicago, se desconecta de los servicios urbanos del alojamiento, constituyen una provocación en relación con el modelo reinante del ciudadano como homo castrensis, el hombre acantonado. Pero, con sus recusaciones, el recién llegado o el desconectado provocan

reacciones opuestas. A los indios se les puede tratar como paganos que hay que educar para que aprecien con qué solicitud materna el Estado cuida de abrigarlos. El desconectado es mucho más peligroso: da testimonio de los efectos castradores del abrazo materno de la ciudad. A diferencia del pagano, este género de herético cuestiona el axioma de la religión cívica que sostienen todas las ideologías actuales que, en la superficie, son antagonistas. Según este axioma, el ciudadano, en cuanto homo castrensis, necesita un bien de consumo llamado "alojamiento"; su derecho al alojamiento está inscrito en la legislación. El desconectado no contesta este derecho, pero objeta las condiciones concretas que ponen el derecho al alojamiento en conflicto con la libertad de habitar. Para el desconectado, esta libertad, si se materializa el conflicto, es más preciosa que el bien de consumo "alojamiento" —escaso por definición

—.

Pero el conflicto entre los valores vernáculos y los valores económicos no se limita a 439

este espacio que llamamos un interior. Considerar que los efectos del arte de habitar se limitan a modelar este interior sería un error; lo que se extiende más allá del umbral de nuestra puerta de entrada es igualmente modelado por este arte, aunque de manera diferente. La tierra humana se extiende de los dos lados del umbral; el umbral es como el pivote del espacio que crea el arte de habitar. De este lado es el hogar; del otro los ámbitos de comunidad. El espacio que ocupan las casas familiares les es común. Abriga a la comunidad, como la morada abriga a los miembros del hogar familiar. Así como no existen dos comunidades con el mismo estilo de hábitat, tampoco existen las que tienen ámbitos de comunidad semejantes. La costumbre rige el acceso a los ámbitos de comunidad: quién puede usarlos, cómo, cuándo y en cuál de sus partes. Así como el hogar refleja en su forma el ritmo y la dimensión de la vida familiar, los ámbitos de comunidad son la huella de la comunidad. No puede haber arte de habitar en ausencia de esos ámbitos. El inmigrado necesita tiempo para entender que las vías carreteras no son ni calles ni caminos, sino recursos reservados al transporte. Vi que muchos portorriqueños necesitaron años para descubrir que las aceras de Nueva York no son extensiones de una

plaza. En Europa, para desesperación de los burócratas alemanes, los turcos instalan sus sillas sobre la acera para conversar, apostar, hacer transacciones, beber café, mostrar cosas. Deberá pasar mucho tiempo antes de que renuncien a los ámbitos de comunidad, de que reconozcan que la circulación es tan mortal para el comercio como para los chismes en la entrada de la puerta. En el consumidor de abrigo moderno, la distinción entre espacio privado y espacio público no remplaza la distinción tradicional entre la vivienda y los ámbitos de comunidad que articula el umbral —la destruye—. Sin embargo, lo que el alojamiento en cuanto bien de consumo ocasionó al entorno pasa hasta ahora desapercibido para nuestros ecologistas. La ecología sigue operando como un auxiliar, si no es que como una gemela, de la economía. La ecología política sólo se volverá radical y eficiente a condición de que reconozca que la destrucción de los ámbitos de comunidad acarreada por su transformación en recursos económicos es el factor del entorno que paraliza el arte de habitar.

Que nuestro mundo se haya vuelto inhabitable es una consecuencia manifiesta de la destrucción de los ámbitos de comunidad. Paradójicamente, entre más aumenta el número de hombres, más volvemos el entorno inhabitable. En la medida en que crece el número de hombres que necesita techo, la guerra contra el hábitat vernáculo entra en su última fase y fuerza a que la gente busque un alojamiento —que es un producto escaso

—. Hace una generación, Jane Jacobs demostró de manera convincente que, en las ciudades tradicionales, el arte de habitar y la vitalidad de los ámbitos de comunidad se refuerzan a medida que la ciudad crece y que los lazos entre los habitantes se estrechan.

Por el contrario, desde hace 30 años, casi en todo el mundo medios poderosos se pusieron en marcha para violar el arte de habitar de las comunidades locales y crear así el sentimiento cada vez más agudo de que el espacio vital es escaso.

Esta violación de los ámbitos de comunidad por el alojamiento es tan brutal como la contaminación de las aguas. La invasión de los últimos enclaves de espacio destinado al arte de habitar por los programas de alojamiento no es menos detestable que la creación 440

de smog. El prejuicio jurisdiccional a favor del derecho al alojamiento, derecho invocado constantemente contra la libertad de explorar nuevas maneras de habitar, es tan represivo como las leyes que prescriben que el estilo de vida de la pareja humana debe ser

"productivo". No deja de mostrarse en todas partes. El aire, el agua y los medios alternativos de cohabitar encontraron sus protectores —esa gente se beneficia con programas de formación, y las administraciones les ofrecen puestos—. La reivindicación de la libertad de habitar y de la protección de un entorno habitable es por el momento el hecho de movimientos cívicos minoritarios, y estos movimientos son con mucha frecuencia desviados por arquitectos que se equivocan sobre sus metas.

La autoconstrucción se considera como un simple pasatiempo, o como la justificación consoladora de las chábolas. El regreso a la tierra se juzga como algo romántico.

¿Mantener un huerto o un gallinero en la ciudad? ¡Es pura diversión! Los islotes urbanos que "funcionan" son invadidos por sociólogos muy bien pagados, hasta que su buen funcionamiento se echa a perder. Los squatters de los inmuebles caen bajo el peso de la ley; y si renuevan los lugares, esto apoya el argumento para reclamar más alojamientos y de mejor calidad. En el terreno del alojamiento, tanto como en el de la educación, la medicina, los transportes o las pompas fúnebres, los que se "desconectan" no son puristas. Conozco una familia que, en los Apalaches, lleva a pastar unas cuantas cabras y, por la tarde, teclea sobre una computadora alimentada por una batería. Conozco a un ocupante ilegal que se instaló en un cuchitril bardeado de Harlem y manda a sus hijas a una escuela privada.

Sin embargo, ni la burla ni el diagnóstico psiquiátrico harán levantar el vuelo a los desconectados. Ya no tienen la conciencia de los hippies calvinistas y cultivan su propia variedad de sarcasmos y talentos políticos. Su experiencia les dice que, al hacer su morada, recuperaron un arte de vivir que gozan más que el confort que abandonaron. Se vuelven cada vez más capaces de traducir, con actitudes vigorosas, su rechazo a los axiomas relativos al homo castrensis sobre los que descansa en parte la sociedad industrial.

Otras consideraciones concurren ahora a justificar la recuperación del espacio destinado al arte de habitar. Procedimientos, materiales y máquinas modernas hacen mucho más simple y menos fastidiosa la autoconstrucción. El desempleo creciente impide que se reprueben como asociales a los que hacen corto circuito con los sindicatos de la construcción. Cada vez más los obreros de este ramo deben reaprender completamente su oficio para poder ejercerlo, fuera de un empleo, bajo formas útiles para ellos y para su comunidad. Las insuficiencias chillonas de los inmuebles habitacionales construidos en los años setenta vuelven las transformaciones anteriormente impensables menos chocantes, y hasta razonables, para la gente del vecindario, transforamaciones que, hace algunos años, hubieran desencadenado protestas. La experiencia del Tercer Mundo y la del South Bronx convergen. Durante su campaña electoral, el presidente de México declaró sin ambigüedad que la economía de su país no podía, ni en lo inmediato ni en el futuro, construir un parque inmobiliario que pudiera alojar a todos los ciudadanos. El único medio para que todos los mexicanos 441

tengan un techo bajo el que se encuentren bien, son disposiciones legislativas y materiales que permitan que cada comunidad mexicana se aloje mejor de lo que nunca ha estado.

Lo que se propone aquí es inmenso: que una nación se desconecte del mercado mundial de la construcción de los grandes conjuntos. No creo que un país del Tercer Mundo logre hacerlo. Durante el tiempo en que un Estado se considera subdesarrollado toma sus modelos del norte, ya sea del campo capitalista o del socialista. No puedo creer que un país de este tipo —una nación— podría realmente desconectarse. ¿Qué gobierno renunciaría al poder enorme que le confiere la ideología del hombre naturalmente

“acantonado”? Construir la nación y construir alojamientos son utopías estrechamente ligadas en la reflexión de todas las élites que conozco, particularmente en las del Tercer Mundo. Me parece que la libertad de habitar y proveer los instrumentos —legales y materiales— que vuelvan esta elección realizable deben reconocerse primero en los países llamados “desarrollados”. Ahí, el desconectado puede exponer con mucho más

convicción y precisión las razones por las que pone su libertad por encima del derecho a un garaje humano. Y que mire hacia México para que aprenda lo que se puede hacer con el adobe.

Los argumentos que ponen la recuperación de la facultad vernácula de habitar por encima de las exigencias impotentes de almacenamiento personal no dejan de ampliarse.

Como lo vimos, van en el mismo sentido que el movimiento ecológico cuando éste rechaza la capa protectora de la economía, ciencia de los valores escasos. Están de acuerdo con un análisis nuevo y radical de la tecnología, que opone los medios pesados de la industria de la construcción y las herramientas modernas adoptadas por los ciudadanos para poner remedio a sus mediocres posibilidades de habitar. Sin embargo, hay todavía un argumento más importante, que no ha sido correctamente formulado hasta ahora, pero que descubro en muchas iniciativas concretas que he observado. El espacio propio para que lleve las marcas de la vida es tan fundamental para la sobrevivencia como el agua y el aire no contaminados. No es lo propio del género humano estacionarse en garajes, por más espléndidamente arreglados que estén, con sus duchas y sus ahorradores de energía. El hogar y el garaje no son espacios equivalentes.

El hogar no es el nido humano al que quisieran reducirlo los sociobiólogos, tampoco el casillero, incluso bien acolchonado, en el que el hombre no puede verdaderamente vivir.

Los garajes son locales de almacenamiento para objetos que circulan a través del espacio homogéneo de bienes de consumo; los nidos son construidos y ocupados por animales a los que su instinto une con su territorio. Los seres humanos habitan. Han habitado la Tierra de mil maneras y han copiado mutuamente sus formas de hábitat. Lo que determinó durante milenios el carácter evolutivo del espacio habitado no es el instinto ni los genes, sino la cultura, la experiencia y el pensamiento. Ciertamente, el territorio y el espacio habitado son tridimensionales, pero sus significados respectivos hacen de ellos espacios de género diferente —como son diferentes el hogar y el garaje—. Ninguna de nuestras ciencias es capaz de captar esta variedad de topologías; ni la sociología ni la antropología ni la historia, como se practican generalmente en nuestros

días, abandonan la perspectiva central en la que desaparecen las diferencias que importan. Me parece que 442

el contraste razonado de la experiencia humana bajo el reino de los valores vernáculos y bajo el régimen de la escasez es un primer paso en la clarificación de estas diferencias. Y

si no podemos recuperar un lenguaje en el que podríamos enunciarlos, el rechazo de identificarse con el modelo del hombre "acantonado" y la búsqueda de un nuevo espacio habitado vernáculo no pueden volverse políticamente eficaces. Así, cuando el acto de habitar se vuelve un tema político, llegamos inevitablemente a un cruce de caminos. De un lado, se preocuparán por el "alojamiento", como permitir que cada quien obtenga su parte de volumen construido, bien situado y correctamente equipado. Del otro, el empaquetamiento de los pobres en sus casilleros-habitación representará un sector de actividad para los trabajadores sociales cuando ya no haya más créditos para los arquitectos. Hay otra vía, aquella en la que se toma en consideración el derecho de una comunidad a constituirse e instalarse según sus capacidades y talentos. En la prosecución de esta meta, muchos se darán cuenta, en el norte, de que la fragmentación del hábitat y la pérdida de las tradiciones conllevó la renuncia al derecho a un hábitat vivible. Los jóvenes que quieren darse una casa por sí mismos mirarán con envidia hacia el sur, donde el espacio y la tradición todavía están vivos.

Esta envidia naciente en relación con los subdesarrollados debe tratarse con valentía y reflexión. Pero, en el Tercer Mundo, la sobrevivencia misma depende del justo equilibrio entre un derecho a la autoconstrucción y el derecho de propiedad sobre una parcela de tierra y bajo el techo que uno mismo se dio.

443

444

** Discurso ante The Royal Institute of British Architects, York, Reino Unido, julio de 1984 (para el 150*

aniversario de su fundación).

445

*EL MENSAJE DE LA CHOZA DE GANDHI**

ESTA MAÑANA, al estar en la choza donde vivió Mahatma Gandhi, traté de absorber el espíritu que presidió su concepción y empaparme de su mensaje. Hay dos cosas de este lugar que me impresionaron profundamente. Una es de orden espiritual y otra la que se refiere a sus enseres. 1 Trataba de comprender el punto de vista de Gandhi cuando hizo la choza. Me gustaron muchísimo su sencillez, belleza y orden. La choza proclama el mensaje de amor e igualdad entre todos los seres. Como la casa en la que vivo en México se asemeja en muchas formas a esta choza, pude comprender su espíritu.

Encontré que la choza tiene siete tipos de lugares. Al entrar hay uno en el que se colocan los zapatos y se prepara uno, física y mentalmente, para entrar en ella. Luego viene el cuarto central que es lo suficientemente amplio para alojar a una familia numerosa. Hoy, a las 4 de la mañana, mientras rezaba, había cuatro personas sentadas a mi lado, recargadas en una pared y, del otro lado, había suficiente espacio para otras cinco sentadas muy juntas. Éste es el cuarto al que todos pueden acudir para reunirse con los demás. El tercer espacio es donde Gandhi estaba y trabajaba. Hay otros dos cuartos, uno para visitas y el otro para enfermos. Hay una veranda abierta y también un espacioso baño. Todos estos espacios tienen entre ellos una relación intensamente orgánica.

Siento que, si viniera gente rica a la choza, se burlaría de ella. Cuando veo las cosas desde el punto de vista de un indio común, no veo por qué una casa debería ser más grande que ésta. Está hecha de madera y de adobe. En su construcción no fue la máquina la que trabajó, sino las manos del hombre. La llamo "choza", pero en realidad es un hogar. Hay una diferencia entre casa y hogar. La casa es donde un hombre guarda equipajes y mobiliarios. Se concibe para la seguridad y la conveniencia de los muebles más que para las del hombre mismo. En Delhi la casa donde me alojé tiene lo que se llama comodidad. El edificio está construido desde el punto de vista de lo que se requiere para alojar esos objetos cómodos.

Está hecho de cemento y ladrillo y es como una caja en donde caben bien muebles y otros mobiliarios.

Debemos entender que todos lo muebles y demás artículos que colectamos a lo largo de nuestras vidas nunca nos darán una fortaleza interior. Son, por decirlo así, como muletas. Mientras más objetos cómodos tengamos, mayor será nuestra dependencia de ellos y más restringida será nuestra vida. Por el contrario, el tipo de mobiliario que encontré en la choza de Gandhi es de un orden distinto y hay pocas razones para depender de ellos. Una casa instalada con todo tipo de objetos muestra que nuestro vigor nos abandona. En la medida en que perdemos la capacidad de vivir, dependemos más de los bienes que adquirimos. De la misma forma dependemos de los hospitales para conservar nuestra salud y de las escuelas para la educación de nuestros hijos.

Desafortunadamente, tanto los hospitales como las escuelas no son un índice para medir el grado de salud ni la inteligencia de una nación. De hecho, el número de hospitales indica la mala salud de la gente y las escuelas hablan de su ignorancia. En forma similar, la multiplicidad de instalaciones de servicio para vivir reduce al mínimo la expresión de la 446

creatividad de la vida del hombre.

La triste paradoja de esta situación es que a los que tienen más comodidades se les considera como superiores. ¿No es inmoral la sociedad en la que la enfermedad tiene un estatuto eminente y donde se tiene en alto aprecio la ignorancia? Al estar en la choza de Gandhi sentí tristeza al ponderar esta perversión. He llegado a la conclusión de que nos equivocamos al pensar que la civilización industrial es el camino que conduce a la plenitud del hombre. Se ha demostrado que para el desarrollo económico no es necesario tener más y mayores herramientas para la producción ni tampoco más ingenieros, médicos y profesores; literalmente están en demasía.

Estoy convencido de que son pobres de mente, cuerpo, estilo de vida los seres que desean un espacio más grande que esta choza en la que Gandhi vivió, y siento lástima por ellos. Se rindieron ellos mismos y su yo animado a una estructura inanimada. En el proceso perdieron la elasticidad de su

cuerpo y la vitalidad de su existencia. Tienen escasa relación con la naturaleza y escasa cercanía con sus congéneres.

Al preguntar a los planificadores de hoy por qué no comprenden el sencillo enfoque que nos enseñó Gandhi, dicen que su camino es muy difícil y que la gente no sería capaz de seguirlo. Pero la realidad es que, en virtud de que los principios de Gandhi no admiten la presencia de ningún intermediario o de un sistema centralizado, los planificadores, los gerentes y los políticos se sienten excluidos. ¿Cómo es que no se entiende ese principio tan sencillo de la verdad y de la no violencia? ¿Es porque la gente siente que la no verdad y la violencia los llevará al objetivo deseado? No, no es así. El hombre común comprende plenamente que los medios correctos lo llevarán al fin correcto. Únicamente quienes tienen intereses creados rehúsan comprenderlo. Es el caso de los ricos. Cuando digo "ricos" me refiero a todos los que tienen "artículos domésticos" en su comunidad, que no son accesibles a todos. Esos son "ricos" por su estilo de vida, su alimentación, sus desplazamientos; su modo de consumo es tal que están ciegos ante la verdad. Para estos ciegos, la enseñanza de Gandhi es una cuestión difícil de entender y de asimilar. La sencillez no tiene sentido alguno para ellos. Su condición no les permite ver la verdad.

Sus vidas han llegado a ser demasiado complicadas para permitirse salir de la trampa en la que cayeron. Afortunadamente, la gran mayoría de la gente no tiene una situación tal de fortuna que los haga inmunes a la verdad de la sencillez, ni viven en tal penuria que carezcan de la capacidad de entender. Incluso cuando algunos ricos ven la verdad se niegan a plegarse a ella. Es porque perdieron el contacto con el espíritu de ese país.

Sin embargo, es muy claro que la dignidad del hombre sólo es posible en una sociedad autosuficiente y que sufre ataques cuando se orienta hacia una industrialización progresiva. Esta choza encarna el gozo que es posible cuando se está a la par con la sociedad. Aquí la autosuficiencia es la regla del juego. Debemos captar que los productos de consumo y los bienes superfluos que posee un ser humano reducen su capacidad de sacar gozo de su entorno. Gandhi dijo en repetidas ocasiones que la productividad debe mantenerse en los límites de las necesidades. El modo de producción en la actualidad es tal que no tiene límites, y continúa aumentando sin

freno. Todo esto ha sido tolerado hasta ahora, pero ha llegado el momento en que el hombre debe comprender que al 447

depender más y más de las máquinas está avanzando hacia su propia destrucción.

El mundo civilizado, en China o en México, ha empezado a comprender que, si queremos progresar, debemos actuar de otra manera. Los hombres deben captar que, para su bien personal y de la sociedad, es mejor que la gente conserve para sí sólo lo que es suficiente para sus necesidades inmediatas. Tenemos que encontrar un método en que este pensamiento pueda expresarse cambiando los valores del mundo actual. Este cambio no podrá producirse por los gobiernos o a través de instituciones centralizadas. Tiene que crearse una atmósfera de opinión pública que permita a la gente comprender aquello que constituye la sociedad de base. Hoy, el hombre que tiene un automóvil se considera superior al que tiene una bicicleta, pero cuando vemos esto desde el punto de vista de la norma común, la bicicleta es el vehículo de las masas. Por lo tanto, debe considerarse de primordial importancia que toda la planeación de carreteras y de transporte debiera hacerse con base en la bicicleta, mientras que el automóvil debiera ocupar un lugar secundario.

No obstante, la situación es exactamente la inversa: todos los planes se hacen para beneficio de los automóviles y relegan a la bicicleta a un segundo plano. En esta forma se ignoran los requerimientos del hombre común en comparación con los de las clases superiores. Esta choza de Gandhi muestra al mundo cómo se puede elevar la dignidad del hombre común. También es un símbolo de la felicidad que nos llega cuando aplicamos los principios de sencillez, disponibilidad y autenticidad. Espero que en la conferencia que tendrán sobre las Técnicas para los pobres del Tercer Mundo ustedes conserven en mente este mensaje.

448

449

* *Discurso inaugural para el Pratishthan del ashram de Sevagram Ouarda, enero de 1978.*

1 Iván Illich emplea en este texto la palabra amenities para referirse a lo que encontró dentro de la choza de Gandhi y conveniences para aludir a los objetos que habitualmente se encuentran en las casas. No hay traducción del vocablo amenities en este contexto. Hemos empleado enseres por la resonancia de la palabra: es la realidad en la que el ser se objetiva, es una prolongación y expresión del ser, aunque conocemos que el término también está siendo usado para referirse a los "artículos para el hogar" industrialmente producidos. Conveniences, que se refiere precisamente a ese tipo de objetos, ha sido traducido como "artículos domésticos", con la idea de que la palabra "artículo" corresponde a un producto industrial y "doméstico" que alude a su uso en la "casa" y que Illich distingue del "hogar". En la misma línea de pensamiento tradujimos facilities como instalaciones de servicio, para aludir a todas las construcciones que supuestamente "facilitan" la vida. [T.]

DESVALOR*

EL FORO DEL PROFESOR TAMANOI

Esta primera reunión pública de la Entropy Society japonesa nos permite conmemorar al profesor Joshiro Tamanoi. La mayoría de nosotros fuimos sus amigos o sus alumnos.

Las cuestiones que suscitó son las que congregan aquí a 600 participantes, físicos y biólogos, economistas y ecologistas.

Cuando enseñaba economía en la universidad de Tokio, el profesor Tamanoi tradujo a Karl Polanyi en japonés. A través de su enseñanza y sus obras, le dio un sabor japonés único a la investigación ecológica uniendo dimensiones culturales y dimensiones físicas.

Logró esto concentrándose en la interacción entre la ideología económica de una época y la matriz tierra-agua que corresponde a la vida social. Fue un militante activo de una política del medio ambiente y un maestro fuera de serie. Los que fueron sus amigos nunca olvidarán su delicadeza.

DESIGNAR UN MAL

Casi no mantenía ilusiones. Con valentía, reflexionaba sobre la guerra moderna, la fealdad moderna y la injusticia social moderna, incluso confrontado a un horror casi insoportable. Pero nadie olvidará el equilibrio de Tamanoi-sensei. Su compasión, su humor sutil que nunca lo abandonaban. Me hizo conocer el mundo de los que sobrevivieron con las cicatrices de la bomba de Hiroshima, los hibakusha. Y en él veo a un hibakusha mental. Vivió la "experiencia interior" bajo la sombra de Hiroshima y Minamata. Bajo esta nube forjó una terminología para vincular espacios históricos con lugares materiales. Para ello usaba la "entropía" como un semeion, una señal de la amenaza inminente contra una percepción exquisitamente japonesa de la localidad que aparentemente no tiene un equivalente occidental, como por ejemplo el fudo. La entropía ocupaba el centro de nuestras conversaciones. En esta conferencia me propongo explorar los límites en los que la noción de entropía puede aplicarse con utilidad a fenómenos sociales comparándola con la noción de desecho. Sugeriré entonces la noción de

"desvalor" que espero nos permita aprehender con mayor claridad el término "entropía"

cuando se usa fuera de la física o de la teoría de la información.

El término "entropía" se debe al físico alemán Clausius. En 1850, al estudiar la relación entre el calor y la presión en un sistema cerrado, buscó una palabra para designar esta función. Helenista aficionado, tomó del griego el término "entropía" en 1865. Desde entonces esta palabra designa el algoritmo que define un fenómeno que anteriormente no se había notado. Al elegir precisamente esta palabra, Clausius nos prestó un servicio. En griego clásico, entrópeo significa 'girar', 'torcer', 'pervertir" o

'humillar'. Después de un siglo de su introducción en la física, el término griego sigue siendo capaz de traducir una desviación frustrante que anteriormente se desconocía, que 451

pervierte nuestras mejores energías sociales e intenciones morales.

En algunos años, esta palabra se volvió una llave maestra para designar una variedad de desviaciones paradójicas que tienen dos cosas en común: son tan nuevas que el lenguaje cotidiano no tiene un sentido tradicional preciso que darles, y tan exasperantes que la gente prefiere evitar mencionarlas. Para tabuizar su propia implicación en un consumo furioso de bienes y servicios, la gente se apropia de la no palabra "entropía"

con el fin de que la degradación social aparezca como un caso, entre otros, de una ley natural general.

Cuando la gente evoca el empobrecimiento cultural que se revela en la escuela embrutecedora, en la medicina iatrógena y en la aceleración devoradora de tiempo, habla de la perversión de las buenas intenciones, no de los flujos de energía o de información.

A lo que apuntan es a los efectos nefastos de la búsqueda de metas sociales inapropiadas que no tienen nada de la inocencia del determinismo inexorable que asociamos en física con la entropía. La degradación de la diversidad cultural por la organización transnacional de los flujos monetarios no es una ley natural, sino el resultado de la codicia. La desaparición de las culturas de subsistencia ligadas con terruños es un aspecto histórico y dramático de la condición humana, pero es reciente. La desaparición de las "ideologías"

que privilegian la matriz tierra-agua es el hecho de las empresas y de los esfuerzos del hombre. Lo que nos parece natural en este final del siglo XX no ha existido todo el tiempo.

Tamanoi me hizo captar que es posible englobar el suelo, el agua y el sol en una antropología filosófica, hablar de una "filosofía de la tierra". Después de nuestras conversaciones, redescubrí a Paracelso, que proponía el mismo enfoque. Una filosofía de la tierra parte de la certeza de que la razón es vana sin una elaboración recíproca de las normas y de la realidad tangible; que hay que ver la entidad culturalmente elaborada al mismo tiempo que su "entorno", tal y como se presenta en un tiempo y en un lugar concretos. Esta interacción procede tanto del modo moral y estético como de los

“espíritus” que elaboran los rituales y las artes a partir de la matriz terrestre de un lugar.

La desaparición de las matrices correspondientes de la tierra y de la sociedad es una cuestión que no podríamos explorar con demasiada atención. A este respecto, la comparación entre la devastación de la diversidad cultural y la degradación cósmica puede ser útil, pero sólo a condición de que entendamos claramente los límites en los que la ciencia todavía es susceptible de engendrar metáforas. En cuanto metáfora, la entropía puede ser reveladora. Pero, en cuanto análogo, sólo puede ser engañosa.

LA ENTROPÍA COMO METÁFORA EN OPOSICIÓN A LA ENTROPÍA COMO ANÁLOGO REDUCTOR

La última plática que nos reunió al profesor Tamanoi y a mí tuvo lugar después de un recorrido por su isla natal de Okinawa. Me hizo visitar a sus amigos, campos de batalla, grutas refugio, refinerías. Desde un recodo sobre un camino de montaña contemplamos los equipos petroleros y la bahía actualmente abandonada. Las conchas, los jardines y la vida aldeana habían desaparecido. Nuestra conversación versó sobre el peligro de pasar,
452

intelectualmente, de un árbol muerto a la contaminación del planeta. Ciertamente, la contaminación es un mal a escala mundial. Pero esta devastación y sus efectos tangibles nunca deben desviarnos de la tristeza que nos causa este árbol muerto, este paisaje, el parque de almejas, vacío, de este hombre. El lenguaje de los especialistas puede con facilidad debilitar nuestra muda cólera en relación con los pantanos que conocimos y que desde hace poco están cubiertos con chapopote o con asfalto. Evocar la destrucción de la belleza como un ejemplo de entropía es difícil. La metáfora tiende a enmascarar la vil malignidad que, normalmente, deploraríamos, y en la que participa cualquier persona que conduce un automóvil o viaja en avión. Las palabras creadas a partir de nociones técnicas son notablemente impropias para un uso metafórico. Cuando los términos técnicos pasan a un discurso ético, eclipsan casi inevitablemente el significado moral.

Las palabras auténticas tienen un nimbo. Por el contrario, los términos no tienen connotaciones. Un nimbo de connotaciones rodea las palabras, como la imagen del carillón de viento que la voz pone en movimiento. La "entropía" no está entre estas palabras, aunque muchos traten de usarla así. En este último caso, está limitada de dos maneras: pierde lo tajante que tenía en cuanto término, y nunca adquiere las armonías de una palabra fuerte. En un poema es una piedra, y en el discurso político, un garrote.

Las palabras que la gente usa cuando quiere decir algo importante no se sacan arbitrariamente de una lengua muerta —por ejemplo, el griego antiguo— ni se cargan de sentido únicamente por su definición. Cualquier palabra auténtica tiene su cuna natal; está arraigada allí como una planta en una pradera. Algunos términos se despliegan como plantas rampantes, otros tienen la densidad del roble. Sin embargo, su efecto está bajo el control del locutor. Quien habla se esfuerza por hacer que sus palabras signifiquen lo que quiere decir. Pero ninguna definición clara se le da a la entropía cuando tiene otra acepción que no es la técnica. Nadie puede decir a la persona que pronuncia esta palabra que la maneja mal. No hay una manera justa de usar un término técnico en la conversación ordinaria.

Cuando "entropía" se usa en el lenguaje corriente, pierde su poder de designar una fórmula; no encaja ni en la frase ni en el sistema. Pero también pierde el género de connotación que poseen las palabras fuertes. Desprende un halo evocador que, al contrario del sentido de las palabras fuertes, es vago y arbitrario. Cuando el término

"entropía" aparece en una declaración política, falazmente toma un giro científico, mientras que de hecho probablemente no tiene sentido. Si convence, no es en virtud de su fuerza, sino de una seducción irracional. Enmascara una perversión moral que, de otra manera, descompondría al locutor, pues da la impresión de que lo que formula es científico y está cargado de sentido.

Lo que veo, y me desconsuela y me turba en relación con esta isla degradada de Okinawa, es el resultado de la presunción, de la agresión y de la avidez de los seres humanos. La entropía evoca con fuerza una analogía estricta entre el reino de la dignidad y de la libertad humanas y las leyes del cosmos. Al hablar de agresión, de avidez y de desesperanza en

este contexto de la entropía, disculpo el crimen y la despreocupación al invocar la necesidad cósmica. En lugar de confesar que, por mi modo de vida, promuevo 453

un mal, sugiero que la eliminación de la belleza y de la diversidad es el trayecto ineluctable de la cultura y de la naturaleza. Ésta es la cuestión que ha tratado Tamanoi. Él definía la interacción local del hombre y de la tierra, moldeada ideológicamente, como el centro del cosmos.

A pesar de esta ambigüedad, la "entropía" sigue siendo un término precioso. Usado como una metáfora evocadora y flexible, y no como un análogo reductor, sirve para alertar a algunos ante la degradación social, la pérdida de la belleza y la diversidad, la trivialidad y la sordidez crecientes. Nos ayuda a reconocer los ruidos parásitos, las ondas ineptas y desprovistas de significado que bombardean nuestros sentidos internos y externos. Si estuviera seguro que se conservan en la mente estas limitaciones, no quisiera renunciar a él.

EL DESVALOR POR OPOSICIÓN A LA ENTROPÍA

Tomadas al pie de la letra, las metáforas son generadoras de absurdidades. Decir que el cerebro de mi hijo es una computadora expresa sólo la vanidad de un padre que pretende ser moderno. Sin embargo, la eficacia de una metáfora procede sobre todo del choque que provoca en el oyente una impropiedad intencional del lenguaje. La metáfora no opera más que cuando los dos terrenos entre los que navega esta metáfora son orillas accesibles al entendimiento del oyente. Ahora bien, cuando se usa el término "entropía"

en un sentido metafórico se trata de ligar terrenos particularmente oscuros y alejados uno de otro. Para el oyente medio, el mundo de la ciencia es impresionante —por definición, su lenguaje matemático es ajeno al hombre de la calle—. Por otra parte, el terreno en el que la metáfora de la entropía se supone que sirve de guía —el universo de la contaminación organizada, de la seguridad apocalíptica, de la educación programada, de la enfermedad medicalizada, de la muerte informatizada y otras formas de sinsentido institucionales— es tan aterrador que sólo puedo considerarlo

con el respeto que se debe al diablo; con el temor constante de perder la sensibilidad de mi corazón acostumbrándome al mal.

Ahí está el peligro asociado con el término "entropía", a causa de la desviación socioeconómica generalizada que pervierte moralmente casi la totalidad de los aspectos de la existencia posmoderna. Sin embargo, este término nos fue útil. Nos forzó a darnos cuenta de que nos quedamos sin voz ante una evolución social que da la impresión (falaz) de ser tan natural como el caos hipotético que resulta del curso irreversible del universo.

El término que denomina esta desviación debería ser tal que denotara la naturaleza histórica y moral de nuestra tristeza, la perfidia y la depravación que causan la pérdida de la belleza, de la autonomía y de esta dignidad que da su valor al trabajo del hombre. La entropía implica que la devastación es una ley cósmica, que comenzó con el Big-Bang.

Ahora bien, la degradación social que hay que designar no coexiste con el universo; es algo que, en la historia de la humanidad, tiene un inicio, y a la que entonces se le podría poner un fin.

454

Propongo designar este fenómeno como "desvalor". Puede ponerse en relación con la degradación del valor, así como la entropía se puso en relación con la degradación de la energía. La entropía es una medida de la transformación de la energía en una forma que ya no puede convertirse en "trabajo" físico. "Desvalor" es un término que traduce la destrucción de los ámbitos de comunidad y de las culturas, y que da como resultado que el trabajo tradicional se despoja de su capacidad de engendrar la subsistencia. En este punto, la analogía entre los dos conceptos es bastante cercana para justificar el salto metafórico que une la astronomía con los modos de vida modernos (e inversamente).

La palabra "desvalor" no aparece en los diccionarios. Por su parte, al "valor"

tenemos muchas ocasiones de encontrarlo. Algo puede ser devaluado o sobrevaluado; las acciones pierden valor; las monedas antiguas ganan en

valor; el amor fingido no tiene valor. En todos estos usos, el "valor" se considera como algo evidente. En el lenguaje cotidiano, puede significar cualquier cosa o casi… De hecho, con frecuencia se usa para significar el bien. Procede de la disposición mental que, a mediados del siglo pasado, produjo igualmente "fuerza de trabajo", "desecho", "energía" y "entropía".

El concepto de desvalor permite mostrar las homologías y las contradicciones que existen entre la degradación social y la degradación física. Mientras que el "trabajo"

físico tiende a aumentar la entropía, la productividad económica del trabajo descansa sobre la desvalorización anterior de las actividades tradicionales en el seno de una cultura. El desecho y la degradación se consideran habitualmente como efectos secundarios de la producción de valores. Precisamente la idea que avanzo es la idea inversa. Sostengo que el valor económico sólo se acumula a causa de la devastación anterior de la cultura, que también puede considerarse como una creación de desvalor.

LA PARÁBOLA DE LOS "DESECHOS" DE MÉXICO

México ofrece al mundo un nuevo azote. Hoy es un lugar en el que las salmonelas y las amibas se transmiten normalmente por las vías respiratorias. Quien llegue al valle de Tenochtitlán, situado a 2 250 metros de altura y ceñido de montañas, busca su aliento en la atmósfera enrarecida. Hace medio siglo, en la ciudad de México el aire era vivo y puro. Actualmente, los pulmones sirven de depósito de un aire muy contaminado por un smog que contiene una alta densidad de partículas sólidas, de las cuales muchas son agentes patógenos. Un conjunto particular de condiciones sociales incuba y dispersa las bacterias de la ciudad. Algunos ilustran la manera en que el derrumbe cultural, la ideología y los preconceptos tecnocráticos se conjugan para crear el desvalor. La evolución de la ciudad de México desde hace 30 años es un cuento moral que describe la sobreproducción del desvalor.

En 40 años, la ciudad pasó de un millón de habitantes a más de 20 millones. La única experiencia que tienen en común, antes de su llegada, los que van ahí a aglomerarse, es el gozo de un espacio casi ilimitado. La

agricultura precolombina no conocía el gran ganado doméstico. El buey, el caballo y el asno se trajeron de Europa. Las evacuaciones animales se apreciaban. El esparcimiento de los excrementos humanos era algo usual.

455

Los recientes inmigrantes de la ciudad generalmente vienen de las zonas rurales. No tienen hábitos de higiene apropiados a una gran densidad de población. Y las nociones mexicanas relativas a la defecación jamás fueron modeladas por una atención comparable a la que presta a estas cuestiones el pensamiento hindú, musulmán o confuciano. No es entonces sorprendente que hoy, en la ciudad de México, entre cuatro y cinco millones de personas no tengan un lugar específico para depositar sus heces, su orina, su sangre. La ideología de los WC paraliza la urbanización cultural de las costumbres nativas de los inmigrantes.

La ceguera elitista ante la naturaleza cultural de los excrementos, cuando éstos se producen en una ciudad moderna, se conjuga con las visiones extremadamente especializadas que las escuelas de pensamiento higienista internacionales implantaron en la mente de los burócratas mexicanos. El prejuicio anglosajón que bloquea fisiológicamente los movimientos peristálticos salvo si uno está sentado en el excusado, con el papel de baño a la mano, se volvió endémico en la élite gobernante de México. De ahí resulta que es singularmente ciega al verdadero problema que se plantea. Además, durante el boom petrolero de inicios de los años setenta, esta élite se entusiasmó con proyectos megalómanos. Se emprendieron inmensos trabajos públicos que nunca terminaron, y las ruinas de los proyectos inacabados se consideran como símbolos de un desarrollo que arrancará muy pronto. Mientras que en las capas pobres de la población se las arreglan como pueden sabiendo que el final del desarrollo está ahí, el gobierno sigue hablando de una crisis económica temporal que momentáneamente detuvo el flujo de dólares y de agua. Su uso cotidiano de excusados, conjugado con la ilusión de atravesar una crisis de corta duración, vuelve ciegos a los planificadores y a los expertos en técnicas sanitarias frente a la evidencia de que los excrementos de sus cuatro millones de conciudadanos

sin

excusados

seguirán

expandiéndose,

descomponiéndose

y

atomizándose en el aire rarificado de la alta planicie.

EL TERREMOTO DE LA CIUDAD DE MÉXICO

Además, en septiembre de 1985, un sismo sacudió no sólo la capital del país, sino también la suficiencia de algunos profesionales. En países como México, los ingenieros y responsables de servicios de higiene forzosamente pertenecen a la clase que, por definición, usa excusados. Pero, en 1985, muchos de ellos se vieron privados de agua en su domicilio y en su trabajo durante varias semanas. Por primera vez en la prensa, editorialistas se preguntaron si la higiene significa inevitablemente la dilución de las heces y la producción de agua fangosa. Lo que debería haberse constatado desde hace largo tiempo se volvió bruscamente una evidencia para algunos: México no tiene la capacidad económica de proveer agua para varios millones de excusados suplementarios. Además, si hubiera incluso bastante dinero y si el uso de la caja de agua estuviera estrictamente reglamentado, la generalización de los excusados constituiría una seria y desastrosa agresión contra el México rural. El bombeo de millones de litros de agua necesarios devastaría a las comunidades agrícolas semiáridas en un radio de cerca de 200

kilómetros. Lo que forzaría a emigrar a la ciudad de México a millones suplementarios de individuos. Abandonadas, millones de hectáreas de suelos frágiles de las terrazas, de las cuales algunas se remontan más allá de la llegada de los españoles, serían barridas por los vientos y las lluvias. El centro de la meseta mesoamericana se volvería definitivamente

desértico. Habría ahí un enorme desperdicio suscitado por una ideología que trata a los seres humanos como productores naturales de desechos. Animados con ideas diferentes, una nueva oposición política se constituyó, que eligió promover unidades de composta tanto para los ricos como para los pobres.

Es interesante observar de qué manera un grupo restringido, pero potencialmente influyente, reaccionó sin retomar por su cuenta la ideología de los excusados. Para esos ciudadanos, el ideal de la normalidad, [1] que en español significa la perpendicularidad, voló en pedazos. Esta gente, que, aparte de algunos profesionales, forma parte de una capa muy pobre, prisionera de una de las más grandes megalópolis del mundo, rechazó los símbolos de la vida urbana, los rascacielos, las profundas vías subterráneas, los mercados gigantescos. Para ellas, el corazón de la ciudad de México en ruinas se volvió un signo de esperanza. Certidumbres en cuanto al agua y a los excrementos, hasta ese momento admitidas sin examen, se volvieron objeto de chistes. En las pulquerías, [2]

volaban las bromas sobre el desarrollo. De forma manifiesta, el desarrollo no había llevado a una redistribución del valor acumulado, sino a la creación de un gigantesco mojón compuesto de cemento y plástico y que necesita mantenimiento por parte de servicios profesionales. Los desagües se volvieron el símbolo de los remedios requeridos en una ciudad erigida para el entrenamiento del homo œconomicus en el uso de los excusados.

LA HISTORIA DEL DESECHO

La definición social de los excrementos, que en la mente de quienes los producen no pueden transformarse en composta, se volvió simbólica de la "depreciación" de la gente.

La gente aprende que es tributaria de servicios incluso cuando actúa bajo la incitación de las necesidades más elementales. En esta óptica, el excusado es una máquina para instalar la costumbre de agacharse, de depreciarse, que prepara al ciudadano a depender de servicios escasos en otros terrenos. Hace nacer la percepción corporal del homo generador de desecho. Cuando la gente capta que, varias veces al día, sus necesidades físicas de evacuación engendran una degradación del medio ambiente, es

fácil convencerla de que, simplemente al existir, no puede dejar de contribuir a la "entropía".

El desecho no es una consecuencia natural de la existencia humana. El profesor Ludolf Kuchenbuch, que trabaja en una historia del desecho, reunió ampliamente las pruebas. El concepto que sin discusión tomamos por nuestra cuenta apareció sólo hacia 1830. Antes de esta fecha, el término inglés waste [en español desecho, desperdicio], verbo y sustantivo, estaba ligado con la devastación, la destrucción, la desertificación, la degradación. Algo que no puede evacuarse. Los profesores Tamanoi y Murata construyeron su teoría sobre un presupuesto similar: si una cultura refuerza regularmente 457

la interacción del sol, de la tierra y del agua, su contribución al cosmos es positiva. Las sociedades humanas que crean desechos son las que destruyen la matriz tierra-agua de su medio y se vuelven centros de expansión de la devastación de las sociedades que las rodean. La entropía constituye un resultado de la destrucción de las culturas y de sus ámbitos de comunidad.

Es entonces injustificado atribuir a cualquier cultura la producción de desechos. Los miasmas y los tabúes no deben en absoluto considerarse como iguales a los contaminantes modernos: fundan reglas simbólicas que refuerzan la integración y protegen las culturas de subsistencia. El pretendido desarrollo es una desvalorización programada de estas protecciones.

EL DESVALOR EN OPOSICIÓN AL DESECHO

El desvalor permanece invisible mientras prevalecen dos condiciones. La primera reside en la creencia general de que las categorías económicas, cuya tarea es medir "valores", pueden usarse en formulaciones en relación con comunidades cuyo "asunto" no es el valor, sino el bien. El bien forma parte de una "ideología" local ligada con una mezcla de elementos inherentes a un lugar específico —para hablar como Paracelso o como Tamanoi—, mientras que el valor es una medida que conviene a la ideología abstracta de la ciencia. La segunda fuente de ceguera ante el desvalor es la certeza obsesiva de la plausibilidad del progreso. Esta

propensión a reducir la convivencialidad a la economía primitiva, junto a un horror de la tradición disfrazada como voluntad de contribuir al progreso de los otros, engendra la destrucción inconsiderada del pasado. Se llega a mirar a la tradición como una expresión histórica del desecho, de la que hay que deshacerse al mismo tiempo que de las inmundicias del pasado.

Hace solamente 10 años todavía parecía posible hablar con seguridad del progreso del siglo XX. La economía se presentaba como una máquina que acrecienta el flujo monetario. La economía, la información y el dinero parecían obedecer a las mismas reglas —las leyes de la entropía se aplicaban por igual—. El desarrollo de la capacidad de producción, la multiplicación de trabajadores calificados y el aumento del ahorro se veían como elementos constitutivos del "crecimiento" que, tarde o temprano, repartiría más dinero a más gente. A pesar de una mayor desintegración social debida al crecimiento del flujo monetario, lo que se presentaba como la exigencia primera para satisfacer las necesidades fundamentales de más gente ¡era siempre más dinero! La entropía parecía entonces un análogo pertinente de la degradación social que resultaba de la circulación general del dinero.

Mientras tanto, se anunciaba una cuestión nueva y radical de las verdades económicas. Hace sólo 20 años todavía no era ridículo imaginar una comunidad mundial fundada sobre una dignidad y una justicia iguales, que podría proyectarse siguiendo el modelo de los flujos de valor derivados de la termodinámica. Desde entonces no sólo la promesa de igualdad entre los hombres sino incluso la posibilidad de una oportunidad igual de sobrevivencia suenan vacías. A escala mundial es evidente que el crecimiento 458

concentró los provechos económicos, desvalorizando simultáneamente a los seres y los lugares de manera tal que la sobrevivencia se volvió imposible fuera de la economía monetaria. Más gente está más desprovista e impotente como nunca en el pasado.

Además, los privilegios que sólo pueden adquirir los que gozan de grandes percepciones son cada vez más apreciados, principalmente como un medio de escapar al desvalor que afecta la vida de todos.

La ideología del progreso económico extiende una sombra de desvalor sobre casi todas las actividades modeladas culturalmente de manera separada del flujo monetario.

Gente como los inmigrantes rurales de la ciudad de México, y nociones como las reglas de salud locales se devalúan mucho antes de que se les puedan dar excusados eficientes.

La gente está obligada a entrar en una nueva topología mental en donde los lugares destinados a los movimientos peristálticos son escasos, al mismo tiempo que los recursos para crear estos lugares están fuera del alcance de la nueva economía en la que se encuentran. La ideología de la producción y del consumo en condiciones implícitas de escasez "natural" se apodera de su mente mientras que el dinero o el empleo remunerado están fuera de su alcance. La autodegradación, el autorrebajamiento, el autofracaso caracterizan la creación de las condiciones necesarias para el crecimiento legítimo de una economía monetaria.

Aquí es donde Joshiro Tamanoi entra en escena. No sólo tradujo a Karl Polanyi, sino que también enseñó sus ideas. Retomó la distinción entre economía monetaria y economía de subsistencia que se remonta a Polanyi. Cuarenta años después de él, Tamanoi —de quien sólo conozco el pensamiento por nuestras conversaciones, pues sus obras están en japonés, lengua que ignoro— introdujo esta distinción en el Japón moderno. Puede usarse para resumir la tesis que expongo. La entropía es probablemente una metáfora eficaz para subrayar la depreciación en la economía monetaria. El flujo de la moneda o de la información puede, de cierta manera, compararse con el flujo del calor. Pero es evidente que la macroeconomía no nos dice nada de lo que la gente considera como bueno. La entropía no es pertinente para explicar la devastación de los contextos culturales de subsistencia gracias a los cuales la gente actúa fuera de la economía monetaria. En efecto, el "intercambio" de dones o las transacciones de bienes en la economía de subsistencia son, por su misma naturaleza, heterogéneos al modelo del flujo de valor postulado por la economía monetaria. Y, mientras que el modelo termodinámico del flujo se extiende, borra un modo de vida del que la entropía será para siempre ajena.

459

460

** Conferencia pronunciada durante la primera reunión pública de la Entropy Society, Keyo University, Tokio, 9*

de noviembre de 1986.

1 En español en el original. [T.]

2 En español en el original. [T.]

461

*LAS TRES DIMENSIONES DE LA DECISIÓN PÚBLICA**

EL PUNTO al que nos han conducido 16 años de su guerra contra la subsistencia no puede reflejarse mejor que en el espejo del desarrollo. Durante los años sesenta el "desarrollo"

adquirió un estatuto que lo puso como un igual de la "libertad" y de la "igualdad". El desarrollo de los otros pueblos se volvió el deber y la carga de los países ricos. Lo definían como un programa de construcción: se hablaba con audacia de "construir naciones". La meta inmediata de esta ingeniería social era colocar un conjunto equilibrado de equipamientos en sociedades que todavía no estaban muy dotadas de ellos: construcción de más escuelas, hospitales, autopistas, implantación de fábricas, de redes eléctricas y, al mismo tiempo, creación de una población formada para hacerlos funcionar y para necesitarlos.

LA NÉMESIS DEL DESARROLLO

Actualmente, el imperativo moral de hace 10 años parece ingenuo; pocos espíritus críticos mantendrían semejante visión industrialista de una sociedad deseable. Gran cantidad de razones ha llevado a una revisión de las ideas: las externalidades negativas ganan sobre los beneficios; las punciones fiscales para hacer funcionar las escuelas y los hospitales sobrepasan lo que las economías pueden aguantar; las ciudades fantasmas,

hijas naturales de las autopistas, empobrecen los paisajes urbanos y rurales; si las cubetas de plástico de São Paulo son más ligeras y baratas que las que arma el hojalatero del pueblo en el oeste de Brasil, harán que este último desaparezca, y el humo de las fábricas de plástico deja una huella particular sobre el ambiente —una nueva especie de fantasma

—. La destrucción de los savoir-faire seculares y la contaminación son subproductos inevitables que durante mucho tiempo resistirán todos los exorcismos. En cuanto a los cementerios para los desechos industriales, simplemente cuestan demasiado caros, más caros de lo que reporta la venta de cubetas. En la jerga económica, los "costos de los efectos externos" o externalidades sobrepasan no sólo los beneficios que engendra la producción de las cubetas de plástico, sino también los salarios pagados a los que las fabrican. Sin embargo, estas externalidades crecientes son sólo un rostro del tributo que exigió el desarrollo. La otra cara es la contraproductividad. Las externalidades representan costos que no entran en el precio que paga el consumidor —costos que él, otros o las generaciones futuras deberán en cierto momento pagar—. Pero la contraproductividad es una nueva forma de decepción que nace del uso mismo del bien que se adquirió. La contraproductividad interna, elemento inevitable de las instituciones modernas, se volvió la frustración constante de la mayoría más pobre de los clientes de cada institución: sentida con intensidad, rara vez se le define. Cualquier gran sector de la economía produce sus contradicciones particulares y paradójicas. Cada uno efectúa necesariamente lo inverso de aquello para lo que fue estructurado. Los economistas, cuya competencia no deja de afinarse para evaluar el costo de las externalidades, son 462

incapaces de tratar las internalidades negativas —no pueden medir la frustración intrínseca de una clientela cautiva, que es algo diferente de un costo—. Para la mayoría, la escolaridad transforma las diferencias genéticas en degradación certificada; la medicalización de los seres aumenta la demanda de servicios mucho más allá de lo posible y de lo útil, y socava la capacidad de defensa del organismo que el sentido común llama la salud; los transportes, solicitados masivamente en horas pico, alargan el tiempo perdido al sujetarse a la circulación, y reducen la movilidad elegida libremente, así como las posibilidades de reuniones

familiares o amistosas. El desarrollo de las instituciones educativas, médicas y de asistencia en realidad ha alejado a sus clientes de la meta primera para la que estos proyectos se concibieron y financiaron. Esta frustración institucionalizada que resulta del consumo obligatorio se conjuga con nuevas externalidades. Exige una inflación de los servicios de reparación y de recuperación de los desechos, y destruye incluso comunidades e individuos, afectando particularmente a ciertas clases. Las formas típicamente modernas de frustración, de parálisis, de destrucción desacreditan la idea de que la sociedad deseable es la que posee una capacidad establecida de producción. Defenderse contra los perjuicios causados por el desarrollo, y no acceder a nuevas "satisfacciones", se volvió el privilegio más buscado.

Usted "llegó" socialmente si puede entrar en su colonia fuera de las horas pico; usted sale probablemente de un establecimiento educativo vecino si da a luz en su casa; usted participa de un saber particular y escaso si puede no acudir al médico cuando está enfermo; es rico y suertudo si respira aire puro; y seguramente no es pobre si puede construir su casa. Las clases inferiores se componen ahora de los que están obligados a consumir los productos y cuidados contraproductivos impuestos por sus tutores autoinstituidos; los privilegiados son los que pueden rehusarse a ello. Por eso, una actitud nueva se forjó en estos últimos años. La conciencia de que no podemos ecológicamente asegurar un desarrollo equitativo conduce a muchos ciudadanos a comprender que, aunque eso fuera posible, no quisiéramos gozar más de ello ni recomendarlo a otros.

TRES JUEGOS DE OPCIONES

Hace 10 años tendíamos a distinguir entre las decisiones sociales que incumbían al político y las decisiones técnicas asignadas a los especialistas. Los primeros tenían que ver con las metas; los segundos, con los medios. Esquemáticamente, las opciones en relación con la sociedad deseable se clasificaban en un espectro que iba de la derecha a la izquierda; aquí el "desarrollo" capitalista; allá el "desarrollo" socialista. El cómo se dejaba a los especialistas. Este modelo unidimensional de la política ya caducó. De ahora en adelante, además de la exigencia de saber "quién obtiene qué", los profanos reivindican una decisión en dos nuevos

terrenos: el de los medios de producción y el de los arbitrajes entre crecimiento y libertad. De ahí resulta que tres clases independientes de opciones se presentan como tres ejes de elección pública perpendiculares entre sí. En el eje X pongo las cuestiones relativas a la jerarquía social, la autoridad política, la propiedad de los medios de producción y la atribución de los recursos —a los que habitualmente se les 463

llama "de derecha" o "de izquierda"—. En el eje Y pongo las elecciones técnicas entre tecnologías "duras" y "blandas", tomando estos términos en un sentido que va mucho más allá del por o contra la energía atómica: no sólo los bienes, sino también los servicios están afectados por la alternativa: tecnologías duras/tecnologías blandas. Una tercera elección se inscribe en el eje Z. Aquí no entran en cuestión ni los privilegios ni las técnicas, sino la naturaleza de la satisfacción de los seres humanos. Para caracterizar los dos extremos emplearé las fórmulas de Erich Fromm. Abajo coloco una organización social que responde a la búsqueda de la satisfacción por el tener; arriba, por el hacer.

Coloco entonces abajo una sociedad orientada hacia la hiperproducción mercantil, donde las necesidades son definidas cada vez más en términos de bienes y servicios estandarizados, concebidos y prescritos por los profesionales y producidos bajo su control. Este ideal social responde a la imagen de una humanidad compuesta de individuos en la que cada uno se mueve por consideraciones de utilidad marginal —es la imagen que se desarrolló de Mandeville a Keynes pasando por Smith y Marx, y que Louis Dumont llama homo œconomicus—. En el extremo opuesto, en la cima del eje Z, coloco —en una disposición de abanico— una amplia variedad de actividades de subsistencia. Todas, aunque cada una a su manera, sólo pueden contemplar con escepticismo los "imperativos" del crecimiento. En las nuevas sociedades de este tipo, en las que las herramientas contemporáneas facilitan la creación de valores de uso, en general los bienes de consumo y la producción industrial sólo se estiman como preciosos en la medida en que constituyen recursos o instrumentos para la subsistencia. Aquí, el ideal social es el del homo habilis, imagen que engloba una multiplicidad de individuos que son capaces de afrontar de manera diferente la realidad —a la inversa del homo œconomicus, sujeto a "necesidades" estandarizadas—. Aquí, los que eligen su independencia y

su propio horizonte obtienen más satisfacción de las cosas que hacen y fabrican para su uso directo que de los productos abastecidos por máquinas o esclavos.

Cada proyecto cultural es por lo tanto modesto. Se va tan lejos como se es capaz en la vía de la autosubsistencia, produciendo por sí mismo tanto como se puede, intercambiando sus excedentes con los vecinos, evitando —en la medida de lo posible—

las producciones que provienen del trabajo asalariado. La forma de la sociedad contemporánea resulta de elecciones operadas sobre estos tres ejes independientes. Así, la credibilidad de un sistema político depende del grado de participación del público en cada uno de estos tres juegos de oposiciones. Se debe esperar que la belleza de la imagen específica que cada sociedad formule por sí misma se vuelva el factor determinante de su impacto internacional. El ejemplo ético y estético podría remplazar el triunfalismo de los indicadores económicos. De hecho, hoy no se abre ninguna otra vía. Un modo de vida que se caracteriza por la austeridad y la moderación, tejido por un trabajo asiduo y dispuesto a pequeña escala no se presta a una diseminación masiva por interposición del mercado. Por primera vez en la historia, las sociedades ricas y las sociedades pobres estarían realmente en igualdad de condiciones. Pero, para que esto suceda conviene, en primer lugar, sobrepasar la actual percepción de las relaciones internacionales Norte-Sur en términos de desarrollo.

EL NACIMIENTO Y EL DECLINAR DEL TRABAJO ASALARIADO

En relación con lo anterior, hay que reexaminar igualmente un objetivo faro de nuestro tiempo: el pleno empleo. Hace todavía 10 años, las actitudes en relación con el desarrollo y su puesta en práctica política eran más simples que en nuestros días; al tratarse del trabajo eran sexistas e ingenuas. El trabajo era el empleo y los empleos prestigiosos eran el lote del hombre. El análisis del trabajo fantasma efectuado fuera del empleo era tabú.

La izquierda hablaba de él como de una sobrevivencia de la reproducción primitiva; la derecha, como un consumo de los que "no producen". Pero ambas consideraban de la misma manera que, con el desarrollo, este tipo de trabajo desaparecería. La lucha por la creación de más empleos, por un salario igual a un trabajo igual, y por los aumentos de salarios, empujaba a todo trabajo realizado fuera del empleo hacia un rincón oscuro, desapercibido por los políticos y los economistas. Desde hace poco las feministas, así como algunos economistas y sociólogos, iniciaron, considerando las estructuras llamadas intermediarias, una exploración de la contribución no retribuida a la economía industrial

—contribución principalmente debida a las mujeres—. Éstos estudian la "reproducción"

como complemento de la producción. Pero el primer plano en la escena lo tienen sobre todo seudorradicales que debaten modalidades nuevas para la creación de empleos clásicos, nuevas formas de repartición de los empleos existentes, así como la transformación en prestaciones remuneradas de las tareas domésticas, de la educación de los hijos, de la procreación y de los desplazamientos del domicilio al trabajo. Bajo la presión de estas reivindicaciones, el objetivo del pleno empleo parece tan dudoso como el del desarrollo. Pero nuevos actores entran en escena, cuestionando la naturaleza misma del trabajo. Éstos distinguen el trabajo estructurado en el marco industrial, remunerado o no, de la creación de medios de existencia fuera del dominio del empleo y de la tutela profesional. Su debate eleva las cuestiones clave al eje vertical, el eje Z. Según se acepte o rechace la idea de que el hombre es un adicto del crecimiento, se considerará que el desempleo, es decir, la libertad efectiva de trabajar sin salario o remuneración, es un triste estado de las cosas y una plaga, o un estado de las cosas útil y un derecho. En una sociedad de hiperproducción, las necesidades de base se satisfacen por productos y servicios remunerados, el alojamiento con el mismo título que la enseñanza, el transporte con el mismo título que el parto. La ética del trabajo que mueve a una sociedad así legitima el empleo asalariado o retribuido y degrada la actividad autónoma. Pero la extensión del trabajo asalariado hace algo más: divide la actividad no retribuida en dos tipos opuestos. Mientras que el debilitamiento del trabajo no remunerado bajo el empuje del empleo

asalariado se ha estudiado ampliamente, otra resultante se ha descuidado: la creación de un nuevo tipo de trabajo, que es el complemento no retribuido de la labor y los servicios en el contexto industrial. Ahí hay una especie de carga de trabajo o de servidumbre al servicio de las economías de hiperproducción mercantil que conviene distinguir de las actividades de subsistencia, que no se insertan en el sector industrial. Si no se entiende claramente esta distinción cuando se eligen las opciones en el eje Z, se corre el riesgo de asistir a una expansión del trabajo no remunerado obligatorio bajo el 465

cayado de profesionales en una sociedad con vocación ecológica. La servidumbre de las mujeres en la esfera doméstica es hoy el ejemplo patente de esto. Las tareas domésticas no se remuneran. Tampoco constituyen una actividad de subsistencia como en los tiempos en que, al lado de los hombres de la casa familiar, las mujeres usaban todo el espacio doméstico como marco y medio para crear casi la totalidad de los productos necesarios para la vida cotidiana de todos. Hoy los trabajos domésticos están estandarizados por productos industriales pensados para mantener la producción, e impuestos de manera discriminatoria a las mujeres para empujarlas a la reproducción, a la regeneración, a hacer de ellas una fuerza motivadora del trabajo asalariado.

Ampliamente denunciadas por las feministas, las tareas domésticas son sólo una expresión de esta vasta economía de la sombra, una economía fantasma que se desarrolló por todos lados en las sociedades industriales como complemento obligado del trabajo asalariado. Este complemento oculto, conjuntamente con la economía monetarizada, es un elemento constitutivo del modo de producción industrial. Escapó al análisis económico, así como escapaba la naturaleza ondulatoria de las partículas elementales antes de la teoría de los quanta. Si recurrimos, para estudiarlo, a los conceptos de la economía, lo desnaturalizan o muy simplemente fracasan para dar cuenta de él. Nunca se capta la verdadera diferencia entre dos géneros de actividades no remuneradas —el trabajo fantasma complementario del trabajo asalariado, y las actividades de subsistencia que están en competencia y en oposición tanto con el uno como con el otro —. A partir de ese momento, como las actividades de subsistencia escasean, todas las actividades no retribuidas revisten una estructura

análoga a la de las tareas domésticas. El trabajo orientado hacia el crecimiento conduce inevitablemente a estandarizar y regentear las actividades, sean o no retribuidas. Una visión inversa del trabajo prevalece cuando una comunidad elige un modo de vida orientado hacia la subsistencia. Ahí a contracorriente del desarrollo, el objetivo es sustituir los bienes estandarizados por la acción personal y las herramientas industriales por las herramientas convivenciales. Ahí el trabajo remunerado y el trabajo fantasma están destinados a declinar, pues la producción de bienes y servicios se ve esencialmente como un medio de realizar actividades creadoras y no como el fin que constituye el consumo obligatorio.

Ahí la guitarra se estima más que el disco, la biblioteca que el salón de clases, la hortaliza que el supermercado. Ahí el control personal de cada trabajador sobre sus propios medios de producción determina el horizonte estrecho de cualquier empresa, un horizonte que es una condición necesaria para la producción social y el florecimiento individual. Este modo de producción existe también en la esclavitud, la servidumbre y otras formas de sujeción. Pero sólo prospera, sólo libera su energía, sólo adquiere su forma adecuada y clásica si el trabajador es el libre detentador de sus herramientas y de sus recursos; solamente entonces el artesano puede actuar como virtuoso. Este modo de producción sólo puede sostenerse en los límites que la naturaleza dicta tanto a la producción como a la sociedad. Ahí se precia el desempleo creador mientras que el salario simplemente se tolera, pero no, además, sin fijarle límites.

466

ESCLAVITUD DE LOS PRODUCTOS ESTANDARIZADOS

Los que en 1949 ya eran adultos tienen más facilidad para repudiar el paradigma del desarrollo. El 20 de enero de aquel año nos topamos por primera vez con el “desarrollo”

en su acepción actual, cuando en el discurso de toma de posesión, el presidente Truman anunció el Punto Cuatro de su programa. Hasta ese momento sólo usábamos esta palabra en relación con especies animales o vegetales, proyecciones geométricas o temas musicales. A partir de

entonces entraría en vigor en relación con los pueblos, los países y las estrategias económicas. Desde entonces, nos inundaron teorías del desarrollo cuyos conceptos actualmente encantan a los aficionados de las curiosidades: "crecimiento",

"recuperación",

"modernización",

"imperialismo",

"dualismo",

"dependencia",

"necesidades fundamentales", "transferencias de tecnología", "sistema mundial",

"industrialización autóctona" y "desconexión temporal". Cada surgimiento llegaba en dos oleadas. Una traía el pragmatismo, que elogiaba la libre empresa y la mundialización de los mercados; en la otra los políticos celebraban la ideología y la revolución. Los teóricos producían montañas de recetas y caricaturas recíprocas. Bajo esta ola desaparecían los presupuestos comunes a todos. Ahora es tiempo de exhumar los axiomas que sostienen la idea misma de desarrollo.

Fundamentalmente, esta idea implica remplazar, por el uso y el consumo de bienes y servicios estandarizados, capacidades generalizadas y actividades de subsistencia satisfactorias; el monopolio del salariado en relación con todas las otras formas de trabajo; la redefinición de las necesidades en términos de bienes y servicios producidos en serie según modelos concebidos por especialistas; finalmente, una reorganización del entorno como el espacio, el tiempo, los recursos y los proyectos que concurren a la producción y al consumo, mientras que las actividades productoras de valores de uso, que satisfacen directamente las necesidades, se estancan o desaparecen. Estas mutaciones y procesos idénticos en todo el mundo se consideran como inevitables y buenos. Los grandes muralistas mexicanos representaron teatralmente las figuras características antes de que los

teóricos definieran las etapas. En los muros que decoraron, el tipo ideal del ser humano es el hombre en overol detrás de su máquina o con bata blanca inclinado sobre un microscopio. Perfora túneles en las montañas, conduce tractores, hace funcionar las altas chimeneas de las fábricas. Las mujeres lo dan a luz, lo amamantan, lo educan. En contraste sorprendente con el modo de subsistencia azteca, Rivera y Orozco evocan la labor industrial como la única fuente de los bienes necesarios para la existencia y, eventualmente, para la felicidad.

Pero este ideal del hombre industrial está debilitándose. Los tabúes que lo protegían se disgregan. Los eslóganes sobre la dignidad y el gozo del trabajo asalariado suenan vacíos. El desempleo, término que se introdujo en su sentido actual a finales del siglo XIX

para designar la condición de los que no recibían un pago regular, se reconoce hoy como la condición de la mayoría de los habitantes del globo —incluso durante los más fuertes booms industriales—. En particular en Europa del Este, pero también en China, los pueblos constatan que, desde 1950, el término "clase obrera" sirvió principalmente de 467

cobertura a la reivindicación, por una nueva burguesía, de privilegios para sí misma y sus hijos. La "necesidad" de crear empleos y estimular el crecimiento, en nombre de la cual los defensores autoinstituidos de las capas más pobres hasta ahora han rechazado cualquier consideración de soluciones alternativas al desarrollo, francamente parece sospechosa.

ENCADENADOS A LAS "NECESIDADES"

La contestación del desarrollo toma múltiples formas. En Alemania, Francia o Italia, miles de grupos experimentan, cada uno a su manera, otro camino diferente al de la existencia industrial. Son cada vez más gente que viene del mundo obrero. Para ellos, ninguna dignidad se relaciona con el ejercicio de un oficio por mediación de un salario.

Hacen esfuerzos para "desconectarse del consumo", como lo formulan algunos habitantes de los cuchitriles de Chicago. En los Estados Unidos, por lo menos cuatro millones de individuos viven en pequeñísimas comunidades profundamente

diferenciadas; y los que, personalmente, comparten sus valores, no están lejos de 30

millones —mujeres que ya no quieren asistir a un ginecólogo; padres que buscan soluciones para remplazar la escolarización; gente que, al construir su casa, quiere otro equipo de excusados que no sean los que usan un tanque de agua; gente de la periferia que rehúsa perder su tiempo en el transporte; gente a la que repugna ir a un centro comercial—. En Trivandrum, la India meridional, vi una de las alternativas más exitosas para un tipo particular de dependencia de un producto estandarizado: la instrucción y el diploma como formas privilegiadas del saber. Mil setecientos pueblos pusieron bibliotecas; cada una contenía por lo menos 1 000 obras. Es el equipo mínimo que se requiere para formar parte de la Kerala Shastra Sahitya Parisahd, y no siguen siendo miembros si no prestan por lo menos 3 000 volúmenes anuales. Me reconfortó muchísimo constatar que, por lo menos en la India meridional, bibliotecas puestas y financiadas por los pueblos transformaron la escuela en un anexo de la biblioteca, mientras que en otros lados las bibliotecas han terminado por volverse simples depósitos de material pedagógico cuya consulta es prescrita por maestros patentados. De la misma manera, en el Bihar, un estado oriental de la India, Médico International constituye, en el medio rural, un intento comunitario para desmedicalizar los cuidados de la salud sin caer en la trampa de los médicos descalzos chinos —esos auxiliares de la jerarquía del biocontrol del Estado, incluso si se encuentran en la escala más baja—.

Junto con estas formas experimentales, la contestación al desarrollo usa también medios legales y políticos. El año pasado, consultados por referéndum, los austriacos se pronunciaron masivamente contra el funcionamiento de una central nuclear completamente nueva que deseaba el canciller Kreisky, aunque, políticamente, éste estuviera sostenido por una mayoría de electores. Cada vez más, además de la acción clásica de los grupos de presión, los ciudadanos acuden al escrutinio o a la justicia para conseguir que se fijen criterios limitativos a la tecnología de la producción. En Europa, candidatos "verdes" comienzan a tener éxitos electorales. En los Estados Unidos, 468

campañas de ciudadanos logran, mediante vías jurídicas, detener la construcción de autopistas y de embalses reguladores. Son comportamientos que no hubiéramos podido prever hace 10 años —y de los que mucha gente que está en el poder no admite todavía la legitimidad—. Estos modos de vida autónoma, estas acciones realizadas en común no se oponen sólo a la idea reciente del desarrollo que habría que realizar en el exterior, sino también al concepto fundamental del progreso en su propio país.

MISIONEROS Y CONSORTES

En este estadio, es de la incumbencia del historiador y del filósofo hacer que aparezcan las fuentes del concepto de "necesidades" en Occidente y clarificar su caminar. Sólo así seremos capaces de entender cómo un concepto aparentemente ilustrado engendró una explotación tan devastadora. El progreso, esta noción que caracteriza a Occidente desde hace 2 000 años y que determinó sus relaciones con los otros pueblos desde la decadencia de la Roma clásica, es el asiento de la creencia en las necesidades. Las sociedades no se reflejan únicamente en el espejo de sus dioses trascendentes, sino también en la imagen que tienen del extranjero que está más allá de sus fronteras.

Occidente exportó una dicotomía entre "nosotros" y "ellos" que es propia de la sociedad industrial y sólo de ella. Esta actitud particular en relación consigo y con los otros prevalece actualmente en el mundo entero, y constituye la victoria de una visión universalista que nació en Europa. Una redefinición del desarrollo sólo reforzaría la dominación occidental sobre la configuración de la economía al añadirle la colonización del sector informal, doméstico y extranjero. Precaverse de este peligro supone primero que se haya entendido la metamorfosis en seis etapas de un concepto cuyo avatar actual es el "desarrollo".

Cualquier comunidad tiene una actitud particular en relación con las otras. El chino, por ejemplo, no puede hablar del extranjero y de sus bienes sin etiquetarlos peyorativamente. Para el griego, el extranjero es, ya sea el huésped que viene de una polis vecina, ya sea el bárbaro que no es plenamente un hombre. En Roma, los bárbaros podían acceder a la ciudadanía, pero la ciudad nunca reconoció la obligación o la misión de

introducirlos en ella. Fue sólo en la baja Antigüedad, con la Iglesia de Occidente, que el extranjero se volvió un ser necesitado, un ser que debemos admitir entre nosotros.

Esta visión del extranjero al que uno "asiste", se volvió constitutiva de la sociedad occidental. Sin la misión universal que se asignó en relación con el mundo exterior, lo que llamamos Occidente no se habría constituido.

La percepción del extranjero como ser que hay que ayudar tomó sucesivas formas.

En la baja Antigüedad, el bárbaro se transmutó en pagano: la segunda etapa en la vía del desarrollo se inició. El pagano era el no bautizado destinado naturalmente a volverse cristiano. La gente de la Iglesia tenía el deber de incorporarlo en la cristiandad por el bautismo. Durante el alto Medievo, las poblaciones de Europa fueron bautizadas casi en su totalidad, mientras que, con frecuencia, todavía no se habían convertido. Luego llegaron los musulmanes. A diferencia de los godos y los sajones, eran monoteístas, y 469

manifiestamene piadosos creyentes. Resistían la conversión. Por eso, además del bautismo, fue necesario imputar necesidades adicionales: la de estar sometido y la de estar instruido. El pagano se transmutaba en infiel —nuestra tercera etapa—. Al final del Medievo, hay una nueva mutación de la imagen del extranjero. Los moros fueron arrojados de Granada, Cristóbal Colón echó velas a través del océano, y la Corona de España asumió muchas funciones de la Iglesia. La imagen del salvaje que amenaza la función civilizadora del humanista remplazó a la del infiel que amenaza la fe.

Conjuntamente, el extranjero se describió por primera vez en términos que provienen de la economía. Muchos estudios sobre los monstruos, los changos y los salvajes dan testimonio de que los europeos de aquel tiempo veían en el salvaje a una criatura desprovista de necesidades —es la cuarta etapa—. Esta independencia le confería nobleza, pero representaba un peligro para las pretensiones coloniales y mercantiles. Con el fin de imputar necesidades al salvaje, había que hacer de él un indígena —quinta etapa

—. Al final de largas deliberaciones, los tribunales españoles decidieron que el salvaje, por lo menos en el Nuevo Mundo, está provisto con un alma y entonces es humano.

Contrariamente al salvaje, el indígena tiene necesidades —pero necesidades diferentes a las del civilizado—. Sus necesidades están regidas por el clima, la raza, la religión y la Providencia. Adam Smith meditó todavía sobre la elasticidad de las necesidades del indígena. Como lo ha señalado Gunnar Myrdal, la idea de necesidades específicas del indígena fue necesaria para justificar a la vez el colonialismo y la administración de las colonias. Durante cuatro siglos, el blanco tomó a cargo el gobierno, la instrucción y los intercambios comerciales de los indígenas.

Cada vez que Occidente le ponía una nueva máscara al extranjero, lo despojaba de la precedente —que a partir de ese momento se veía como una caricatura de una imagen de sí abandonada—. Era necesario que el pagano, con su alma naturalmente cristiana, cediera el terreno al irreductible infiel para que la cristiandad pudiera lanzar las Cruzadas.

El salvaje se volvió, en lo que le respecta, necesario para justificar la necesidad de una educación humanista seglar. El indígena constituyó el concepto clave para promover la dominación colonial penetrada de su "misión civilizadora". Pero en la época del Plan Marshall, mientras las multinacionales se desplegaban y las ambiciones de los pedagogos, terapeutas y planificadores no tenían freno, el hecho de que los indígenas tuvieran necesidades limitadas en bienes y en servicios contrarrestaba el crecimiento y el progreso.

Entonces era necesario metamorfosearlas en poblaciones subdesarrolladas —sexta y actual etapa de la visión occidental del extranjero—. Así, la descolonización fue también un proceso de conversión con la adopción, en toda la tierra, de la imagen que Occidente tenía de sí mismo, la del homo œconomicus, en su forma extrema de homo industrialis, cuyas necesidades están determinadas por los bienes de consumo. No se necesitaron ni siquiera 20 años para que 2 000 millones de seres humanos se definieran a sí mismos como subdesarrollados. Conservo un vivo recuerdo del carnaval de Río de Janeiro en 1963 —un año antes de la toma del poder por la Junta —. La escuela de samba que recibió el primer premio eligió como tema el

“desarrollo” —sus bailarines giraban al ritmo de los tambores gritando “desarrollo”—.

470

Éste, basado en un fuerte consumo de energía por habitante y en una asunción muy intensa por parte de los profesionales, es el más pernicioso de todos los esfuerzos misioneros de Occidente. Es un proyecto guiado por una concepción irrealizable desde el punto de vista ecológico sobre la naturaleza y por un intento antropológicamente perverso de remplazar el terreno cultural, armonioso o accidentado, por un medio estéril en el que ofician los profesionales. El hospital, que escupe al recién nacido y eructa al moribundo; la escuela, que se ha vuelto una manufactura de desempleados; el gran conjunto, en el que la gente se almacena entre dos incursiones al supermercado; la autopista, que liga un estacionamiento con otro —todo esto forma una configuración tatuada en el paisaje durante la corta llamarada del desarrollo—. Estos equipamientos, concebidos para niños de brazos vitalicios, llevados por automóviles del centro médico a la escuela, a la oficina, al estadio, comienzan a aparecer ya tan singulares como las catedrales, pero sin que los rescate ningún atractivo estético.

Actualmente, el realismo ecológico y el realismo antropológico se imponen —pero no sin prudencia—. El entusiasmo popular por las técnicas blandas es ambiguo; tanto la derecha como la izquierda lo recuperan. En el eje Z sirve tanto a la frenética actividad de un panal como a acciones independientes y diversificadas. En Occidente, la opción

“blanda” permitiría fácilmente la restructuración de una sociedad maternal, y otra metamorfosis de su celo misionero en el extranjero. Así, Amory Lovins enuncia que la posibilidad de proseguir el crecimiento depende desde ahora de un paso rápido a las tecnologías blandas. Sólo así, sostiene, las entradas reales de los países ricos podrán duplicarse y las de los países pobres triplicarse en el transcurso de la presente generación.

Sólo por el abandono de los combustibles fósiles en favor de la energía solar se podrán reducir las externalidades de la producción en proporciones tales que los recursos actualmente despilfarrados para engendrar desechos y pagar a los que los hacen desaparecer se

transformarán en beneficios. Estoy de acuerdo. Si el crecimiento debe proseguir, Lovins tiene razón; y la inversión en bombas eólicas es más seguro que en torres de perforación.

EL TRABAJO FANTASMA

El Banco Mundial sigue el mismo razonamiento en relación con los servicios. Sólo privilegiando formas de producción industrial que emplean una mano de obra numerosa, aunque a veces menos productiva, el aprendizaje tendrá una función educativa. Las fábricas de rendimiento intensivo engendran enormes y costosas externalidades puesto que presuponen una mano de obra ya especializada por la educación, incapaces como son de asegurar una formación sobre la marcha.

La Organización Mundial de la Salud actualmente acentúa la prevención y la educación sanitaria. Sólo así se obtendrá una mejoría general de la salud abandonando las terapias costosas —y que en conjunto se muestran poco eficaces, aunque movilicen prioritariamente al mundo médico—. La utopía igualitaria del liberalismo del siglo XVIII, adoptada como el ideal de una sociedad industrial por los socialistas del siglo XIX, hoy 471

sólo parece realizable por la vía de las técnicas blandas y de la autoasistencia. En este punto, la derecha y la izquierda convergen. El comunista Wolfgang Harich, hombre de amplia cultura, anclado y confortado en sus convicciones por dos encarcelamientos de ocho años cada uno bajo el régimen de aislamiento total —uno bajo Hitler, otro bajo Ulbricht—, es el abogado de la vía blanda en Europa del Este. Pero, mientras que para Lovins, el paso a una producción descentralizada depende del mercado, para Harich la necesidad de este paso milita a favor de una ecología estalinista. Para la derecha como para los que abogan por la democracia o por el autoritarismo, las tecnologías y la energía blandas se vuelven medios necesarios para satisfacer "necesidades" crecientes gracias a la producción estandarizada de bienes y servicios.

Así, la vía blanda puede llevar hacia una sociedad convivencial, en la que la gente está equipada para hacer por sí misma lo que estima que es útil para su sobrevivencia o su placer, o hacia una nueva especie de sociedad encadenada a los bienes y servicios, en la que el objetivo del pleno empleo

significa que cualquier actividad, remunerada o no, está gestionada por la política. Una vía "de izquierda" o "blanda" puede igualmente llevar a nuevas formas de "desarrollo" y de "pleno empleo" o alejarse de ellas: esto depende de la decisión que se tome entre el "tener" y el "hacer" en el tercer eje, el eje vertical.

Hemos visto que en todos los lugares en donde aumenta el trabajo asalariado, su sombra, la servidumbre industrial, crece también. El trabajo asalariado, como tipo dominante de la producción, y los trabajos domésticos, que son su complemento ideal y no retribuido, son formas de actividad que no tienen precedente histórico o antropológico. Sólo florecen en donde el Estado absoluto y luego el Estado industrial destruyeron las condiciones sociales de la vida de autosubsistencia. Se extendieron a medida que las comunidades de tamaño reducido, vernáculas, diferenciadas, se volvieron sociológica y legalmente imposibles, creando un mundo en el que, desde la cuna hasta la tumba, el individuo es dependiente: de la enseñanza, de los servicios de salud, de los transportes y de otras prestaciones estandarizadas que proveen los múltiples canales de distribución de las instituciones industriales.

El análisis económico clásico nunca ha estudiado más que una sola de estas actividades complementarias propias de la época industrial: la del trabajador en cuanto productor asalariado. El proyector económico dejó en la sombra las actividades igualmente productivas de aquellos que no ocupan un empleo. Lo que hacen las mujeres y los niños, lo que ocupa a los hombres "después del trabajo", no es algo que interese a los economistas. Pero, ahí, un cambio se inició rápidamente. Se comienza a prestar atención a la naturaleza y al peso de la contribución de las actividades no remuneradas en el sistema industrial. Los estudios realizados por las feministas sobre la historia y la antropología del trabajo no permiten ya ignorar que, en una sociedad industrial, el trabajo traza entre los sexos una frontera mucho más tajante que en cualquier otra forma de sociedad. Durante el siglo XIX, en las naciones "avanzadas" las mujeres entraron en la fuerza de trabajo; luego adquirieron el acceso sin restricciones a la enseñanza y derechos iguales en el empleo. Todas estas "victorias" tuvieron exactamente el efecto inverso del que lógicamente se podría esperar. Paradójicamente, esta "emancipación" acentuó la

oposición entre trabajo retribuido y trabajo no retribuido; rompió todos los lazos entre trabajo no retribuido y actividades de subsistencia. De esta manera, suscitó una redefinición de la estructura de las tareas no retribuidas que hizo de éste un nuevo tipo de esclavitud inevitablemente asumido por las mujeres.

La distinción entre tareas masculinas y tareas femeninas no es nueva; todas las sociedades asignan labores diferentes a las mujeres y a los hombres. Por ejemplo, el heno era segado por los hombres, rastrillado por las mujeres, agavillado por los hombres, cargado por las mujeres sobre carros que manejaban los hombres, dado a las vacas por las mujeres y a los caballos por los hombres. Pero sería vano buscar en otras culturas una división similar a la que se observa en nuestra sociedad contemporánea entre dos formas de trabajo, una retribuida y otra no; una acreditada como una función productora, otra asignada al terreno de la reproducción y el consumo; una considerada como pesada y otra ligera; una que exige calificaciones particulares y la otra no; una que confiere un prestigio social y otra relegada entre los asuntos privados. Estas dos formas de trabajo son fundamentales en el modo industrial de producción. La diferencia entre ellas es que el excedente abastecido por el trabajo asalariado va directamente a dar al empleador, mientras que el valor añadido por las tareas no retribuidas le llega sólo por mediación de su personal. En ninguna parte existen dos formas tan distintas del trabajo gracias a las cuales cada familia crea un excedente del que se les desposee.

LA COLONIZACIÓN DEL SECTOR INFORMAL

Esta división entre el trabajo no remunerado realizado fuera del empleo y el trabajo remunerado en el marco del empleo habría sido inconcebible en sociedades donde prácticamente todo lo que aseguraba la existencia de una familia estaba hecho en el lugar.

Ciertamente, en muchas culturas encontramos huellas tanto de trabajo remunerado como de trabajo fantasma, pero ninguna habría podido volverse el paradigma de una sociedad del empleo, ni constituir el símbolo clave de una división discriminatoria de las tareas. Y

como esos dos tipos de trabajo no existían, la familia no tenía vocación de juntar estos contrarios. En ninguna parte de la historia vemos que la familia, nuclear o extendida, haya servido como instrumento de unión entre dos categorías de trabajo que son complementarias pero que se excluyen mutuamente: una que incumbe al hombre, otra a la mujer. Esta simbiosis entre formas opuestas de actividad, inseparablemente juntas en la familia, es únicamente propia de nuestra sociedad hiperproductora de bienes estandarizados. Constatamos actualmente que es el resultado inevitable de la búsqueda del desarrollo y del pleno empleo. Y como estas categorías de trabajo no existían, no se podían definir con esta finalidad papeles que incumbían a cada sexo, atribuir naturalezas distintas al hombre y a la mujer, transformar a las familias en instrumentos para soldar dos formas de actividad.

Un análisis feminista de la historia del trabajo industrial ayudaría a iluminar el ángulo muerto de la economía: el homo œconomicus nunca ha sido sexualmente neutro: desde el origen, el homo industrialis comporta dos géneros: el Vir laborans, el trabajador, y la 473

Femina domestica, la mujer en el hogar. En cualquier sociedad que se desarrolla fijándose el objetivo del pleno empleo, el trabajo fantasma crece de la mano del empleo.

El trabajo fantasma constituyó un medio supremamente eficaz para degradar un tipo de actividad en el que priman forzosamente las mujeres, y de realzar el que privilegia a los hombres.

Desde hace poco, la distinción ortodoxa entre la función de producción y la función de consumo ya no se sostiene en pie. De improviso, intereses opuestos llevan a la plaza pública la importancia del trabajo no remunerado. Los economistas calculan los costos invisibles de lo que sucede en el sector informal: el valor que se añade al trabajo cuando el cliente escoge, paga y se lleva un pastel; el de las elecciones marginales en las actividades sexuales, o también el valor superior del jogging en relación con la cirugía cardiaca.

Las mujeres en el hogar piden que sus trabajos domésticos se retribuyan en paridad con lo que piden en los hoteles y restaurantes por estos servicios.

Los maestros transforman a las mamás en vigilantes eméritas, pero gratuitas, de los trabajos de sus propios hijos. Relaciones gubernamentales reconocen que las necesidades fundamentales, como las definen los profesionales, no pueden satisfacerse si el público no asegura también estos servicios, de manera competente y gratuita. Si el crecimiento y el pleno empleo siguen siendo metas, entonces, en los años ochenta, el "desarrollo" tomará la forma de una contribución disciplinada de gente motivada por "gratificaciones" no monetarias.

OPCIONES REALISTAS

Como oposición a esta vida en una economía fantasma, propongo, en la cima del eje Z, la idea del trabajo vernáculo: actividades no remuneradas que aseguren y mejoren la existencia, pero que sean absolutamente refractarias a cualquier análisis que recurra a los conceptos de la economía monetaria. A estas actividades las llamo "vernáculas" a falta de otro concepto actual que me permita hacer la misma distinción en el terreno que cubren términos como "sector informal", "valor de uso", "reproducción social". El término

"vernáculo", tomado del latín, ya sólo nos sirve para calificar la lengua que adquirimos sin maestros asalariados. En Roma se utilizó del 500 a.C. al 600 d.C. para designar lo que se fabricaba o criaba en el espacio doméstico o que se sacaba de los ámbitos de comunidad y que debía protegerse y defenderse aunque no viniera del mercado ni estuviera destinado a él. Propongo que reactivemos este simple término, vernáculo, en oposición al abastecimiento mercantil y a las prestaciones domésticas fantasmas. Eso me permite distinguir entre la expansión de la economía fantasma y su contrario: la expansión del dominio vernáculo.

La tensión y el equilibrio entre la actividad vernácula y el trabajo industrial —

remunerado o no— constituye la cuestión capital sobre la tercera dimensión de las opciones, distinta de la elección política de izquierda o de derecha así como de la elección de tecnologías blandas o duras. El trabajo industrial, remunerado o arrebatado 474

de otra manera, no desaparecerá. Pero ahí en donde el desarrollo, el salario y su sombra, el trabajo fantasma, invaden las actividades vernáculas, la cuestión central reside en la prioridad relativa que se da a unos y a otros. Somos libres de elegir entre, por una parte, el trabajo estandarizado, dirigido jerárquicamente, y que puede ser pagado o no, asumido voluntariamente o impuesto, y, por la otra, la facultad de elegir formas de actividades de subsistencia simples, realizadas armoniosamente, siempre nuevas, en las que el producto escapa a la planificación burocrática y a la gestión jerárquica, y que responden a los valores intrínsecos de una comunidad específica. Si la expansión de la economía prosigue, algo que permite tanto la vía blanda como la vía dura, la economía fantasma crecerá más rápido y el terreno vernáculo declinará aún más. En ese caso, dada la rarificación creciente del empleo, los desempleados se integrarán en actividades utilitarias del sector informal que se organizarán para ello. Hombres sin trabajo se verán admitir el seudoprivilegio de entregarse a actividades no remuneradas que nutren la productividad, las que, desde la emergencia de los trabajos domésticos en siglo XIX, habían sido benignamente reservadas al "sexo débil" —— designación que nació al mismo tiempo en que no la substencia sino la servidumbre industrial se definió como la tarea de las mujeres—. Lo que el amor por la familia hacía hacer a las mujeres perderá su carácter sexuado y el Estado podrá regirlo.

Si esta opción gana, el desarrollo internacional no dejará de funcionar. La asistencia técnica para desarrollar el sector informal en el extranjero reflejará la nueva domesticación asexuada y gratuita de nuestros desempleados. Ya nuevos especialistas recomiendan la superioridad de los métodos de autoasistencia o de construcción de eólicas francesas sobre sus competidores alemanes que invaden los aeropuertos y los centros de conferencias. La última esperanza de los burócratas del desarrollo reside en la expansión de las economías fantasmas.

Entre los disidentes que cité, muchos se levantan contra todo esto: contra el uso de técnicas blandas para mermar el terreno vernáculo y aumentar el control de los profesionales sobre las actividades del sector informal. Estas nuevas vanguardias ven en el progreso técnico un instrumento eventualmente utilizable en provecho de un nuevo tipo de valor, ni

tradicional ni industrial, sino orientado hacia la subsistencia y, al mismo tiempo, elegido racionalmente. Con mayor o menor éxito, esta gente expresa en su modo de vida personal un sentido crítico de la belleza, una experiencia particular del placer, una visión de la existencia propia a cada grupo, entendida, pero no necesariamente compartida por otro grupo. Constataron que las herramientas modernas hacen posible la subsistencia gracias a actividades que permiten estilos de vida diversos y evolutivos, liberados de las fastidiosas faenas que imponía en el pasado. Luchan por la libertad de ampliar el dominio vernáculo de su existencia.

El ejemplo de estos vanguardistas, desde Travancore al País de Gales, podría, en poco tiempo, liberar a esas mayorías que antes todavía estaban cautivadas por el

"modelo de demostración" moderna del enriquecimiento embrutecedor, paralizador, repugnante. Pero sólo bajo dos condiciones. La primera es que el modo de vida que resulte de una relación nueva entre la gente y las herramientas responda a una visión de 475

la especie humana en cuanto homo habilis y no en cuanto homo industrialis. La segunda es que los estilos de vida independientes de los productos estandarizados no se imponga sino que cada pequeña comunidad lo forme por sí misma. Las comunidades en donde priman los valores vernáculos no tienen otra cosa que ofrecer que el atractivo de su ejemplo. Pero el ejemplo de una sociedad pobre en la que el trabajo vernáculo valoriza la subsistencia moderna no debería carecer de seducción para los desempleados de una sociedad rica condenados actualmente, como sus mujeres, a la reproducción social en una economía fantasma en expansión. Sin embargo, la capacidad no solamente de vivir según modalidades nuevas sino también de reivindicar esta libertad, exige que aprehendamos con nitidez lo que distingue al homo œconomicus de todos los otros seres humanos. Me parece que la vía privilegiada para lograrlo es el estudio de la historia.

476

477

** Alocución ante la decimosexta asamblea general de la Society for International Development, Colombo, Sri Lanka, 15 de agosto de 1979.*

478

SEGUNDA PARTE

479

*LA ESFERA EDUCATIVA**

DISTINGO entre la lengua materna enseñada y la lengua materna adquirida y progresivamente manejada por el contacto con el habla vernácula. La primera es el resultado de actividades educativas estructuradas o informales, mientras que para la segunda sólo podemos invocar a manera de metáfora los conceptos de la pedagogía que se elaboraron desde el siglo XVI. Para describir en términos generales la transmisión no pedagógica del saber en las sociedades primitivas, la enseñanza en las sociedades preindustriales y, en particular, la adquisición de ciertas competencias en las economías modernas hiperproductoras de bienes estandarizados, aplico al terreno de la educación nociones que se desprenden de la antropología y la historia de la economía contemporáneas. La ausencia de pertinencia de los conceptos pedagógicos en la adquisición de la lengua vernácula puede ampliarse a otros campos del saber, lo que permite aprehender los límites implícitos en cualquier enseñanza. Deseo animar la investigación sobre la educación en contraste con la búsqueda en el marco de la educación, es decir, una investigación que tenga que ver con los mitos, las prácticas, las estructuras y los presupuestos que actualmente son comunes a todas las sociedades en las que la educación ha sido "desinsertada" para volverse un dominio de actividad distinto, una contextura o una esfera formalmente estructurada.

El espíritu medieval admitía firmemente la existencia de esferas celestes; el espíritu contemporáneo se adhiere con igual firmeza a la existencia de esferas sociales. Aunque centro en particular el examen sobre las esferas educativas, éste puede también generalizarse a otras esferas de la vida moderna. Sobre cada una de ellas es posible llevar a cabo dos tipos de investigación: la que no va más allá del modelo copernicano, y la que tiende a seguir el modelo de Kepler. La primera se preocupa de explorar la posible restructuración de la esfera educativa (o de cualquier otra esfera) redefiniendo su centro, volviendo a calcular su amplitud, integrando más epiciclos en su movimiento, o reasignándole un nuevo lugar o un nuevo orden en la jerarquía de las esferas sociales. La segunda investigación tiene que ver con los orígenes del paradigma mismo y reconoce entonces implícitamente que, como las esferas celestes, las esferas sociales modernas podrían desaparecer un día.

Los astrónomos tienen en cuenta un antes y un después. Saben que hubo un tiempo en el que los hombres eran capaces de contar con un cielo copernicano, y que después lo hicieron con un cielo relativista. Recuerdan el cambio que sobrevino cuando los planetas se percibieron por primera vez como objetos físicos que giran alrededor del Sol. Trabajan dentro de un paradigma que tiene un inicio conocido y que por lo tanto podría tener un fin. Los educadores carecen de una perspectiva histórica semejante en su propio terreno.

Que su esfera de competencia haya tenido un inicio es algo que no captan. Hoy deben recordar que tanto Copérnico como Tolomeo, Santo Tomás de Aquino como Aristóteles estaban convencidos de que los planetas colgaban de esferas de cristal: globos perfectos, huecos y transparentes, que se desplazaban en un movimiento uniforme. Según Tomás 480

de Aquino, la ciencia tenía licencia para investigar, en primer lugar, si las esferas celestes estaban movidas por un alma; en segundo lugar, cuántas esferas había precisamente; y en tercer lugar, en qué medida estas esferas y sus epiciclos eran excéntricos. Pero no se podía cuestionar su existencia, su naturaleza material, tridimensional y su movimiento circular uniforme sin atentar contra la pura verdad filosófica —la cual era necesaria para la explicación del dogma cristiano—. Hoy, la convicción firme y crítica que

compartían aquellos hombres a propósito de la existencia de las esferas celestes apenas se puede pensar. Sin embargo, keynesianos o marxistas, responsables de la instrucción pública o defensores de la escuela privada, chinos o norteamericanos, todos están convencidos de que el homo es educandus, que su bienestar —no su existencia misma— depende de los servicios de una esfera educativa.

Precisamente este postulado bien establecido de una esfera educativa debe ser el sujeto de la investigación que postulo, pero sólo como parte de una investigación más vasta sobre los procesos por los que nacieron la economía, la política, el trabajo asalariado y la servidumbre doméstica. La época es oportuna para este estudio: los miembros ortodoxos de la institución perdieron la inocencia de sus convicciones, y los heterodoxos todavía no encuentran en otra parte su nuevo paradigma. Vemos mal la naturaleza del próximo cambio de paradigma, pues la comunidad enseñante está en un estadio semejante al de la astronomía en el Renacimiento.

En el desarrollo de la astronomía, una de las principales figuras de aquel tiempo fue Copérnico (1473-1543). Es el ejemplo citado con más frecuencia por los autores que tratan de los cambios de paradigma en la visión del mundo, y que subrayan con placer la importancia de su De revolutionibus orbium coelestium. Están de acuerdo sobre su indudable mérito en cuanto especialista de la astronomía matemática. Pero De Solla Price impugnó esta visión, que juzgó como un mito peligroso. Puesto que algunos mitos semejantes se tejen actualmente en torno de algunos profetas antiescuela, entregaré mis observaciones sobre Copérnico y su influencia.

Mediante un trámite capital, Copérnico hizo revivir la cuestión de la movilidad de la Tierra. Demostró que la hipótesis que pretende que la Tierra gira alrededor de su eje no atentaba en nada contra las matemáticas. En un sentido, regresó a la posición de Pitágoras, que ponía el Sol en el centro de las órbitas de los planetas. Matemáticamente, fue el primero en crear un sistema planetario. Mientras que todos sus predecesores habían tratado a cada planeta de manera separada, él integró los planetas en un sistema.

Pero, tanto en el método como en las hipótesis fundamentales, no difirió de Tolomeo.

Sus demostraciones derivan del Almagesto, y admitía la existencia de las esferas celestes.

En términos de herencia científica, admitía incluso más. Se enorgullecía de haber restituido a los cuerpos celestes un movimiento circular estrictamente uniforme. Sin embargo, eso necesitaba determinar más círculos de lo que hizo Tolomeo, con el fin de evitar que intervineran algunos círculos excéntricos.

En suma, Copérnico eliminó las esferas de cristal potenciales a las que Dante —o, antes que él, Mahoma— pudo acceder, haciendo que los planetas se movieran sobre prosaicas secciones esféricas. Pero, no menos que él, el joven Kepler no pensaba en 481

abandonar la idea de estas últimas. Esos hombres no podían atreverse a pensar que no hay diferencia natural entre el movimiento de los cielos, que es perfecto, y el de la esfera sublunar, es decir, la esfera pecadora. Quizás por esta razón la Inquisición los dejó tranquilos. No obstante, en 1600 Giordano Bruno subía a la hoguera. Bruno, como el joven Kepler, tuvo influencia de los trabajos de Copérnico. Pero, contrariamente a él, no fue un observador de la naturaleza y no conocía las matemáticas. Probablemente sin razón, atribuyó a Copérnico el poder de probar que el universo es inmenso, poblado por innumerables estrellas y de una naturaleza enteramente uniforme. De esta manera sugería que se podía concebir un universo sin esferas —y esto lo condujo al suplicio—.

Pero Giordano Bruno se situaba, en relación con la astronomía, un poco como alguien que actualmente se encuentra fuera del debate educativo. No hay interés directo en evocar a este pensador en relación con la investigación sobre la educación. Antes de Kepler, y con la única excepción de Bruno, el cielo del vulgo era también el de la cosmología filosófica y el de la astronomía matemática. Su interés común no se apegaba a los astros mismos, sino más bien a las esferas que vehiculan a los planetas y al empíreo, a los movimientos perfectamente circulares de realidades materiales transparentes y concéntricas de un género particular. Cada

esfera transportaba un planeta que lo engendraba, y debía su nombre a ese cuerpo celeste. A su vez, el cuerpo celeste indicaba la influencia que ejercía la esfera en el mundo. Copérnico fue un reformador celeste, un reorganizador de esferas. No puede servir de ejemplo para los educadores.

En su tiempo, Tucho Brahé (1546-1601) se situó en la primera fila de los observadores del cielo. Perteneciente a una poderosa familia danesa, nació poco tiempo después de la muerte de Copérnico; y, dos años antes de dejar este mundo, aceptó como asistente al joven Kepler. A lo largo de sus trabajos, Brahé vovlió a calcular casi todos los datos astronómicos cifrados y los corrigió sustancialmente. Fue el primero que tomó en cuenta la refracción debida a la atmósfera, que introdujo métodos de corrección de datos proporcionados por los instrumentos, que sugirió correctamente la naturaleza de una nova, que estableció un catálogo de 777 estrellas fijas. En cuanto astrónomo de observación, sobrepasó a todos sus predecesores y sin embargo, como ellos, sólo pudo escrutar el cielo con los ojos desnudos.

482

483

** Extracto de notas preparadas para una conferencia en el Teacher 's College, Columbia University, Nueva York, primavera de 1979.*

484

*LA HISTORIA DEL HOMO EDUCANDUS**

SEÑOR DEBEAUVAIS, le agradezco su invitación para hablar ante esta asamblea. Mi conferencia será un llamado —un llamado a explorar la historia del homo educandus—.

La materia de esta historia es la construcción social del homo educandus y del contexto social dentro del cual su instrucción se considera como un proceso de enriquecimiento personal por medio de valores que se presuponen escasos. Conviene aprehender la organización de la sociedad en la perspectiva según la cual el ser humano tiene necesidad de

programación e información como un aspecto desatendido de la historia del homo œconomicus.

La historia social del homo educandus constituye, según yo, lo inverso de la historia de la educación. La historia del homo educandus trata de la emergencia de una realidad social dentro de la cual la "educación" se percibe como una necesidad humana fundamental. Algunos de sus elementos tomaron forma en la Antigüedad griega, cuando la invención del alfabeto permitió por primera vez la disociación entre saber y palabra.

Sin esta técnica alfabética que permite fijar un texto y transmitir un original, ni la literatura ni la ciencia, materias a las que se aboca la educación, habrían podido imaginarse. Otros elementos clave que constituyen presupuestos de la educación se formaron entre Alcuino y Alberto el Grande. En efecto, fue sólo en tiempos de Alcuino que las palabras se separaron visualmente unas de otras y que el texto se volvió visible para el ojo.

Desde entonces se volvió posible captar el sentido de un texto sólo mirándolo, mientras que hasta ese momento era necesario pronunciar las palabras para volverlas inteligibles. Sin esta visualización del texto, la idea de un "saber" que se registra y se pone en libros, un saber que puede reproducirse y comunicarse, no habría podido formarse.

Hace 60 años, Milman Parry introdujo la distinción entre oralidad y alfabetismo en el estudio de la epopeya y de la literatura. Sus discípulos subrayaron la importancia de esta disociación entre la lengua y el habla del individuo en la constitución de una nueva especie de realidad. Pero su caminar no llegó hasta el centro de la teoría educativa, a pesar de los grandes esfuerzos realizados por Walter Ong y Jack Goody.

El alcance que tuvo hasta el Medievo la separación de las palabras, en sí misma y en relación con la "verdad" que postula la enseñanza, obtuvo todavía menos consideración.

Sólo la separación de las palabras ha hecho posible la copia de textos "a la vista" y, aún más importante, la verificación de la identidad textual de dos obras, engendrando así la idea de que un saber absolutamente similar

existe detrás de dos copias distintas. Sin embargo, este fenómeno se ha puesto menos en relación con la educación que las intuiciones de Milman Parry, con excepción, indirectamente, de la recuperación que realizó Marshall McLuhan. Sin la evolución histórica de ese saber que existe detrás del texto, Comenius (1592-1670) habría sido inimaginable. Éste es el tipo de verdad que es necesario saber sobre el homo educandus, cuya historia comienza con este humanista y 485

pedagogo checo.

En tiempos de Comenius se inició la historia del homo educandus, por lo menos en cuanto proyecto y programa: omnibus omnia omnino docendi. Esta voluntad de enseñar perfectamente cualquier cosa a cada uno definía la idea del homo educandus. El nuevo hombre es un ser al que hay que enseñar todo lo que tendrá que saber o hacer.

La historia de la educación contrasta singularmente con la del homo educandus. Para la primera, la necesidad de educación es un dato ahistórico. El historiador de la educación se expresa como si en todos los lugares donde hay cultura humana hubiera también un stock de saber que debe transmitirse de generación en generación. No estudia las etapas por las que esta necesidad nació históricamente, sino sólo las modalidades diversas según las cuales otras sociedades respondieron a ella en épocas distintas.

La historia del homo educandus debe distinguirse de la historia de la educación.

Además, no hay que reducirla a la sola historia de la interpretación que dieron las sociedades antiguas de la relación entre el alumno y el maestro tal y como se reconocía en su mundo. ¿Qué sentido daba un Maimonides o un Razi a la enseñanza que se daba a los jóvenes? ¿Qué significado tenía para los griegos la mousiké antes de que la escritura se volviera uno de sus temas y, luego, en la época de la infancia de Platón? ¿Qué significaban los shastra para los brahmanes y las artes para Hugo de San Víctor? Estas cuestiones han sido bien estudiadas por nuestros colegas que pertenecen a diversas disciplinas: la historia de las ideas, la "historia de las mentalidades", la semántica y la filosofía históricas. Pero la historia del

homo educandus es un terreno que hay que tratar por sí mismo: primero, porque su tema no se compara con el de ninguna realidad social ajena a la tradición occidental, y luego, porque se considera, desde el punto de vista histórico, como un dato no problemático.

Es por ello que no se hace la historia del homo educandus. Nuestros colegas no están dispuestos a reconocer que la educación es un concepto sui generis, inconcebible en otras sociedades y por lo tanto inutilizable para una descripción histórica de su pasado. El término "educación", tal y como hoy se usa, significa adquisición de conocimientos —

admitiendo que es un preludio obligado para realizar cualquier actividad humana y, al mismo tiempo, que las posibilidades de esta adquisición son, por su misma naturaleza, escasas—. Entendida así, la instrucción es un aspecto de la existencia distinto de todos los demás aspectos. Precede, si no temporalmente, por lo menos lógicamente, a la ejecución correcta de una tarea asignada social-mente. A partir de esta noción, que está en armonía con la educación, innumerables rasgos característicos de otras sociedades se pueden clasificar como ocasiones de "adquisición de conocimientos". En todas partes en donde el historiador de la educación descubre una recitación de poesía, un ritual, un aprendizaje, un juego organizado, presiente una actividad educativa.

Todos los manuales de la historia de la educación que he consultado tratan su tema en función del siguiente postulado: la instrucción es una entidad escasa que siempre ha existido —manifestándose simplemente de formas distintas—. En esta óptica, hasta el hombre de Neandertal está comprendido en la subespecie de homo educandus, y su paso a la cultura del neolítico se atribuye a una enseñanza más competente del corte del sílex.

486

Los pedagogos están tan apegados a probar su legítima filiación con Sócrates, Varrón o Buda que, para ellos, la historia del homo educandus se ha vuelto tabú. Los economistas se han enfrentado con un tabú semejante, pero, a diferencia de los teóricos de la educación, se han esforzado por

liquidarlo. A finales del siglo XVIII definían su ciencia como el estudio de los valores —estableciendo con anterioridad que éstos son escasos—.

La economía se volvió una disciplina que trata de la asignación de medios escasos a fines diversos. A medida que los conceptos manejados por esta disciplina ganaban prestigio, los economistas llegaron, también ellos, a aplicarlos a épocas muy antiguas y a sociedades lejanas. Pero en economía, desde el inicio, la práctica que consiste en homogeneizar el pasado para hacerlo entrar en categorías contemporáneas ha sido puesta en duda. En el transcurso del primer decenio de este siglo, Elie Halévy demostró que el comportamiento social normado por presupuestos utilitarios constituye una ruptura radical con todo lo que presidía anteriormente las relaciones sociales. Treinta años después, Karl Polanyi concentraba el estudio de la emergencia de los mercados en Grecia, India y Mesopotamia. Mostraba, apoyándose en documentos, el lento proceso por el que una economía llega a desincrustarse: aparecen entonces interacciones sociales que se fundan en el postulado de la escasez, y durante un largo periodo permanecen limitadas a un terreno muy preciso y estrecho. Así, Polanyi sentó las bases del estudio histórico de la escasez. Más cercano a nosotros, Louis Dumont describió de manera detallada cómo, de Mandeville a Marx, nació una percepción de la naturaleza humana que integra la idea de la escasez. Llama a esta construcción del ser humano —el hombre que depende de la adquisición y del empleo de medios escasos— homo œconomicus.

Abogo por estudios análogos sobre la emergencia del homo educandus.

La aprehensión del homo œconomicus en cuanto construcción social moderna ha permitido entender mejor lo que son las culturas tradicionales. Todas las que se conocen pueden considerarse configuraciones significantes cuya meta principal es vencer las condiciones en las que la escasez podría volverse dominante en las relaciones sociales.

Estas culturas aplican reglas de conducta que obstaculizan la aparición de la escasez, y entonces cortan de raíz el miedo a la escasez y la envidia. Dumouchel y Dupuy lo describieron con claridad y simplicidad. Es cierto que algunas culturas se han organizado a tal punto que toleran enclaves en los que el postulado de la escasez puede determinar nuevos mecanismos

sociales: dejan a los buhoneros y a los vendedores ambulantes, a ciertos sikhs, judíos o chinos, sofistas y curanderos, espacios en los que pueden negociar a buen precio sus talentos. Pero la tolerancia de estos comportamientos en algunos extranjeros subraya que los mismos comportamientos serían percibidos como inmorales si los realizara un miembro de la comunidad cultural. La resistencia a la propagación del régimen de la escasez en toda la sociedad, rasgo común en las culturas que evoco, las diferencia de la condición humana bajo el régimen de la escasez que usted, señor Debeauvais, llama tan justamente, "el universo concentracional".

No digo que el reconocimiento de la escasez en cuanto construcción social por los historiadores de la economía y los antropólogos haya dado su forma a la sociedad industrial, ni tampoco que afectó de manera significativa el pensamiento económico.

487

Apenas rozó las economías alternativas. Pero la aprehensión de la cultura tradicional en cuanto remedio a la expansión de la escasez y de la envidia sentó las bases de orientaciones teóricas nuevas y de un nuevo realismo en la historia de las culturas y de las mentalidades. A un intento análogo invito a aquellos de nosotros que tenemos el oficio de enseñar. Cuando hayamos reconocido que los conceptos fundamentales de este oficio

—necesidades de educación, instrucción, recursos escasos, etc.— responden a un paradigma que dista de ser natural, se abrirá la vía de una historia del homo educandus.

Es importante que los investigadores en el terreno de la educación comparada reconozcan que la "adquisición de conocimientos en un contexto en el que se presupone que las posibilidades de esta adquisición son escasas" constituye un carácter propio a nuestro mundo particular y único en su tipo, y esto, por dos razones. La primera es que así aquellos que realizan la comparación limitarían su investigación a los fenómenos que tienen rasgos fenomenológicos comunes. Esta limitación voluntaria haría que su empresa fuera más legítima. La segunda es que el reconocimiento de que esta disciplina trata de un fenómeno social original

permitiría entregarse a comparaciones razonadas entre la educación y otros campos sociales que, al ser exteriores, no se examinan dentro de su óptica. Si tomáramos este camino la educación comparada podría volverse uno de los raros ámbitos que intentan clarificar alguno de los aspectos más característicos y menos reconocidos de nuestros tiempos: la sobrevivencia, incluso en el corazón de las sociedades altamente desarrolladas, de imaginaciones, reglas de comportamiento y esquemas de acción que han resistido victoriosamente a la colonización del régimen de la escasez. Pienso que, aunque ustedes provienen de la educación, muchos de ustedes todavía saben que nunca aprendieron a respirar o a caminar.

488

489

** Discurso inaugural en el Plenum del 5° Congreso Mundial del World Council of Comparative Education Societies, La Sorbona, París, julio de 1984.*

490

*LA LENGUA MATERNA ENSEÑADA**

EL LENGUAJE se ha vuelto costoso. Su enseñanza constituye un campo de actividad que exige fuertes inversiones. Las palabras son una de las dos más grandes categorías de valores mercantiles que entran en el cálculo del PNB. Se gasta dinero para decidir lo que se dirá, de qué manera y cuándo, y para el tipo de gente a la que se dirigirá la palabra.

Entre más caro es el costo de cada palabra pronunciada, más se esfuerzan por darle resonancia. En la escuela los jóvenes aprenden a hablar "como se debe". Se gasta dinero para que los pobres hablen a la manera de los ricos, los enfermos a la de los que están bien y los negros a la de los blancos. Gastamos dinero para mejorar, corregir, enriquecer y actualizar el lenguaje de los niños y el de sus maestros. Dedicamos todavía más a la enseñanza de las jergas profesionales en las facultades; y aún más para darle un barniz a cada preparatoriano —justo lo suficiente para que se

sienta tributario del psicólogo, del farmacéutico o del bibliotecario que dominan bien la lengua particular de su ramo—.

Inicialmente gastamos dinero para hacer monolingües a los jóvenes en una lengua usual castigada, y luego —generalmente sin mucho éxito— tratamos de enseñarles una lengua extranjera o un dialecto raro. La mayor parte de lo que se entrega en nombre de la educación es en realidad la enseñanza del lenguaje, pero la educación no es en absoluto la única empresa pública que busca formar la oreja y la boca: administradores y cómicos, publicistas y periodistas constituyen vastos grupos de interés, cada uno de ellos luchando por su parte del pastel de la lengua. No puedo ni siquiera imaginar las sumas que se gastan en los Estados Unidos para fabricar la palabra.

Mientras que, hace 10 años, la evaluación de los gastos de energía era casi impensable, hoy es una práctica normal. No hay nada más fácil —de hecho, sólo desde hace dos años— que saber cuánto BTU [British Termal Units] u otras unidades de energía se gastaron en el cultivo, la cosecha, el almacenamiento, el transporte del trigo, su transformación y su venta para proveer una caloría de pan. Hay una enorme diferencia entre el pan hecho con el trigo local y que se come en el mismo lugar en un pueblo de Grecia y el pan que se fabrica industrialmente y se vende en los supermercados: el segundo exige 40 veces más energía. Fueron necesarias 500 veces más unidades de energía por metro cúbico para construir, en los años sesenta, el colegio de St. Catherine en Oxford, que para un metro cúbico de la biblioteca Bodléienne que está junto a él —y que yo prefiero—. Hace 10 años, los datos de este tipo ya eran accesibles, pero nadie pensaba en sacar cuadros comparativos, y eran raros aquellos entre los que suscitaban la reflexión. De ahora en adelante poseemos balances energéticos y esto cambiará rápidamente las ideas del público en relación con las necesidades de energía. Sería interesante saber los resultados de un balance comparable en relación con las palabras. El análisis lingüístico de la lengua contemporánea no podría estar completo más que a condición de saber, para cada grupo de hablantes, cuánto dinero se ha gastado por la palabra de cada persona. Así como los balances energéticos sólo son aproximativos y permiten, cuando mucho, determinar órdenes de magnitud y calcular valores relativos, la

cuantificación del lenguaje nos abastecería de datos sobre el predominio relativo, en una población, del lenguaje enseñado —lo que bastaría para apuntalar la tesis que quiero presentar—.

Ciertamente, la simple cifra del desembolso por habitante para uniformar el lenguaje de un grupo de hablantes no nos da información suficiente. El lenguaje enseñado es cualitativamente muy diverso. Por ejemplo, es más agresivo para los pobres que para los ricos, que tienen los medios para ofrecerse, además de cursos particulares, algo mucho más precioso, que es el silencio. Una palabra pagada dirigida a los ricos cuesta mucho más, por habitante, que una palabra dirigida a los pobres. Los watts son más democráticos que las palabras. Sin embargo, incluso en ausencia de esta economía más detallada relativa al lenguaje sobre la que me gustaría basarme, puedo estimar las sumas gastadas por los Estados Unidos para sus importaciones de petróleo inferiores a las que invierten en el lenguaje. Increíblemente esponjosa, la lengua de los países ricos absorbe enormes inversiones. Los gastos crecientes para recuperar impuestos, la administración, el teatro y otras formas de lenguaje costoso siempre han sido la marca de una alta civilización, en particular en la vida urbana. Pero esas fluctuaciones en los gastos para la lengua (o el petróleo) eran tradicionalmente de un género diferente, que no puede compararse con la capitalización actual de la lengua. Aún hoy, en los países pobres la gente se habla, aunque su idioma nunca haya sido capitalizado, salvo quizás por una élite restringida. ¿Cuál es la diferencia entre los intercambios orales entre grupos en los que la lengua se ha beneficiado —¿absorbido?, ¿resistido?, ¿sufrido?, ¿gozado?— de enormes inversiones y el habla de la gente cuya lengua se quedó fuera del mercado? Me propongo comparar estos dos mundos lingüísticos, pero apuntando en particular a una cuestión que nace en ese contexto: ¿la estructura misma del lenguaje cambia en proporción con la inversión? Si sucede esto, ¿estos cambios son de naturaleza tal que todos los lenguajes que absorben fondos siguen una evolución en el mismo sentido? En esta exposición preliminar del tema, no lograré quizás presentarles bastantes argumentos que justifiquen una respuesta positiva a estas dos preguntas, ni a convencerlos de que la economía del lenguaje orientado estructuralmente merece un examen.

El lenguaje cotidiano inculcado no tuvo precedentes en las culturas preindustriales.

La actual dependencia de maestros pagados y de modelos del habla ordinaria es una característica de las economías industriales tan única como nuestra dependencia de combustibles fósiles. Sólo en el transcurso de nuestra generación la energía y el lenguaje se reconocieron como necesidades mundiales que deben satisfacerse —para beneficio de todos— mediante prestaciones programadas. Las culturas tradicionales subsistían gracias al sol que se captaba principalmente para la agricultura: el azadón, la zanja de desagüe, el yugo eran normales; las grandes velas o las norias se conocían, pero eran más raras. Las culturas que vivían del sol empleaban su lengua vernácula —cada grupo la había absorbido en su propio terruño—. Así como la energía se sacaba principalmente de la naturaleza gracias a herramientas que reforzaban la habilidad de las manos y la fuerza de los brazos y las piernas, el lenguaje se sacaba del medio ambiente cultural gracias al trato con otros, que uno podía tocar y sentir, amar o detestar. Las lenguas enseñadas eran 492

raras, como lo eran las velas y los molinos. En la mayoría de las culturas que conocemos, la palabra "infundía" al hombre.

Aún hoy en los países pobres se aprende a hablar sin profesores remunerados, y se habla de una manera que no se compara en absoluto con ese murmullo insípido, forzado y engreído que me sorprendía cuando iba a universidades norteamericanas después de haber pasado largas estancias en pueblos de América del Sur y de Asia del Sudeste. Ante aquellos que no perciben esta diferencia siento un desprecio que me esfuerzo en convertir en conmiseración: no tienen un oído sensible. Pero qué se puede esperar de gente que no fue alimentada con el pecho sino con el biberón; con leche condensada, si son de familia pobre, o con leche maternizada preparada bajo el ojo vigilante de Ralph Nader si son retoños de padres ricos o huérfanos que la élite educa en sus instituciones.

Para los que están formados para elegir entre varias leches estandarizadas, el seno materno es sólo una opción entre otras. De la misma manera, para aquellos a los que se les ha enseñado todas las

lenguas que conocen, el habla vernácula adquirida sin maestro es sólo un modelo entre otros, aunque menos desarrollada.

Ahora bien, no sucede así en absoluto: la lengua asimilada "naturalmente" es un fenómeno social diferente de la lengua inculcada. Ahí donde el lenguaje adquirido sin maestro es la referencia predominante de un mundo en el que todos participan, existe en el grupo un sentimiento de poder compartido que no puede proporcionar un lenguaje que se adquiere desde el exterior. Esta diferencia se revela en primer lugar en el dominio del lenguaje, de su adquisición. Todavía en la actualidad, en todos los países no industrializados del globo, los pobres son políglotas. Mi amigo, el orfebre de Tombuctú, se expresa en su casa en songhai, escucha en la radio las emisiones en bambara, recita devotamente sus cinco oraciones cotidianas en árabe y comprende su sentido, realiza sus transacciones en el mercado en dos sabirs, conversa en un francés aceptable que aprendió en el ejército —y nadie le ha enseñado oficialmente ninguna de estas lenguas —.

Los grupos humanos mayoritariamente monolingües son raros, salvo en tres casos: el de las sociedades tribales que verdaderamente no han salido del último estadio del neolítico, el de las comunidades contra las que se ejerció una discriminación intensa, y el de los ciudadanos de los Estados-nación que, durante generaciones, se han beneficiado de la escolaridad obligatoria. Es típico de la clase media pensar que la mayoría de las poblaciones son monolingües como ella. La admiración por el políglota denota sin duda al advenedizo.

A lo largo de toda la historia, la lengua no inculcada ha prevalecido, sin que haya sido, sin embargo, la única lengua conocida. Así como en las culturas tradicionales los molinos de viento y los canales captaban cierta energía y los que poseían grandes barcos o un sitio favorable sobre el río se beneficiaban de una transferencia directa de la energía, siempre se ha encontrado gente que usaba una lengua enseñada con el fin de asegurarse un privilegio. Pero estos códigos adicionales eran raros, específicos o servían a metas muy limitadas. El habla ordinaria, la vernácula, pero también la lengua del comercio y la de la oración, la de los oficios y la de

la contabilidad, se adquirían en la vida cotidiana. Es cierto, clásicamente al sacerdote se le enseñaba el latín o el sánscrito; se inculcaba una 493

lengua de corte como el fráncico, el persa o el turco a quien quería volverse escriba; los neófitos se iniciaban en la lengua de la astronomía, de la alquimia o, más tardíamente, de la francmasonería. Y, por supuesto, el conocimiento de una lengua inculcada así dentro de las reglas elevaba a un hombre por encima de los demás, le daba una reputación superior. De hecho, el proceso oficial de iniciación a una lengua no enseñaba forzosamente a manejar un nuevo idioma, pero servía con frecuencia para liberar al iniciado del tabú que prohibía que los otros usaran ciertos términos. La iniciación de los hombres en el lenguaje de la caza o del comercio sexual ritual es quizás el ejemplo más extendido de la "destabuización" selectiva del lenguaje.

Pero la lengua enseñada —que lo haya sido de manera amplia o restringida— tenía poca incidencia sobre el habla vernácula. Si, desde siempre, se ha dispensado cierta enseñanza lingüística, y si ciertas maneras de expresarse se extendieron a través de los predicadores y comediantes, esto no le quita nada a lo que quiero mostrar: fuera de las sociedades que calificamos como "europeas modernas", nunca se ha tratado de imponer a toda una población una lengua cotidiana sometida al control de maestros o de locutores retribuidos. Todavía hace poco tiempo, en ninguna parte la lengua cotidiana era un producto concebido como proyecto, en ninguna parte se abastecía y pagaba como una mercancía. Mientras que cualquier historiador que trabaja sobre el origen del Estado-nación trata de la mercancía, los economistas descuidan generalmente la lengua.

Voy a mostrar el contraste entre la lengua usual enseñada y el habla vernácula, entre el lenguaje costoso y el que se adquiere gratuitamente. Llamo a la primera "lengua usual enseñada" porque, como veremos, la expresión "lengua materna" está llena de complejas implicaciones. La expresión "lenguaje cotidiano" podría convenir, pero es menos precisa, y las otras palabras que usaré ocasionalmente caricaturizan alguno de los aspectos de la lengua enseñada. Para designar lo inverso empleo, a falta de algo mejor, el término

“vernáculo”. Esta palabra viene de una raíz indoeuropea que implica la idea de

“madriguera”, de “arraigo”. En latín, vernaculum califica todo aquello que nació, se crío, se tejió, se cultivó, se confeccionó en la casa —esclavo o hijo, alimento o vestimenta, animal, opinión o broma—. Varrón eligió este término para introducir una distinción a propósito de la lengua. Para él, lo “vernáculo” es el lenguaje de quien habla que cultiva en su propio terreno, en oposición a lo que se cultiva en otra parte y se importa. Un siglo más tarde, el gran retórico Quintiliano dijo que Varrón era un erudito, el más sabio de todos los romanos. César le encargó construir la primera biblioteca pública de Roma.

Tuvo una influencia considerable sobre los intelectuales del Medievo. Por eso el término

“vernáculo” entró en el inglés y el francés en el sentido restringido que le dio Varrón.

Deseo darle ahora su soplo antiguo. Necesitamos una palabra simple, directa, para designar las actividades a las que se entrega la gente cuando no está motivada por consideraciones de intercambio, una palabra que calificaría las actividades fuera del mercado mediante las cuales la gente hace y fabrica lo que necesita —y, en este proceso de satisfacción de sus necesidades, le dan su forma específica—. El término “vernáculo”

me parece una buena vieja palabra que en este sentido pueden adoptar muchos de nuestros contemporáneos.

494

Sé muy bien que existen términos técnicos para designar la satisfacción de las necesidades que los economistas no tienen la costumbre o la capacidad de medir: la

“producción social” en oposición a la “producción económica”; la creación de “valores de uso” en oposición a la producción de “mercancías”; la “economía doméstica” en oposición a la “economía de

mercado". Pero se trata de términos especiosos, no desprovistos de tomas de posición ideológica, y a menudo, cojos. Lo que necesitamos es un adjetivo simple para designar los valores que queremos defender contra las medidas y las manipulaciones de la Escuela de Chicago o de los comisarios socialistas. Este adjetivo debe ser bastante amplio para que convenza a la alimentación o al lenguaje, al nacimiento o a la crianza, sin connotar una actividad "privada" o una gestión retrasada. Al hablar de la lengua vernácula quiero hacer que la discusión se encamine a un modo vernáculo de comportamiento y de acción que se extiende a todos los aspectos de la vida.

Antes de ir más lejos en mi argumentación, debo todavía clarificar una distinción.

Cuando opongo la lengua enseñada a la vernácula, trazo una línea de demarcación diferente de la que trazan los lingüistas cuando distinguen entre el lenguaje superior de una élite y el dialecto hablado por las clases bajas; también otra diferente a la frontera entre lenguas regionales y suprarregionales; y todavía una más distinta: la de la línea divisoria entre el habla de los iletrados y la de los alfabetizados. Por limitada que pueda ser en un área geográfica, o distintiva de un nivel social, o particular a un sexo o a una casta, la lengua es "vernácula" (en el sentido en que empleo este término) o "enseñada".

Aunque la lengua de las élites, el sabir, la segunda lengua, el idioma local no son novedades, lo que es inédito es su enseñanza distribuida como una mercancía. No me apego aquí a la diversidad de las lenguas enseñadas, sino a la lengua usual inculcada, es decir, al lenguaje cotidiano uniformizado.

Históricamente, entre muchos dialectos practicados indistintamente en una región determinada, uno de ellos se volvió progresivamente dominante. Ese dialecto se aceptaba con frecuencia como forma clásica, la que se escribía —y eventualmente, pero no necesariamente, que se enseñaba—. En general, ese dialecto prevalecía a causa del prestigio de los que lo manejaban. Con más frecuencia, no se extendía mediante su enseñanza, sino por un proceso más complejo y sutil. De la misma manera que el bahasa malavou se volvió la lengua nacional de Indonesia, así el inglés de

las Midlands se volvió el segundo estilo común gracias al cual quienes por nacimiento poseían cualquier dialécto inglés podían entenderse. Es verdad que, como la difusión de estas lenguas se produjo más o menos en los tiempos modernos, podríamos suponer que la enseñanza deliberada contribuyó a ello. Pero, tratándose del urdu, que las tropas mogoles extendieron en el subcontinente indio, la enseñanza no intervino en absoluto en su súbita adopción.

Es exacto que, en todas partes, la posición dominante de la lengua de la élite o de la lengua uniformizada se consolidó por el escrito y, aún más, por la imprenta. Esta última reforzó enormemente el poder colonizador. Pero decir que a causa de la invención de la imprenta el lenguaje de la élite tenía forzosamente que suplantar todas las variedades vernáculas, es poner los bueyes detrás de la carreta —es algo así como decir que después de la invención de la bomba atómica sólo las superpotencias son soberanas—. En 495

realidad, la puntualización, la impresión, la publicación y la distribución de textos impresos adoptaron cada vez más procedimientos técnicos que favorecieron la centralización y la colonización de formas vernáculas por la norma impresa. Pero este monopolio de procedimientos centralizados sobre las innovaciones técnicas no implica en absoluto que la imprenta no hubiera podido contribuir a dar a la expresión escrita una vitalidad nueva y a ofrecer posibilidades literarias nuevas a miles de formas vernáculas.

El hecho de que la imprenta se haya usado para imponer lenguas usuales uniformizadas no significa que la lengua escrita deba ser siempre una forma enseñada.

Lo vernáculo se propaga por su empleo práctico; se adquiere junto a gente que piensa lo que dice y que dice lo que piensa a la persona a la que se destina su expresión hablada.

No sucede lo mismo con la lengua inculcada. En este último caso, el modelo tipo no es el de alguien que me interesa o me desagrada sino el de un hablante profesional. Al enseñar el lenguaje usual, no expresa su pensamiento, más bien recita lo que otros puntualizaron.

Este lenguaje usual se enseña, ¡es el del presentador que devana el anuncio preparado por un redactor mediante las indicaciones de un publicista que le transmite lo que un consejo de administración decidió lo que tenía que decir! Es la retórica impersonal y vacía de gente pagada para que recite, con una convicción fingida, textos que otros compusieron. Los que manejan el habla usual enseñada imitan al locutor que lee noticias de agencias, al cómico que alinea bromas pensadas para él, al instructor que lee su manual, al cantante que martillea mecánicamente rimas que no son suyas, al presidente que recita un discurso que proviene de la pluma de sus colaboradores. Esta lengua no pretende usarse cuando digo algo de viva voz. La lengua de los medios audiovisuales apunta siempre a cierto público-tipo que el productor de la emisión eligió. Mientras que lo vernáculo se engendra, en aquel que lo adquiere, por su presencia entre la gente que se habla de viva voz, la lengua usual inculcada se adquiere junto a locutores cuyo oficio es perorar.

Es evidente que el lenguaje sería inhumano si fuera totalmente inculcado. Es lo que comprendía Humboldt cuando decía que el verdadero lenguaje es el que se elabora personalmente, que no se puede enseñar como se enseñan las matemáticas. Sólo las máquinas pueden comunicar sin referencia a fondos vernáculos. En Nueva York sus mutuos intercambios monopolizan cerca de tres cuartos de las líneas que la compañía de teléfonos explota sin ninguna contrapartida más que la de garantizar la libre comunicación entre los ciudadanos. Ahí hay una desviación manifiesta de una red de comunicación pública. Pero hay algo todavía más molesto que esta violación de un foro de la palabra libre por robots: es la incidencia de los clichés, de las fórmulas robotizadas en los intercambios hablados que todavía quedan entre la gente. Un porcentaje creciente de la expresión hablada individual se ha vuelto previsible, tanto en su contenido como en su estilo. El lenguaje se degradó al rango de "comunicación", como si no fuera nada más que la variedad humana de un intercambio que tiene lugar también entre las abejas, las ballenas y las computadoras. Convengo en el hecho de que siempre tiene un componente vernáculo, pero está desfalleciendo. El habla norteamericana se ha vuelto un ensamblaje de dos tipos de lenguas: una, estándar, enseñada y abastecida como una mercancía, y 496

una vernácula empobrecida que se esfuerza por sobrevivir. Esto es válido tanto para el francés como para el alemán modernos, salvo que han absorbido tantos términos ingleses que algunos intercambios usuales en estas lenguas, escuchados en tiendas u oficinas de Europa, tienen todas las características de un pidgin.

Una resistencia, que a veces adquiere igual fuerza que un tabú sagrado, se opone al reconocimiento de la diferencia de la que aquí estamos tratando: la diferencia entre el lenguaje capitalizado y las hablas vernáculas cuya adquisición no se acompaña de ningún costo económicamente medible. Se trata del mismo tipo de inhibición que vuelve tan difícil —para quienes crecieron en el sistema industrial— aprehender la diferencia fundamental entre dar el pecho y administrar biberones; o la diferencia entre el alumno y el autodidacta; o entre un kilómetro que se recorre a pie y un kilómetro/pasajero; o entre habitar en cuanto actividad y habitar en cuanto mercancía —de todo ello he tratado en el pasado—. Mientras que cada uno acepta, probablemente, que hay una inmensa diferencia de sabor, de significación y de valores entre la cena cocinada en casa y el plato preparado industrial-mente, entre nosotros la discusión de esta diferencia decae rápidamente. En su conjunto, los que asisten a una reunión como la nuestra sostienen la igualdad de derechos, la equidad, la defensa social de los desheredados. Conocen el número de madres cuyos senos están secos, el de los niños del sur del Bronx que presentan una carencia proteínica, el de los mexicanos que están enfermos a causa de la subalimentación. Pero en el momento en que evoco la distinción entre los valores vernáculos y los valores que podemos medir económicamente y, por lo tanto, procurar, un protector de desheredados se levanta para decirme que esquivo el problema crucial y le doy importancia a sutilezas. Ésta es, precisamente, la distinción que llevo a cabo: entre transporte y desplazamiento por energía metabólica, entre lengua vernácula y lengua usual enseñada, entre el alimento cocinado en casa y el fast food preparado industrialmente. Me replicarán que las distancias recorridas a pie o en vehículo motorizado, las palabras usadas en lo vernáculo o en la lengua enseñada o las calorías que proveen los dos tipos de comida no son de naturaleza diferente. Es verdad, son efectivamente las mismas, pero las actividades que las anteceden no pueden compararse entre sí más que en un sentido restringido y no social. La diferencia entre la movilidad, la palabra o la alimentación vernáculas y

sus respectivos correspondientes que se surten a título mercantil es más profunda: el valor de lo vernáculo está determinado, en mucho, por quien lo crea, mientras que la necesidad de una mercancía está determinada y configurada para el consumidor por el productor que define su valor. Lo que forma al mundo moderno es el remplazo de lo vernáculo por la mercancía, que, para ser atractiva, debe negar el valor esencial de este aspecto creador —un valor que escapa a su proceso

—.

Las necesidades fundamentales de los que se consideran modernos coinciden con abastecimientos mercantiles y no con actividades vernáculas. Las tecnologías apropiadas a este tipo de mundo son aquellas que aplican el progreso científico para la producción de bienes estandarizados más que para la ampliación de actividades vernáculas. El uso de lo escrito y de lo impreso en provecho del habla usual uniformizada más que en provecho

de la expansión de lo vernáculo refleja este prejuicio profundamente arraigado. Lo que caracteriza el trabajo moderno es la intensidad creciente con la que la actividad humana se planea y administra y su pérdida creciente de significado, mucho más que su orientación hacia el intercambio mercantil. Es lo que sostiene William Leiss en su ensayo The Limits to Satisfaction. Aquí retomo parcialmente su argumentación, porque más adelante quiero mostrar cómo el proceso que describe afectó el lenguaje desde que Europa se izó al rango de ideal. Según Leiss, la transformación radical de los apetitos individuales que provocó la industrialización es el complemento oculto de la voluntad de dominar la naturaleza. Esta última, desde el siglo XVII, progresivamente modeló y marcó todos los aspectos de las gestiones públicas en las sociedades occidentales. Cada vez más la naturaleza se interpretó como la fuente que alimenta un proceso de producción social, es decir, una empresa que se persigue para la gente y no por ella. De manera creciente, las "necesidades" se volvieron sinónimos de derechos al producto de este proceso, mucho más que a la libertad y a la capacidad de sobrevivir. A medida que el medio ambiente (que antiguamente se llamaba la "naturaleza") se explotaba más despiadadamente como recurso y muladar

para esos bienes de consumo producidos con el fin de satisfacer las necesidades, la naturaleza humana (que hoy llaman la "psicología") se vengaba. El hombre se volvió un ser de necesidades. En nuestros días, la aprehensión que tiene de sus necesidades está principalmente asociada con un sentimiento creciente de impotencia: en un entorno dominado por bienes estandarizados, las necesidades sólo pueden satisfacerse pasando por un supermercado o una boutique. Cualquier satisfacción del hombre consumidor-de-mercancías lo frustra parcialmente de su independencia.

También le proporciona una sensación de aislamiento y de decepción en relación con su entorno próximo. La persona que amo, que toco, no puede darme lo que necesito, no puede enseñarme a colmar esta necesidad o a abstenerme de ella. Así, cada satisfacción de una necesidad determinada por la mercancía socava un poco más los sentimientos de autonomía y confianza en los otros que forman el apoyo de cualquier cultura tradicional.

Leiss analiza lo que sucede cuando el número y la variedad de bienes y servicios aumentan; cada uno de ellos se ofrece al individuo, cada uno se interpreta como una necesidad y constituye simbólicamente una utilidad. El individuo está obligado por lo mismo a reaprender a experimentar una necesidad. Sus apetitos se desmenuzan en componentes cada vez más pequeños. Pierden su coherencia subjetiva. La capacidad de insertar sus fragmentos de necesidades en una totalidad significativa para él abandona al individuo. Las necesidades ya no son motores que orientan una acción creadora, sino carencias que exigen la intervención de profesionales para sintetizar la demanda. En ese marco del hiperconsumo, la respuesta adecuada a una necesidad determinada por la mercancía deja de implicar la satisfacción personal. El ser humano se capta, como nunca,

"como carencia" de algo. Cuando las necesidades resultan ilimitadas la gente se vuelve cada vez más ávida. Paradójicamente, entre más recursos y tiempo se invierten en la producción de bienes de consumo para la satisfacción supuesta de necesidades, cada vez más cada apetito personal se revela como algo superficial e indiferente a la forma específica de su satisfacción. Más allá de un umbral muy bajo, el remplazo de las formas

vernáculas de subsistencia por necesidades que configuran los bienes y servicios mercantiles hace del individuo un ser siempre más carente, moldeable y frustrado.

Este análisis de la correlación entre necesidades, mercancías y satisfacción explica la demanda ilimitada que, en nuestros días, los economistas y filósofos postulan gustosos, y cuyas pruebas empíricas parecen abundar. La propensión social al remplazo de las actividades vernáculas por mercancías está de hecho en el centro de nuestro mundo de hoy. Sólo por esta simple razón nuestro mundo es de un nuevo tipo, que no puede compararse con ningún otro. Pero mientras esta tendencia se mantenga, también se mantendrá un mundo en el que el abastecimiento creciente del tipo de cosas que dispensan la escuela o la bomba de la gasolinera se acompañará de una creciente frustración. En un mundo en el que no podemos decir "basta" hasta que la naturaleza deje de funcionar como una mina o un muladar, lo que le espera al ser humano no es la satisfacción sino la aceptación desabrida. ¿En dónde se encuentra la raíz de esta inversión de valores, de esta transformación de la psicología humana en la prosecución del dominio de la naturaleza? Descubrirla en la "expansión del capitalismo" sería tomar el síntoma por la enfermedad. El socialismo, que pone en el centro de sus preocupaciones el abastecimiento de bienes y servicios: a cada quien según sus necesidades, no depende menos de las doctrinas que llama "capitalistas", de la idea de que la respuesta a las necesidades es el bien de consumo mercantil. La raíz de la inversión va mucho más lejos.

Evidentemente es de naturaleza simbólica, religiosa, y pide una comprensión del pasado y del futuro de la "educación" —cuestión que nos reúne aquí—. Ahí reside todo el interés de examinar cuándo y cómo el habla cotidiana se volvió enseñable. Nadie se propuso nunca enseñar lo vernáculo. Sería —por lo menos en el sentido en que uso el término "vernáculo"— imposible y ridículo. Pero hago mía la idea de que la lengua usual podía haberse enseñado en el periodo carolingio. En ese tiempo, por primera vez en la historia, descubrieron que existían ciertas necesidades fundamentales, necesidades universales propias del género humano, que piden satisfacerse de manera uniforme —lo que no puede llevarse a cabo de manera vernácula—. Este descubrimiento no deja de

tener relación con la reforma de la Iglesia que se llevó a cabo en el siglo VIII y en la que contribuyó de manera notoria el monje escocés Alcuino, que vivió largo tiempo cerca de Carlomagno como filósofo áulico. Hasta ese momento, la Iglesia había considerado a sus ministros antes que nada como sacerdotes, es decir, hombres elegidos e investidos de poderes particulares para enfrentar las necesidades públicas, comunitarias. Tenían que hacer predicaciones y presidir las solemnidades. Ejercían un mandato público, análogo al mandato confiado por el Estado a los que defendían a la comunidad contra el enemigo y la hambruna, o a los que administraban la justicia, o hacían que reinara el orden, o vigilaban los trabajos públicos.

Sería un error doble, un anacronismo ridículo calificar a estos servidores de la cosa pública como "profesionales de los servicios". Pero fue a partir del siglo VIII que comenzó a surgir el precursor del profesional de los servicios: el eclesiástico que responde a las necesidades personales de los parroquianos, cubierto con una teología que definía y erigía esas necesidades. Lentamente, los sacerdotes se volvieron pastores. La 499

asistencia definida institucionalmente para el individuo, la familia y la comunidad adquirió una importancia sin precedentes. Así, dispensar burocráticamente servicios que se postulan como algo que constituye una necesidad "intrínseca" a todo el género humano tomó forma mucho antes de la industrialización y de la producción de bienes mercantiles.

Hace 35 años Lewis Mumford se esforzó por demostrarlo. La reforma monástica del siglo IX —escribía— creó ciertos postulados que fundaron el sistema industrial. Idea que por diversas razones yo me negaba a suscribir. Pero, desde entonces, encontré un montón de argumentos —la mayoría de ellos desconocidos por Mumford— que prueban que las raíces de las ideologías de la era industrial se remontan al Renacimiento carolingio.

La idea de que no hay salvación sin los servicios individuales que provee la Iglesia institucional es uno de esos descubrimientos anteriormente impensables, sin los cuales nuestra época sería también impensable. Este concepto se elaboró a lo largo de medio milenio de teología medieval. Fue sólo al final del Medievo que la Iglesia perfeccionó su imagen pastoral. Fue sólo durante el concilio Vaticano II, a inicios de los años sesenta, que esta misma Iglesia que constituía el modelo por excelencia de la evolución

de los organismos de servicios seculares se alineó explícitamente con la imagen de sus imitadores. Pero lo que nos interesa aquí es la noción según la cual el clero está en posición de definir sus servicios como necesidades de la naturaleza humana y hacer de su dispensación una necesidad a la que nadie puede sustraerse so pena de poner en peligro su vida eterna. Esta concepción, de origen medieval, es la base sin la cual el tutelar Estado-providencia contemporáneo no podría concebirse. Curiosamente, se han estudiado muy poco las nociones intrínsecamente religiosas que distinguen fundamentalmente la era industrial de todas las otras sociedades. El declinar de la concepción vernácula de la vida cristiana en beneficio de una existencia organizada en torno a la asistencia pastoral constituye un proceso largo y complejo. Sólo lo menciono aquí porque constituye el fondo necesario para la comprensión de una mutación similar de la lengua.

En la evolución que condujo de lo vernáculo a la lengua estándar del mundo industrializado, hay que distinguir tres etapas. La primera es la aparición de la expresión

"lengua materna" y la tutela monacal sobre el habla vernácula. La segunda es la transformación de la lengua materna en lengua nacional bajo los auspicios de los gramáticos. La tercera es el remplazo de la lengua usual uniformizada, que se enseña sobre la base de textos escritos, por nuestro idioma contemporáneo, poco sustancial y costoso.

Los conceptos de lengua materna y de madre patria no se conocieron hasta el bajo Medievo. Sólo, en la Antigüedad, los cretenses de la época minoica veían una relación entre su país y una "madre"; la memoria del matriarcado teñía todavía su cultura.

Cuando Europa tomó forma como idea y realidad política, sus poblaciones hablaban la

"lengua del pueblo", el sermo vulgaris. Es exactamente el sentido del término diutisc en viejo alemán. En el derecho romano, completamente impregnado de patriarcado, el habla vernácula de una persona era su patrius sermo—el habla de aquel que era la cabeza de la 500

casa familiar—. Cada sermo, o habla, se consideraba como una lengua. Ni los griegos arcaicos ni los pueblos del alto Medievo hacían la distinción que nosotros hacemos entre

“dialectos” mutuamente comprensibles y “lenguas” bien definidas —distinción que tampoco conocen los aldeanos en la India—. Desde hace 30 años, he tenido ocasión de observar, en América del Sur y luego en Asia del sureste, a cientos de universitarios extranjeros, gente inteligente y muy motivada, cuando trataban de penetrar en la vida rural. Me ha sorprendido siempre la dificultad que experimentan, incluso si tienen una formación en ciencias sociales, para entender la lúcida simplicidad con la que los aldeanos se cuelan en una o varias formas de lo vernáculo, de una manera a la que sólo se aproxima un poeta excepcional que, con cada una de sus fibras, vive una lengua enseñada.

Entendido en este sentido, lo vernáculo no se cuestionó hasta el siglo XI. Fue entonces que repentinamente apareció el término lengua materna. Su aparición en los sermones de varios monjes de la abadía de Gorze señaló el primer esfuerzo para hacer de la elección de lo vernáculo una cuestión moral. La abadía madre de Gorze, cerca de Merz, fue fundada en el siglo VIII por los benedictinos, alrededor de una iglesia consagrada a san Gorgón. En el siglo IX la disciplina se relajó de manera escandalosa.

Tres generaciones después, en el siglo siguiente, la abadía de Gorze se volvió el centro de la reforma monástica alemana paralela, al este del Rin, de la reforma cisterciense de la abadía de Cluny. Dos generaciones más tarde, 160 abadías hijas, fundadas (o suscitadas) por Gorze, se diseminaban por todas las regiones alemanas del sacro imperio romano germánico. Gorze se situaba cerca de la línea de partición entre dos vernáculos, el románico y el fráncico, y sus monjes querían detener el progreso de la influencia concurrente de Cluny. Con este fin, hicieron de la lengua una apuesta y una herramienta.

Los monjes de Gorze se lanzaron en una política de la lengua fijándole un epíteto curioso, el de “materna” —epíteto que en ese tiempo revestía una carga ideológica que nos cuesta trabajo medir—. La maternidad simbólica de la Iglesia, la maternidad universal de la Virgen María, era algo central en la experiencia individual de la vida y de la realidad cósmica, y esto con

una intensidad que no podemos captar más que a través de la poesía de la época o contemplando la gran estatuaria del arte románico. Al forjar la expresión "lengua materna", los monjes de Gorze elevaron la lengua vulgar, no escrita, el diutisc vernáculo, al rango de lo que se podía honrar, querer, defender contra la suciedad, y tratar en todo como se debe tratar a una madre. La lengua se consagró por su lazo con la maternidad y, al mismo tiempo, la maternidad se alienó constituyéndose todavía más en un principio sobre el cual el clero masculino podía reivindicar el poder.

Ahora la madre era honrada y dirigida, cuidada y utilizada, protegida en su pureza y forjada como arma, puesta a salvo de la suciedad y usada como un escudo. El pastor, que hoy asimilaríamos con un profesional de los servicios, dio un paso importante al dotarse de responsabilidades en el cumplimiento de funciones maternas.

Del fráncico del siglo XI el término se tradujo en latín vulgar bajo la forma de la materna lengua y así se extendió por toda Europa, para redescubrirse y retraducirse en las diversas lenguas populares sólo a inicios del siglo XV. Con la concepción de "lengua 501

materna", una lengua usual supra-regional dotada de una gran carga emocional y que encontró una amplia audiencia, se crearon las condiciones que reclamaban la invención de los caracteres móviles y de la imprenta. Gutemberg realizó su invento cuando llegó a su madurez la lengua necesaria para su aceptación.

La siguiente etapa en la mutación de lo vernáculo coincidió con el desarrollo de un procedimiento gracias al cual los hombres podían apoderarse de la enseñanza de la lengua materna. En el Medievo, los predicadores, los poetas y los traductores de la Biblia simplemente se esforzaban en consagrar, elevar y dotar del nimbo de la maternidad mística la lengua que escuchaban en el pueblo. Pero ahora, una nueva raza de clérigos seculares formados por el humanismo tomaría la lengua vulgar como materia primera de una empresa normativa. Apareció el manual de especificaciones para formar frases correctas en vernáculo.

La publicación de la primera gramática de una lengua europea, a finales de 1492, constituyó un acontecimiento solemne. Ese mismo año los moros

habían sido echados de Granada, los judíos expulsados de Toledo, y se esperaba de un día a otro el regreso de la primera exploración de Cristóbal Colón. Don Elio Antonio de Nebrija (o Lebrija) dedicó la primera edición de la Gramática castellana a su reina, Isabel la Católica. Cuando tenía 19 años, Nebrija fue a Italia, donde el latín se había envilecido menos y estaba mejor cultivado que en España, con la intención de dar otra vez vida en su país a una lengua que él ponía muy alto y que el desinterés bárbaro había dejado casi muerta. Hernán Núñez, uno de sus contemporáneos, lo comparó con Orfeo que regresa a Eurídice.

Luego permaneció cerca de 30 años en Salamanca, centro de una renovación de la gramática y de la retórica clásicas. En ese momento, a los 52 años, terminó su gramática de la lengua hablada y, poco después, el primer diccionario que ya contenía una palabra del Nuevo Mundo: canoa, que Colón había traído con su primer espécimen indio.

Como lo dije, Nebrija dedicó su gramática a Isabel, soberana con una personalidad poco común. Había ido al campo de batalla vestida como caballero, y en la corte se rodeaba de humanistas que la trataban como a su igual. Seis meses antes, Nebrija había dirigido a la reina el proyecto de su obra. A su vez, ella expresó su gratitud y su admiración a este autor que se proponía hacer con el castellano lo que, hasta entonces, sólo se había hecho con el latín y el griego. Sin embargo, le declaró al mismo tiempo su perplejidad. Decía que no sabía para qué serviría una gramática así, que sería un objeto de enseñanza, cuando lo vernáculo no era algo que alguien pudiera enseñar. En sus reinos —subrayaba— todo súbdito estaba naturalmente destinado a dominar perfectamente su lengua. Esta declaración real expresa la posición de principio de la Corona en relación con una lingüística política: lo vernáculo está fuera del alcance de la autoridad real.

En la introducción a la primera edición de la Gramática castellana que apareció a finales de 1492, Nebrija defiende su empresa. Traduzco extractos de su argumentación, pues cualquier paráfrasis los debilitaría: "Mi ilustre Reina, cada vez que medito sobre los testimonios del pasado que lo escrito ha preservado para nosotros, llego a la misma conclusión: la lengua siempre ha estado junto al imperio y lo estará siempre. Nacen 502

juntos, crecen y florecen juntos, declinan juntos”.

Notemos que la lengua ya no es “materna”, sino que está “junto”. [1] Nebrija propone una nueva unión, la de las “armas y letras” —la de los soldados y la universidad—.

Opone a las formas constantemente evolutivas de las hablas vernáculas una lengua normalizada que mida los perfeccionamientos y las alteraciones. “El castellano pasó por su infancia en tiempos de los jueces […], se volvió vigoroso bajo Alfonso el Sabio que hizo que las leyes se recogieran en un código, que la historia general se redactara y que se tradujeran muchas obras árabes y latinas.”

Alfonso X, llamado el Sabio (1221-1284), rey de Castilla y de León, fue, en efecto, el primer monarca europeo que usó la lengua vulgar para subrayar bien que ya no era un rey latino. Sus traductores eran principalmente judíos, que preferían lo vernáculo al latín, lengua de la Iglesia. Nebrija estaba consciente de que la lengua usual había adquirido vigor al emplearse para escribir la historia, para traducir textos antiguos y encarnar el derecho. “Nuestra lengua siguió a nuestros soldados cuando los enviamos a que llevarán nuestra soberanía al extranjero. Se extendió en Aragón, en Navarra, y, de ahí, hasta Italia

[…] Así, las piezas y pedazos dispersos de España se unieron y juntaron en un solo reino.”

Hay que notar el papel del soldado, que forja un nuevo mundo y crea así para el clérigo, el pastor-educador, un nuevo estatuto.

“Hasta aquí hemos dejado esta lengua de Castilla vagabunda e indisciplinada, y sin embargo, en sólo algunos siglos, ha cambiado hasta el punto de ser irreconocible.

Comparando nuestro hablar de hoy con la lengua de hace cinco siglos, constatamos una disparidad y una diversidad que no podrían ser mayores si se tratara de dos lenguas ajenas una a la otra.” Vean hasta qué punto, en esta frase, la lengua y la vida están disociadas. Se trata a la lengua de Castilla como si ya estuviera muerta, a semejanza del latín o del griego. Lo

que evoca Nebrija no es lo vernáculo, esa habla en evolución constante, sino algo completamente diferente: una lengua usual atemporal. Refleja claramente la ruptura que se produjo en la percepción occidental del tiempo. El péndulo entró en la ciudad, fue puesto en un pedestal, la regenteó. El tiempo real, compuesto de pedazos de igual medida tanto en invierno como en verano, había dictado el ritmo en el monasterio, y ahora ordenaba la existencia profana. Así como una máquina gobernaba el tiempo, la gramática gobernaría la palabra.

Pero, regresemos a Nebrija:

Para evitar estas muchas disparidades, decidí hacer del castellano un aparato tal que todo lo que se escribirá desde ahora en esta lengua será de uno solo y mismo valor que pueda atravesar el tiempo. El griego y el latín se rigieron por el arte, y así conservaron su uniformidad a lo largo de las épocas. A falta de hacer lo mismo con nuestro lenguaje, en vano los cronistas de vuestra Majestad […] celebrarán sus grandes logros. Vuestra obra no durará más que unos años, y seguiremos alimentándonos de traducciones en castellano de caprichosas narraciones extranjeras (sobre nuestros propios reyes). O vuestras proezas desaparecerán con la lengua o errarán a lo lejos, con los extranjeros, sin morada donde puedan establecer su hogar.

Ustedes habrán notado que Nebrija propone sustituir lo vernáculo por un "aparato", 503

un artificio. [2] El habla indisciplinada debe sustituirse por una lengua normalizada. Sólo dos siglos antes, Dante estimaba aún que cualquier lengua inculcada y hablada en conformidad con una gramática nunca podría ser viva, sino permanecer como lo propio de los escolásticos, esos inventores grammaticae facultatis. Nebrija, en lo que le concierne, se coloca en una perspectiva de poder y de dominación. Quiere enseñar al pueblo la lengua de los clérigos, corregir su habla, someterla a reglas. Por su parte, la reina Isabel considera el lenguaje como un dominio. Para ella, lo vernáculo es el dominio del presente; cada uno es soberano en su palabra. Para don Antonio, el gramático, la lengua es una herramienta y ante todo al servicio del escriba. En pocas palabras, transmuta su "sueño de la razón" en una ideología monstruosa; los presupuestos de esta

ideología serán el fundamento sobre el que se construirá el sistema industrial. El aparato sustituirá a la subsistencia autónoma; lo normalizado remplazará a la variedad incontrolable; lo previsible eliminará cualquier riesgo de sorpresa. Nebrija pone el lenguaje al servicio de la fama —o, más precisamente, de un nuevo género de fama que el término "propaganda" traduce mejor—.

Quiero colocar los cimientos de la morada en la que vuestra fama pueda establecerse. Quiero hacer por mi lengua lo que Zenón hizo por el griego y Crates por el latín. Ciertamente, más grandes que ellos les sucedieron. Pero el que hayan sido sobrepasados por sus discípulos no rebaja su —o más bien, nuestra—

gloria de ser los inventores de un arte necesario precisamente cuando el tiempo está maduro; y créame, Majestad, ningún arte llegó nunca más oportunamente, en este tiempo, que la gramática para la lengua castellana.

En pocas frases, Nebrija aconseja como especialista a su soberana, cuyos planes imperiales se están realizando:

Vuestra Majestad necesita del ingeniero, del inventor que sabe cómo hacer del habla de vuestro pueblo, de la vida de vuestro pueblo, un instrumento adaptado a vuestro gobierno y a vuestros planes. Seguramente, teniendo fe en la progresión, sé que llegarán otros que me sobrepasarán; otros construirán sobre las fundaciones que pongo. Pero, tenga cuidado, soberana mía, en tardar en aceptar mi consejo: el tiempo ya está aquí. En verdad, nuestra lengua alcanza una altura de la que debemos temer que caiga y no esperar a que se eleve aún más alto.

El especialista tiene prisa. ¡Somete a su protectora al chantaje de "ahora o nunca"

que más tarde presidirá tantas decisiones políticas! La reina, según Nebrija, necesita su gramática porque el regreso de Colón se acerca.

Muy pronto Vuestra Majestad habrá subyugado a muchos bárbaros que hablan lenguas extranjeras. Por vuestra victoria, aquellos estarán en una necesidad nueva: la necesidad de leyes que el vencedor debe al vencido, y

la necesidad de la lengua que aportaremos con nosotros. Mi gramática servirá para impartirles la lengua castellana, como nosotros usamos la gramática para enseñar el latín a nuestra juventud.

De las dos concepciones de la lengua, la de Isabel y la de Nebrija, sabemos cuál ganó: la lengua se volvió una herramienta más, manipulada por el servidor profesional del poder. Se consideró como un instrumento para poner al pueblo sobre la vía recta, para hacer de él un buen pueblo. Se volvió uno de los principales ingredientes inscritos por el alquimista hermético en la receta para adaptar nuevos hombres a un mundo nuevo. La

lengua materna, inculcada en la iglesia y en la escuela, remplazó a la vernácula que hablaba la madre. La lengua materna se volvió un producto de siglos antes de que la leche materna corriera la misma suerte. Los hombres tomaron bajo su cargo la educatio prolis, haciendo del Alma Mater su matriz y su mama. En este proceso, el súbdito soberano se convirtió en ciudadano cliente. El dominio de la naturaleza y el perfeccionamiento correspondiente de la gente se volvieron objetivos públicos (supuestos seculares) fundamentales. Omnibus, omnia, omnino docendi, enseñar perfectamente todo a cada uno, según la fórmula de Comenius en su obra Didacta magna, se volvió la tarea del educador. El súbdito soberano se transformó en pupilo del Estado.

La reina Isabel, en cuanto a ella, había rechazado la propuesta de Nebrija. A sus ojos, la doctrina de la necesidad de una instrucción primaria para el ejercicio de la ciudadanía destruía la autonomía de sus súbditos: ella podía cargarles el impuesto, obligarlos a la faena o enrolarlos en el ejército; pero no quería atentar contra la dignidad soberana de su lenguaje —lo que cualquier institutor hace—.

La tercera mutación de lo vernáculo se produjo bajo nuestros ojos. Ya fuera un medio rico o pobre, la mayoría de los que nacieron antes de la segunda Guerra Mundial aprendieron su primera lengua de la gente que les hablaba o de la gente que ellos oían conversar. Eran raros aquellos que la obtenían de actores, de pastores o de maestros, a menos que ése fuera el oficio de sus padres. Hoy asistimos a lo inverso. La lengua se da a los jóvenes por canales a los que están fijados. Lo que aprenden ya no es un vernáculo

—ese vernáculo que, por definición, absorbemos por nuestras raíces, que emitimos en un contexto en el que estamos enclavados—. Las raíces que realizaban ese oficio se debilitaron, se desecaron, perdieron su contacto con el suelo a lo largo de la época de la educación y, actualmente, en la era de la educación de por vida, en general se han descompuesto, como las raíces de las plantas que crecen en un cultivo hidropónico. Los jóvenes y sus maestros de lengua ya ni siquiera pueden distinguir entre lo vernáculo y el argot snob que juzgan "inflado". El manejo competente del lenguaje depende desde entonces, en gran medida, de una dosis suficiente de enseñanza.

La falta de soberanía personal, de autonomía, se revela claramente en la manera en que la gente habla de la enseñanza. En este momento me expreso ante ustedes; en cuatro minutos, cuando llegue el momento de la discusión, hablaremos juntos —pero ni ahora ni entonces estaré en la posición de un maestro—. Discuto una cuestión, les presentó mi opinión —quizás hasta los divierto—. Pero me niego a asumir con ustedes una función de maestro —y, con mayor razón, de educador—. No quiero tener nada que ver con esa tarea para la cual la naturaleza no me dotó con los órganos necesarios. Si les he hablado sobre la abadía de Gorze o sobre la corte de los reyes católicos, hechos que quizá se les habían escapado, créanme que no era con la intención de atraparlos en las redes de la educación. Deseo haberlos convencido de que no es por una simple sutileza terminológica que sostengo que la enseñanza es una forma particular y siempre jerárquica que toma a veces el intercambio oral como vernáculo. Por desgracia, muchos de nuestros contemporáneos no pueden captar esto. La lengua se ha vuelto para ellos un abastecimiento mercantil, y la tarea del educador consiste en formar productores de 505

lenguaje equipándolos con un stock lingüístico.

Hace algún tiempo, en Nueva York regresé a un barrio que, hace 20 años, me era muy familiar: el South Bronx. Fui ahí por invitación de un joven profesor universitario casado con una colega que deseaba que firmara una petición para reclamar una formación para el manejo del inglés antes de la escuela materna —iniciativa compensatoria destinada a los habitantes de los tugurios—. Para vencer mi repugnancia ante esta expansión de los

servicios educativos, me llevó durante todo un día a visitar familias de piel oscura, blanca, negra. En grandes inmuebles miserables e inhabitables vi decenas de niños expuestos todo el día a la radio y a la televisión, perdidos espacial y lingüísticamente. Mi colega alineaba los argumentos para que yo firmara la petición. Por mi parte, yo me esforzaba en defender el derecho de esos niños a ser protegidos contra la educación. Nuestras posiciones eran simplemente irreconciliables. En la noche, durante la cena a la que me invitó en su casa, repentinamente comprendí por qué: mi colega ya no era un hombre, sino un maestro integral. Ante sus hijos, la pareja se mantenía in loco magistri. Esos pequeños tenían que crecer sin padres, porque esos dos adultos, en cada palabra que dirigían a su hija y a sus dos hijos, los "educaban". Y como esa pareja se consideraba muy "radical", se esforzaba de vez en cuando por "elevar el nivel de la conciencia" de sus hijos. Para ese padre y esa madre, la conversación se había vuelto una forma de organización de mercado —de adquisición, de producción y de venta—.

He aquí gente que posee las palabras, las ideas, las frases, pero que ya no habla.

506

507

** Conferencia pronunciada en homenaje al profesor D. P. Pattanayak, durante el encuentro sobre el tema "The Need for New Terminology to Deal with 'Mother Tongues'", en el Central Institute of Indian Languages, Mysore, India, 1978.*

1 En español en el original. [T.]

2 En español en el original. [T.]

508

TERCERA PARTE

509

*H2O Y LAS AGUAS DEL OLVIDO**

ME DICEN que desde hace 60 años los habitantes de Dallas reclaman el establecimiento de un lago dentro de la ciudad. Esperan que este lago irrigue el comercio y el sueño, el presupuesto municipal y la salud. Un equipo de especialistas estudia la factibilidad de un remiendo así de agua artificial en el centro de la ciudad. El Institute of Humanities and Culture de Dallas desea aportar su contribución específica a este estudio: nos invita a reflexionar sobre la relación entre el agua y los sueños, en la medida en que esa relación participa de "lo que hace funcionar a una ciudad". Desde siempre los sueños han dado forma a las ciudades, las ciudades han inspirado sueños y, tradicionalmente, el agua ha vivificado tanto a unas como a otros. Hoy dudo mucho que haya un agua capaz de asociar los sueños y la ciudad. La sociedad industrial transformó H2O en una materia con la que las aguas arquetípicas no pueden fusionarse. Por ello dividí mi exposición en dos partes. La primera evoca las aguas del sueño, las del Leteo, y la segunda presenta la historia de la caja de agua. Como conclusión, regresaré a la pregunta inicial: ¿qué sucede con el imaginario en un entorno de objetos mecanizados que perdieron el poder elemental de reflejar las insondables aguas de los sueños? Cerca de Cassel, un príncipe alemán barroco hizo construir el castillo de Wilhelmshöhe, rodeado por un jardín inglés que solicita a esas aguas que revelen todo lo que saben. A éstas no sólo se les lleva a exponerse a la vista y al tacto, sino a hablar y a cantar en 17 registros diferentes. Así, las aguas del sueño mascullan y desaparecen, se inflan y mugen, sudan o salpican, se escurren o pierden el tiempo, te lavan y son capaces de arrastrarte. Pueden caer desde lo alto o brotar de las profundidades, empapar o solo humectar. Entre todos estos prodigios del agua, retengo su poder de lavar: el poder del Leteo que lleva los recuerdos, y del H2O

cuya función es eliminar los desperdicios.

Los sueños realizan la catarsis, lo que significa que purifican, y las aguas del sueño pueden lavar de diversas maneras. La aspersión del agua bendita — lustral— disuelve el miasma, vence las maldiciones, echa fuera la contaminación que se estanca en ciertos lugares, puede verterse sobre las manos, la cabeza o los pies para lavar la suciedad de la impureza, de la

sangre o de la fechoría. Pero hay otra catarsis que sólo llevan a cabo las aguas negras del Leteo: despojan a quienes las cruzan de sus recuerdos, les otorgan el olvido. Puesto que mi tiempo para hablar es sólo de 30 minutos, sólo puedo tratar de esta última. Mi reflexión sobre la posibilidad de crear un lago en el centro de la ciudad estará por lo tanto muy circunscrita: ¿el alma del río del olvido que corre sobre la fuente social del recuerdo puede reflejarse en el desinfectante líquido que se ha depurado, cubicado, canalizado y luego vertido en un estanque situado en el centro de la ciudad? ¿Los sueños de "despreocupación y olvido" del joven citadino pueden irrigarse con el líquido que dispensan los grifos, las duchas y los excusados? ¿Las aguas de compuerta son aún capaces de "circular" en fuentes o lagos que reflejan los sueños?

Las aguas lustrales del Leteo corren; no circulan como la sangre, el dinero, el agua 510

corriente que inflamaba la imaginación social a inicios de la era industrial. Desde 1616, William Harvey había declarado ante sus pares del Royal College of Physicians de Londres que la sangre circulaba en el cuerpo humano. Su descubrimiento tuvo que esperar más de un siglo antes de que los médicos lo admitieran en general. En 1750, el médico alemán Johannes Storch (llamado Pelargus), autor de un manual de ginecología en ocho volúmenes que gozaba de autoridad, no podía admitir la validez general de la teoría de Harvey. No dudaba que la sangre pudiera circular en el cuerpo de los ingleses y limpiarlo de sus desperdicios, pero, en sus pacientes de la baja Sajonia, observaba que la sangre fluía y refluía en las carnes. Storch había entendido lo que nosotros ahora nos esforzamos por captar: la redefinición de la sangre como sustancia en circulación exigía una reconstrucción social del cuerpo. La carne y la sangre palpitantes y cargadas de símbolos, como las legaba la tradición, tenían que repensarse como un sistema funcional de conductos y de filtros. Hacia el final del siglo XVIII, la teoría de Harvey se admitía, de manera general, en la medicina. La idea de que la salud humana depende de la circulación rápida de la sangre se insertaba bien en el modelo mercantilista de la riqueza

—justo antes de Adam Smith— basado en la intensidad de la circulación monetaria.

A mediados del siglo XIX, varios arquitectos británicos se pusieron a hablar de Londres refiriéndose a ese mismo paradigma, y no perdieron ocasión de reconocer su deuda con "el inmortal Harvey". Concebían la ciudad como un cuerpo social a través del cual el agua tenía que circular constantemente y llevarse lo que la ensuciaba. Era necesario que el agua corriera continuamente en la ciudad para quitarle su sudor y su basura. Entre más vigoroso fuera ese flujo, habría menos charcos estancados que engendraran una "pestilencia congénita", y la ciudad sería más sana. Si el agua no se llevara constantemente a la ciudad y constantemente se echara en sus alcantarillas, la ciudad nueva que imaginaban se estancaría y sería víctima de la putrefacción. A semejanza de Harvey, que había descubierto algo inimaginable, es decir, que la sangre es un vehículo en circulación, y que así había abierto la vía de la medicina moderna, pero antes que él, Chadwick y sus colegas, al inventar el circuito de agua, redefinieron la ciudad como un espacio que necesitaba constantemente liberarse de sus desperdicios. A imagen del cuerpo y de la economía, la ciudad podía visualizarse desde entonces como un sistema de conductos.

Es posible escribir de muchas maneras la historia del agua arquetípica. Aquí sólo trato de la degradación técnica de la materia agua, que la hace impropia para vehicular la metáfora con la que quisiéramos adornarla. Todo lo que puedo hacer ahora es insistir en el hecho de que el "agua", contrariamente al H2O, es una construcción histórica que refleja —para lo mejor y lo peor— el elemento fluido del alma, mientras que el H2O de la imaginación social dista mucho de estar de acuerdo con el agua tan deseable de nuestros sueños. Hoy, el agua de la ciudad cruza constantemente los límites: penetra en ella como una mercancía y sale como un desperdicio. A la inversa, en todos los mitos indoeuropeos el agua es en sí misma el límite. Separa el mundo en el que vivimos del otro mundo; erige un obstáculo entre el presente, el pasado y el futuro. En la gran familia de los mitos indoeuropeos, el otro mundo no tiene una localización inmutable en el mapa 511

mental: puede situarse bajo tierra, en la cima de una montaña, en una isla, en el cielo o en una gruta. Pero siempre es un reino que se extiende más allá de un agua —más allá del océano, en la otra rivera de una bahía—. Para alcanzarlo hay que pasar un río: aquí un barquero te transporta; allá

debes rodearlo. Sin embargo, en todos los mitos, esta travesía de las aguas conduce, en la otra rivera, a una fuente, y el río que pasaste alimenta también esta agua del más allá.

Bruce Lincoln mostró que los peregrinos griegos, indios, nórdicos y celtas, en camino hacia el más allá, atraviesan todos el mismo paisaje fúnebre y se confrontan con la misma hidrología mítica. Las aguas lentas que encuentra el viajero son las del río del olvido. Ese río posee el poder de despojar de sus recuerdos a los que lo franquean. El balance letárgico de la cabeza de las plañideras durante el canto fúnebre con el que mecen a los héroes de Tebas en su último sueño recuerda a Esquilo la cadencia monótona de los remos de una orilla a la otra del Aqueronte. Sin embargo, lo que el río despega de los pies de los viajeros al lavarlos no se destruye: al peregrino en camino hacia el más allá solamente se le despoja de las acciones por las que lo recordarán. El rió las arrastra hasta una fuente burbujeante que las agita como arena fina al fondo de un estanque cósmico, para servir de bebida al elegido: el cantor, el soñador, el visionario, el sabio. Esta agua le provoca una ebriedad de naturaleza sobria, sobria ebrietas. Y ese mensajero, al regresar de su sueño o de su viaje, vuelve con un poco de agua viva del reino de los muertos, trayendo los recuerdos de los difuntos que aquéllos ya no necesitan pero que son extremadamente preciosos para los vivos. Así los muertos dependen menos de los vivos que los vivos de los muertos. Lo que el Leteo despegó de los pies de los muertos regresa a la vida.

El Cielo descansaba todavía entre los brazos de la Tierra; Urano compartía todavía su lecho con Gaia, la "de amplias caderas", cuando los Titanes vieron el día. Mnemosina formaba parte de esta generación que nació antes de los dioses del Olimpo. Era demasiado vieja, demasiado arcaica para ser la madre de Apolo, pero adoptó a este hijo de la ninfa Maia y le dio un alma que sube siempre hasta la fuente, que nunca puede olvidar. Hermes-Apolo tiene entonces dos madres, lo que lo vuelve el mensajero de los dioses, pero también su guía y el de los viajeros. El himno dedicado a Hermes llama a Mnemosina, la Madre de las Musas. Hesiodo la describe con los cabellos esparcidos, tendida con Zeus para concebir a sus nueve hijas. Es la fuente en que se baña la musa del Entusiasmo, como se baña en ella otra de sus hijas, el Olvido. El hecho de que Mnemosina esté

entre los Titanes, que precedieron a los dioses, es capital para nuestra historia del agua. Colocada entre los Titanes, un elemento cósmico se vuelve la fuente de la rememoración, la fuente de la cultura, el origen de una primera especie de ciudad —y el agua-memoria adquiere los rasgos de la mujer—.

Pero esta fuente arcaica de la tradición oral no tiene sitio en las ciudades de la antigüedad grecolatina. Las ciudades clásicas de Grecia y, aún más, de Roma, se construyen alrededor de acueductos que canalizan el agua hasta las fuentes. No es la fuente la que alimenta un estanque, no es el cantor épico, sino los brotes artificiales y los textos consignados en libros los que modulan las aguas y las palabras. Ninguna ciudad 512

griega conservó un altar o una fuente dedicadas a Mnemosina. Solamente la invocan todavía algunos poetas cultos que quisieran igualar a Homero. Mnemosina ya no es la fuente de la sobria ebriedad. Desde entonces su nombre personifica el depósito escrito de la memoria del que Platón sabía que secaría la rememoración, esa fuente burbujeante más allá del río del Olvido, esa fuente alimentada por el río-frontera. A la rememoración, esa segunda madre de Hermes, se sustituye un nuevo tipo de memoria a medida que la cultura escrita remplaza a la oral, que la legalidad elimina el antiguo orden de las costumbres.

Del manantial al brotamiento, del estanque de la rememoración a la fuente esculpida, del campo épico a la memoria referenciada, el agua, en cuanto metáfora social, sufre una primera y profunda transformación. Las aguas de la cultura oral que corrían más allá de las orillas de este mundo se volvieron el más precioso abastecimiento que el poder puede garantizar a la ciudad. Si quisiera describir esto, comenzaría por escribir la historia de las variadas formas del agua y del sentido que sus diversas percepciones dan a la ciudad. En una historia así, las fuentes de Roma, el sistema hidraúlico de Ispahan, los canales de Venecia y los de Tenochtitlán aparecerían como creaciones excepcionales. La ciudad edificada a orillas de un río, la ciudad construida alrededor de un manantial como si fuera su ombligo, la que sólo disponía del agua de lluvia que se recogía de los techos, constituirían tipos ideales, entre otros. Sin embargo, con raras excepciones, hasta una época reciente todas las ciudades alimentadas por

aguas lejanas tenían un punto en común: lo que el acueducto acarreaba dentro de sus muros el suelo urbano lo absorbía.

Las máquinas de vapor ya eran usuales cuando la idea de que el agua encaminada hasta la ciudad tenía que salir de ella a través de alcantarillas se volvió el principio rector del urbanismo. Desde entonces, esta idea adquirió el carácter de una obligación ineludible —

aunque hoy la cloaca llegue con frecuencia hasta una estación de depuración, lo que sale de estas estaciones está más lejos que nunca del agua de los sueños—. La necesidad de una circulación continua del agua con el fin de evacuar de las ciudades lo que las contamina se ha impuesto cada vez más en el espíritu de los urbanistas. Para liberar nuestra imaginación del dominio de esta construcción social, propongo estudiar su nacimiento y su evolución.

Los lamentos sobre la suciedad de las ciudades se exhalaban ya desde la Antigüedad.

Incluso Roma, con sus 900 fuentes, no dejaba de ser peligrosa para quien recorría sus calles. Magistrados subalternos, especialmente nombrados para ello, se sentaban bajo su sombrilla en un ángulo del foro para informar sobre las quejas de los pasantes que habían sido mojados por los excrementos lanzados por una ventana. En el Medievo, contaban con los cerdos para limpiar las calles. Decenas de ordenanzas, que llegaron hasta nosotros, reglamentaban el derecho de los burgueses a poseer puercos y alimentarlos con las inmundicias públicas. En el centro de las ciudades, las curtidurías expandían una pestilencia infernal. Sin embargo, la percepción de la ciudad como un espacio que constantemente debía lavarse para desodorizarlo tiene un origen histórico claramente delimitado: apareció en los inicios de la Ilustración. El naciente interés por la limpieza y el fregado traducen la voluntad de evacuar materias que no son tan repugnantes para la 513

vista, pero que son agresivas para el olfato de los ciudadanos. Por primera vez, toda la ciudad se percibió como un espacio nauseabundo. Apareció la utopía de la ciudad inodora. Sin embargo, hasta donde puedo juzgar, esta nueva aversión en relación con los olores de la ciudad refleja

esencialmente una transformación del sentido olfativo y no un aumento de la saturación del aire por gases que poseen un olor característico.

La historia de la percepción sensorial no es completamente nueva, pero la evolución del olfato sólo ha sido estudiada en un periodo reciente. En 1961, Robert Mandrou hizo notar por primera vez la primacía del tacto, del oído y del olfato en las culturas europeas premodernas. Esta compleja textura de percepciones sensoriales cedió lentamente el lugar en el tiempo de la Ilustración al predominio del ojo, algo que ahora nos parece tan natural. Cuando un Ronsard o un Rabelais tocaban los labios de su "amiga", celebraban el sabor y el perfume que los encantaban. Explorar la percepción de los olores constituiría una proeza inigualable; los olores no dejan huellas objetivas; el historiador sólo puede intentar saber cómo se percibían. Hace poco, Alain Corbin publicó una monografía en que por primera vez se describe la percepción de los olores a finales del Antiguo Régimen.

Tengo una experiencia directa del olor tradicional de las ciudades. Durante 20 años pasé mucho tiempo en los barrios más pobres de Río y de Lima, de Karachi y de Benares. Me costó mucho trabajo sobreponerme a la repulsión natural de los olores de excrementos y orina que, con ligeras variantes, son los mismos en todas estas excrecencias industriales que no están conectadas con las cloacas. Sin embargo, esos olores a los que logré acostumbrarme no se aproximaban en absoluto al denso aire ambiente del París de Luis XIV y de Luis XV. Fue sólo hacia el final del reino de Luis XIV que una ordenanza instituyó que se recogieran semanalmente los excrementos en los corredores del palacio de Versalles. Durantes decenas de años, un carnicero mataba a los cerdos justo bajo la ventana del ala de los ministros, cuyos muros permanecían perpetuamente encostrados de sangre seca. En pleno centro de París funcionaban curtidurías, no obstante acantonadas en el borde del Sena. En cualquier momento, la gente aliviaba sus necesidades contra los muros de la primera iglesia o casa que se encontraba. La pestilencia de los cementerios con fosas poco profundas señalaba la presencia de los muertos en la ciudad. Que el aire estuviera cargado con miasmas era tan parte de las costumbres que los documentos de la época lo evocan sólo pocas veces.

Esta indiferencia olfativa terminó cuando un pequeño número de parisinos no pudo soportar la pestilencia de los muertos. Desde el Medievo, los despojos de los párrocos y de los bienhechores de una iglesia se inhumaban cerca del altar principal, y los procedimientos de apertura y cierre de las sepulturas casi no habían cambiado durante siglos. Pero a inicios del siglo XVIII sus emanaciones se volvieron intolerables. En 1737, el Parlamento de París nombró una comisión encargada de estudiar el peligro que las inhumaciones en las iglesias representaba para la salud pública. Se declaró que los miasmas que escapaban de las sepulturas eran peligrosos para los vivos. En 1745, el abad Charles-Gabriel Porée, antiguo bibliotecario de Fenelón, publicó sus Cartas sobre la sepultura en las iglesias. En esta obra, reimpresa varias veces, invocaba consideraciones 514

filosóficas y jurídicas que justificaban que los muertos reposaran fuera de los muros de la ciudad. Philippe Ariès mostró que la sensibilidad olfativa nueva en relación con la presencia de los cadáveres traicionaba un miedo por la muerte, también nuevo. En el transcurso del último tercio del siglo, ya eran incontables las narraciones de las muertes provocadas por la pestilencia de los cuerpos en descomposición. Desde Escocia hasta Polonia ofuscaba las fosas nasales, pero sobre todo, espantaba. Según los testigos, los miembros de las congregaciones morían en masa por los miasmas que escapaban de las sepulturas abiertas durante los oficios fúnebres —fallecían a la hora siguiente—. En 1760, el cementerio de los Santos Inocentes en París todavía era un lugar muy frecuentado: lugar de reunión por la tarde; por la noche abrigaba amores ilícitos. Veinte años después estaba desafectado, tanta era la pestilencia de los cuerpos en descomposición, insoportable para el vecindario.

La intolerancia con respecto al olor de los excrementos tomó más tiempo en desarrollarse, aunque quejas contra su virulencia se habían levantado desde 1740. Los primeros en señalar los peligros de los miasmas urbanos fueron científicos especializados en neumática o en estudios de los "aires" —hoy hablaríamos de "gases"—. Sus instrumentos de análisis de estas sustancias volátiles eran rudimentarios; todavía se ignoraba la existencia del oxígeno y, por ende, su papel en el proceso de combustión. Los investigadores realizaban sus trabajos confiando en su olfato. Pero no por ello dejaban de disertar sobre las "exhalaciones" de la ciudad, y durante

la segunda mitad del siglo XVIII se publicaron una quincena de tratados consagrados a los olores de París. Hacen un repertorio de los siete lugares malolientes del cuerpo humano situados entre la cima del cráneo y los huecos entre los dedos de los pies, o los siete estadios de la descomposición de una carroña. Distinguen entre las sensaciones olfativas desagradables, el sano y vigoroso olor de la bosta o del excremento humano y aquel, infecto y deletéreo, de la putrefacción. Enseñan la técnica para recoger y conservar los olores en frascos con el fin de comparaciones ulteriores para estudiar su evolución. El autor de uno de estos tratados llegó a calcular el peso, por habitante, de las emanaciones de los ciudadanos, y a estudiar sus efectos contaminantes en los alrededores de la ciudad. Casi todos los autores denuncian la indiferencia del público ante los peligros de los aires pútridos que hallaron y que describen.

A finales del siglo XVIII, estos precursores de la desodorización habían adquirido, en París, cierto número de adeptos influyentes. Las actitudes sociales en relación con la excreción evolucionaban. Las audiencias que acordaba el rey, sentado sobre su silla agujerada, con algunos grandes privilegiados, se habían suprimido dos generaciones antes. Hacia mediados del siglo, ocasión de un gran baile, por vez primera se instalaron retretes separados para las mujeres. Finalmente, la reina María Antonieta hizo poner una puerta para ocultar su "guardarropa". El acto se volvió una función íntima.

Primero el proceso, luego lo que resultaba de él, se relegaron lejos de las miradas y las narices. Junto con el descubrimiento de que también los seres exhalaban malos olores, comenzó a extenderse la moda del bidet y de la lencería susceptible de lavarse con frecuencia. Dormir en "su" cama entre sábanas se volvió un imperativo moral y médico.

515

Muy pronto se prohibieron las cobijas pesadas para los jóvenes, pues acumulaban las emanaciones corporales y conducían a las contaminaciones nocturnas. Los médicos descubrieron que el olor de un enfermo era capaz de infectar a los sanos, y, en el hospital, la cama individual se volvió una exigencia de higiene, cuando no una práctica. El 15 de noviembre de 1793, la convención decretó solemnemente que la

facultad de tener su cama propia se inscribía en los derechos del hombre. La dignidad del ciudadano exigía que una zona tapón privada lo rodeara en la cama, en el guardarropa y en la tumba.

Cuando terminó el siglo XVIII, se constituyeron obras de beneficencia para proteger a los desposeídos del horror de la fosa común. Mientras que la burguesía se familiarizaba con las nuevas costumbres de limpieza, la limpieza social de la ciudad pasó al primer rango de los problemas urbanos. Desde el inicio del siglo XVIII, en muchos países la atención se dirigió hacia el medio particularmente insalubre de las cárceles y de los asilos de alienados, lugares encenagados en tal fango que en comparación el resto de la ciudad parecería limpio. Se estableció una relación entre la alta tasa de mortalidad en estos establecimientos y su hedor que llegaba muy lejos. El ventilador acababa de inventarse, y los primeros que se instalaron en las prisiones hicieron circular ahí algunas bocanadas de aire fresco, aunque estaban reservados a los lugares de los detenidos "inocentes". Como parecía necesario, pero difícil, que los prisioneros tomaran aire, las ciudades de Bélgica y Suiza adoptaron la solución que encontró la ciudad de Berna, que permitía conciliar la recolección de las inmundicias y la salida de los prisioneros al aire exterior. Todas las mañanas, los presidiarios arrastraban en las calles de Berna grandes carros, mediante un timón al que estaban encadenados, mientras que las mujeres, retenidas por cadenas más ligeras y más largas, barrían las calles y cargaban las inmundicias en las carretas. Estos vehículos se dirigían a los puntos de la ciudad que, en analogía con el cuerpo humano, se reconocían como sus zonas más nauseabundas. A los olores correspondían ahora distinciones de clases. Los pobres son los que olían mal y, con frecuencia, no tenían conciencia de ello. La osmología —el estudio de los olores— pretendía ser una ciencia de pleno derecho. Supuestas experiencias probaban que el europeo, el samoyedo, el negro y el hotentote se reconocían por el olor particular de su raza, que persistía aunque cambiaran de régimen alimentario y se bañaran frecuentemente.

Ser una persona de calidad llegó a significar ser limpio: no oler mal, tener en casa un inodoro. A inicios del siglo XIX se educó a las mujeres para que cultivaran una fragancia que las personalizara. Este ideal apareció a finales del Antiguo Régimen, en una época en la que los potentes perfumes

tradicionales de origen animal, el ámbar gris, el almizcle, el gato de algalia se habían abandonado en favor de aguas de toilette y esencias vegetales.

Bajo Napoleón I, advenedizo que se inclinaba a reanudar la tradición, los embrigantes perfumes sacados de las bolsas del vientre de roedores conocieron una breve y favorable renovación, pero bajo el Segundo Imperio su uso era índice de costumbres disolutas.

Entonces las damas de la buena sociedad usaban olores de origen vegetal "que correspondían" a su personalidad. Como esas sustancias son muy volátiles, había que aplicárselas constantemente y su perfume, que permanecía en la esfera doméstica, simbolizaba el consumo ostentatorio en la gente bien lavada. Cuando la señorita 516

Deschamps, una bailarina, instaló en su departamento, en 1750, "dos gabinetes, uno de toilette, otro de lugares a la inglesa", esta novedad se comentó ampliamente. Un siglo después, este género de mobiliario se encontraba en las buenas colonias. Mientras los ricos se perfumaban discretamente, y los burgueses se "restregaban" el cuero y aprendían a quitarse el calzado antes de pasar la puerta, uno de los mayores objetivos de los servicios de la policía sanitaria era desodorizar a la mayoría: los pobres.

Durante la primera mitad del siglo XIX, los ingleses habían ya empezado a purgar sus ciudades contaminando el Támesis. En Francia y, de manera general, en el continente, la opinión pública no estaba dispuesta a aceptar este despilfarro. En 1835, una relación del instituto rechazó la propuesta de adoptar en París un sistema de todo-a-la-cloaca que vertiría las basuras en el Sena. Esta decisión no procedía de una preocupación por las aguas del río o de un sentimiento antibritánico, sino de la evaluación del enorme potencial económico que se perdería de esta manera. Veinte años después, los redactores del Journal de Chimie Médicale invocaban a Malthus y tomaban argumentos de la fisiología social para demostrar que canalizar los excrementos hacia el Sena sería un "perjuicio público". Pocos años antes, se había considerado vincular el pago de las pensiones de los viejos inválidos con la recolección cotidiana de los excrementos —un abono por excelencia—. En ese momento en que el ferrocarril unía a la ciudad con las

campiñas, los excrementos se transportarían para fertilizarlas, y hacer de ellas grandes extensiones para el cultivo de hortalizas. En el transcurso de los años sesenta, de uno al otro extremo de la Mancha, dos ideologías nacionales se enfrentaban sobre el interés de las cloacas. Victor Hugo expresó literariamente la posición francesa. En los capítulos de Los miserables que consagra a lo que llama "el intestino de Leviatán", escribe: "Podríamos decir que desde hace 10 siglos la cloaca es la enfermedad de París. La alcantarilla es el vicio que la ciudad tiene en la sangre". Cualquier intento por vertir todavía más basura en las cloacas sólo aumentaría los horrores inimaginables de la cloaca de la capital.

Del otro lado de la Mancha, el príncipe de Gales, el futuro Eduardo VII, tomó en 1871 una posición inversa en cuanto a la utilidad de las alcantarillas. Si no hubiera sido príncipe heredero de la corona —decía—, habría elegido la condición de plomero. Más o menos al mismo tiempo, Hellinger exhortaba a sus colegas de la Real Society of Arts:

"Aquí está la salud de esta inmensa ciudad, que reposa y se encaja en nuestros poderosos brazos, durmiendo apaciblemente en vuestros endurecidos músculos, entregándose a manos expertas y a dedos ejercitados". El novelista Julio Verne transpone, en un contexto francés, esta actitud inglesa: "Limpiar, limpiar sin cesar, destruir y anular los miasmas que emanan de una aglomeración humana, esta es la obra principal del gobierno central". 1 Por oler mal, el sudor de las clases trabajadoras era peligroso.

Los arquitectos ingleses se proponían usar el agua para desodorizar la ciudad. Desde el año 1596, sir John Harrington, ahijado de la reina Elizabeth I, inventó el water-closet y publicó un tratado sobre este aparato, pero durante mucho tiempo éste permaneció sólo como un objeto curioso. En 1851, George Jenning instaló excusados públicos en el Crystal Palace de Londres que abrigaba la Exposición Universal, y 827 280 personas, es 517

decir, 14% de los visitantes, pagaron para descubrir y usar esta novedad. Esas

“comodidades que convenían a una civilización avanzada” fueron perfeccionadas por Thomas Capper, dueño de una fundición. La válvula de la caja de agua, anus mirabilis, se patentó en Gran Bretaña, y el término WC entró en todas las lenguas civilizadas. Según una relación del gobierno de los Estados Unidos, Baltimore fue hasta 1912, fecha en la que se le obligó a adoptar la caja de agua, la última ciudad de la costa Este que produjo sus abonos “naturales” gracias a los gabinetes con excusados secos.

A finales del siglo XIX se comenzó a constatar la diseminación, a través del agua corriente, de gérmenes patógenos de origen fecal, a causa de la contaminación de las aguas vivas por la evacuación de los excusados. Los ingenieros estaban ante una elección: emplear recursos, siempre limitados, para la depuración de las aguas residuales antes de su dispersión o sanear el agua antes de su distribución. Durante la primera mitad del siglo XX se mantuvo la esterilización del agua. Hacía poco que la bacteriología había abandonado la antigua teoría que pretendía que la enfermedad resultaba de una alteración interna, por la nueva teoría de los gérmenes que mantienen al cuerpo bajo la constante amenaza de una invasión de microbios. Los ciudadanos reclamaban ante todo que se les proveyera de “agua potable”, es decir, desprovista de gérmenes. Luego, hacia la mitad del siglo XX, lo que salía del grifo ya era algo inodoro: un líquido que muchos de nosotros ya no nos atrevemos a beber. Se realizó la transformación del H2O en producto de limpieza. Desde ese momento se podían preocupar públicamente de la “depuración” de las aguas residuales y de la preservación de los lagos. En los Estados Unidos los costos de funcionamiento de todo-a-la-cloaca y la depuración de su contenido líquido representan ya el primer lugar del presupuesto de los gobiernos de los estados. Sólo la enseñanza es más cara para los contribuyentes norteamericanos.

Me gusta pensar que en la Grecia arcaica las lustraciones exorcizaban con frecuencia los miasmas. Hoy han fracasado los esfuerzos para liberar a la ciudad de sus olores fétidos. En el encopetado club de Dallas donde me alojaron por una noche, unas botellas que tenían un tapón con mecha difundían un potente anestésico que paralizaba las mucosas nasales para disfrazar el fracaso de un equipo sanitario que era, sin embargo,

extremadamente costoso. El desodorante neutraliza la nariz. Nuestras ciudades constituyen espacios donde un hedor industrial sin precedentes hace estragos. Nos hemos vuelto tan insensibles a esta contaminación como los parisinos del siglo XVIII lo fueron al olor de sus cadáveres y excrementos.

Hemos seguido las aguas de la historia, de la Grecia arcaica al grifo ecológico. Hemos contemplado cómo las fuentes de Roma hicieron desaparecer a la titánica Mnemosina del espíritu de la ciudad alfabetizada que llenaron con ninfas clásicas. Y hemos visto cómo los sistemas hidráulicos disimulan el H2O ante nuestra vista. Hemos escuchado las improvisaciones de las fuentes sonoras, la sinfonía bien orquestada de la fuente de Trevi, y luego el escurrimiento de los grifos y el ruido de la caja de agua. Hemos entendido que el agua de las ciudades, en la cultura occidental, tiene un inicio y podría entonces tener un fin. Esta agua nació cuando el artista domesticó toda el agua de Roma en una fuente en la que con su historia particular nutrió los sueños de los ciudadanos, y está amenazada 518

por la succión de las turbinas hidráulicas que la vuelven un limpiador y un agente de enfriamiento que podría alimentar un lago artificial. Nos preguntamos si es posible que coexistan el sueño y la riqueza.

Volviendo a pensar en las aguas que han corrido en las ciudades, podemos medir cuán importantes son para los sueños. Sólo en donde los sueños se reflejaron en las aguas de los ámbitos de comunidad las ciudades pudieron tejerse con su materia. Sólo las aguas animadas con ninfas y rememoraciones tienen el poder de fundir juntos el rostro arquetípico y el rostro histórico de los sueños. H2O es de otra especie. H2O es un líquido despojado a la vez de su mensaje cósmico y de su genius loci. Es opaco a los sueños. El agua de la ciudad ha despojado del sueño a los ámbitos de comunidad.

519

520

** Conferencia en el Institute of Humanities and Culture, Dallas, Texas, mayo de 1984.*

1 Les cinq cents millions de la Bégum. [T.]

*POR UN ESTUDIO DE LA MENTALIDAD ALFABÉTICA**

EN EL MUNDO occidental, los conceptos fundamentales sólo existen en referencia al alfabeto. Es lo que llamo la "lectura vulgar" o la "mentalidad alfabética", que constituye, según yo, una recaída simbólica del uso del alfabeto en la esfera de los "letrados". Difiere notablemente del alfabetismo, es decir, de la capacidad de leer y de escribir. Veo aquí un modo específico de percepción, en el que el libro se ha vuelto, por excelencia, la metáfora a través de la cual concebimos y situamos al yo. Por mentalidad alfabética, no entiendo la difusión, más allá de la esfera de los "clérigos", de escritos que, hasta ese momento, el laico no conocía si no los habían leído. Como la veo, la mentalidad alfabética se define por un conjunto de certezas que, desde el bajo Medievo, tienen cabida en el reino del alfabeto. A saber, que podemos fijar la palabra, almacenar y luego recuperar los recuerdos, grabar los secretos en la conciencia —y, por lo tanto, examinarlos—, describir lo vivido.

Por "mentalidad alfabética", entiendo una contextura de categorías que, desde el siglo XII, formó tanto el espacio mental de los laicos iletrados como el del clero que sabía leer y escribir. En este nuevo tipo de espacio la realidad social se reconstruye: se crea una nueva red de postulados fundamentales que conciernen a todo lo que podemos ver y saber. Me propongo seguir la evolución de esta mentalidad desde el Medievo, así como la transformación de diversas certezas que no pueden existir más que en ella. Para mostrar cómo se produjo esta transformación, contaré la historia del "texto".

LA MENTALIDAD ALFABÉTICA EN EL ILETRADO

Dos razones militan para que aquellos que prosiguen una investigación sobre la educación, y no sólo en el terreno de la educación, se interesen en

la historia de la mentalidad alfabética. La primera es la sensibilización creciente de la empresa educativa con un objetivo que desea alcanzar antes del año 2000: el alfabetismo para todos. La segunda es la poderosa tendencia a remplazar, como metáfora de la percepción de sí, el libro por la computadora.

Tratándose de la primera razón, todos sabemos que se recurre a nuevos métodos, psicológicos, directivos e informáticos, para propagar la lectura y la escritura —un esfuerzo que viene después de muchos otros—. ¿Estas campañas tienen un alcance en la mentalidad alfabética y si es así, cuál es? Es lo que habría que explorar mejor. Hace 50

años, Alexandre Luria estudió las grandes modificaciones de la actividad mental que le sucedían a la gente que adquiría una cultura alfabética. Sus procesos cognitivos dejan de ser principalmente concretos y ligados con las circunstancias. Se ponen a hacer deducciones, no sólo a partir de su experiencia práctica personal, sino también a partir de suposiciones que ellos mismos formulan. Después del estudio de Luria, realizado en 1931

en la Unión Soviética bajo el régimen estalinista, nuestros conocimientos sobre los cambios inducidos por la cultura alfabética en las percepciones, las representaciones, el 522

razonamiento, la imaginación y la conciencia del yo, se han enriquecido mucho. Pero, en su mayoría, los trabajos realizados sobre esto establecen que en el individuo hay una relación de causalidad entre su manejo de la escritura y el nuevo estado de espíritu que se forja. A la luz de la historia de la mentalidad alfabética, esta idea es extremadamente falsa, como lo mostraré. Desde la época medieval, las certezas características del espíritu de los clérigos se extendieron principalmente por medios distintos que los de la enseñanza de la lectura y la escritura. Es lo que hay que recordar cuando se debate sobre el analfabetismo, el semialfabetismo y la postalfabetización. El enfoque actualmente elegido para enseñar el arte de la "comunicación escrita" puede de hecho subvertir el espíritu alfabetizado.

La mentalidad alfabética es independiente de la aptitud personal para la escritura, insisto en ello, pero mi argumento tratará sobre todo acerca de

su actual metamorfosis.

Durante el decenio de 1979 a 1980 la computadora remplazó rápidamente al libro como metáfora primordial para visualizar al yo, sus actividades y sus relaciones con el entorno.

Las palabras se han rebajado a nivel de "unidades de información", el discurso, al rango de "uso de la lengua", la conversación se ha asimilado a lo que llaman la "comunicación oral", y el texto, continuación de signos que anotan sonidos, se redujo a una cadena de

"bits". El espacio mental en el que se dieron las certezas de la cultura alfabética y este espacio mental diferente que engendraron las certezas nacidas de la máquina de Turing son heterónomos. Me parece que el estudio del espacio mental creado por las certezas de la cultura alfabética constituye una etapa necesaria para comprender la naturaleza del espacio mental completamente diferente que hoy comienza a prevalecer. Así como la mentalidad alfabética es muy independiente de las capacidades personales en lectura-escritura, el espíritu cibernético es ampliamente independiente de la destreza personal para manejar una computadora.

La búsqueda de la mentalidad alfabética reposa ya sobre bases sólidas: preconizo simplemente que los resultados de esta investigación serán explotados en el terreno de la educación, para identificar los postulados implícitos de la axiomática de las teorías educativas. El primero que observó el profundo foso epistemológico que separa lo vivido oral de lo vivido escrito fue Miltman Parry, hace unos 60 años. Gracias a él vemos que la Isla de lo Escrito surge del magma de la oralidad épica a medida que un alfareroescriba transcribe ese canto de un bardo que es la Ilíada. Albert Lord, su alumno, nos hizo captar que las etapas que pasa quien se vuelve un bardo no pueden aprehenderse mediante conceptos que se manejan a propósito de quien se vuelve un poeta a través de lo escrito. Eric Havelock muestra de manera convincente que las profundas mutaciones en el modo de razonar, en la manera de percibir el universo, y en la aparición de la ciencia y de la "literatura" en los siglos V y VI antes de nuestra era sólo se entienden a la luz del paso de la mentalidad oral a la mentalidad escrita. Otros han estudiado el caminar de la invención única y definitiva que fue el alfabeto hasta la India brahmánica y, desde ahí, su expansión

hacia Oriente. Al conocer bien las vías mediante las cuales los jóvenes pueblos de Europa accedieron al ámbito de la percepción alfabetizada, tomaré mis ejemplos principales de este periodo. El estudio monumental que Elizabeth Eisenstein 523

dedicó al impacto de la imprenta sobre la civilización del Renacimiento, trata de otra transformación capital del pensamiento alfabético en un periodo ulterior. El antropólogo Jack Goody nos dio a conocer la perpetua "alfabetización del pensamiento salvaje". Y

Walter Ong, que desde los años sesenta estudia conjuntamente trabajos de psicólogos, antropólogos y especialistas de la epopeya, deduce que la alfabetización equivale a la

"tecnologización" de la palabra. Sin embargo, hasta el momento no se ha llevado a cabo una historia de la mentalidad alfabética, que se distingue del alfabetismo de los clérigos.

Esta mentalidad es un fenómeno a la vez luminoso y difícil de captar, a semejanza de la medusa, cuya morfología y características sólo pueden observarse en su medio natural.

LA INSTITUCIÓN ESCOLAR

Permítanme narrar cómo llegué a recomendar este nuevo campo de investigación. Para ello, procederé a la crítica de las ingenuas percepciones que expresé en Una sociedad desescolarizada. La narración de este itinerario inicia en 1970, mientras la obra en cuestión estaba en prensa. A lo largo de los nueve meses que pasaron después de que entregué el manuscrito al editor, me sentí cada vez más insatisfecho con ese texto —que, además, no militaba por la abolición de la escuela—. El malentendido puede imputársele a Cass Canfield, presidente de las ediciones Harper, que, al titular así la obra, deformó mi pensamiento. Lo que ahí se preconizaba, en realidad, era el "desestablecimiento" de la institución escolar, en el sentido en el que, en los Estados Unidos, este término se usa para hablar de la separación que se llevó a cabo entre la Iglesia y el Estado. Yo invocaba esta separación en interés de la educación, y ahí residía mi error. Era mucho más importante, ahora estoy persuadido de

ello, invertir tendencias que hacen que la instrucción sea una necesidad obligatoria y no un pasatiempo enriquecedor. Ya temía que el desestablecimiento de la iglesia educacional condujera al renacimiento fanático de muchas formas viciadas de enseñanza.

Al mismo tiempo que la obra salía de la imprenta, Norman Cousins publicó mi retratacción en la Saturday Review. Ahí exponía que no se trataba de sustituir la escuela por otra empresa educativa o por un sistema de pluriformación que cubriera todos los aspectos de la vida, sino que una actitud ante las herramientas del saber debería nacer en la sociedad. Desde entonces, mis investigaciones y mis reflexiones se centraron en las circunstancias históricas en las que pudo surgir la idea misma de necesidades educativas.

Captarán mejor mi razonamiento si les digo cómo llegué a examinar este terreno de la enseñanza. Mi terruño era la teología. En ese marco, me había especializado en eclesiología, la única tradición sapiente que, en el análisis social, hace una distinción fundamental entre dos entidades: la comunidad visible, en la que se encarna el espíritu, y la comunidad muy diferente que constituye la ciudad o el Estado. Su esencia reside en ese dualismo. Fortalecido por una disciplina de un milenio y medio, llegué a considerar que, para evocar la nueva Alma Mater, la Iglesia constituía algo más que una simple imagen. Veía, cada vez más, que existe una continuidad fundamental entre dos instancias aparentemente opuestas, por lo menos en la definición que a lo largo de los siglos dieron 524

del sentido de la instrucción.

En la eclesiología, mi tema de estudio favorito siempre fue la liturgia. Es un terreno de investigación que trata del papel del culto en la constitución del fenómeno que es la Iglesia. La liturgia estudia los procesos mediante los cuales cantos y gestos solemnes, jerarquías y objetos rituales crean no sólo la fe, sino la realidad de la comunidad Iglesia, objeto de esta fe. La liturgia comparada agudiza la inteligencia para reconocer los rituales fundamentalmente generadores de mitos, en oposición a los modos incidentales.

Sensibilizado de esta manera, comencé a considerar lo que sucede en la clase como actos litúrgicos. Acostumbrado a la belleza de la liturgia cristiana, evidentemente me sentí desconcertado ante la pobreza de estilo que caracteriza a la escuela.

Entonces me puse a estudiar el lugar que ocupa la liturgia escolar en la construcción social de la realidad moderna, y a evaluar hasta qué punto ella crea la necesidad de instrucción. Las huellas que la escuela deja en el estado de ánimo de los que son parte integrante de ella comenzaba a surgir. Centré la investigación sobre los efectos de la liturgia escolar, poniendo entre paréntesis no sólo la teoría del aprendizaje, sino también la evaluación estadística de los resultados de este aprendizaje. En los ensayos que componen Una sociedad desescolarizada[1] presenté una fenomenología de la escuela.

Implica, de Brooklyn a Bolivia, la reunión de clases de edad precisas alrededor de un

"maestro", de tres a seis horas diarias y 200 días al año; promociones anuales que, al mismo tiempo, consagran la exclusión de aquellos que fracasan o que son llevados a un nivel inferior; un conjunto de temas de enseñanza a los que, en lo que concierne a su selección y detalle, ninguna liturgia monástica se aproxima.

En todas partes los efectivos de una clase se sitúan entre 12 y 48 alumnos; los maestros, por su parte, han seguido durante varios años el culto que destilan a su público juvenil. En todas partes se estima que los alumnos adquirieron cierta "instrucción" —

que, por definición, la escuela monopoliza—, necesaria para hacer de ellos preciosos ciudadanos, cada uno consciente del nivel en el que abandonó esta "preparación para la vida". Entonces constaté que la liturgia escolar crea la realidad social dentro de la cual la educación se percibe como un bien de consumo necesario. Y soñaba ya que al final de nuestro siglo una educación de vida y proteiforme suplantaría la escolarización en su función generadora de mito. Pero no entreveía lo que ahora propongo estudiar: la desaparición progresiva de las nociones que fundaban tradicionalmente la instrucción

“letrada”, que resulta del uso que la programación informática hace de su vocabulario particular. No concebía yo entonces que la escolarización fuera una de las máscaras tras las que se operaba esta metamorfosis.

En la época en que continuaba estas reflexiones, el esfuerzo internacional por el desarrollo estaba en su apogeo. La escuela era como una escena mundial en la que se encarnaban los postulados escondidos del progreso económico. El sistema escolar mostraba aquello a lo que el desarrollo fatalmente debía conducir: a una estratificación internacional estandarizada; a una sujeción universal a los servicios; a una especialización contraproductiva; a la decadencia del mayor número en provecho de una minoría.

Redacté Una sociedad desescolarizada centrando la reflexión sobre las consecuencias 525

sociales de la educación, no sobre su sustancia histórica. Continuaba admitiendo que, fundamentalmente, las necesidades de educación constituyen un dato histórico de la naturaleza humana.

CONSTITUCIÓN Y EVOLUCIÓN DE UNA ESFERA MENTAL

Mi aceptación natural del postulado según el cual los humanos pertenecen naturalmente a la especie homo educandus empezó a debilitarse cuando estudié la historia de las concepciones económicas, de Mandeville a Marx (con Luis Dumont), de Bentham a Walras (con Elie Halevy), y cuando, al leer a Karl Polanyi, tomé conciencia de que yo sostenía una visión histórica de la escasez. Constaté que en economía existe una vasta tradición crítica que analiza los postulados formulados por los economistas de todas las tendencias como construcciones históricas. Constaté que el homo œconomicus, con el que nos identificamos intelectual y afectivamente, es una creación muy reciente. Así llegué a entender que la educación es el “saber” adquirido en condiciones que postulan la escasez de los medios que lo dispensan. En esta óptica, la “necesidad” de educación resulta de las ideas y de las disposiciones locales que vuelven escasos los medios de la inserción en el tejido escolar. A este respecto, notaba que los rituales educativos reflejaban, reforzaban y creaban verdaderamente la fe en el valor del saber adquirido en condiciones de escasez. Por lo demás, y sin

mucho éxito, me esforzaba por impulsar a mis estudiantes para que llevaran a cabo, en el terreno pedagógico, el tipo de encuestas que otros realizaron en economía.

Polanyi mostró que el trueque de los bienes precedió por varios siglos, si no es que por milenios, la comercialización económica de los bienes de consumo. El intercambio preeconómico se practicó para adquirir prestigio, tuvo un tono diplomático y no comercial. Al comentar la Política de Aristóteles, Polanyi indicaba que la técnica de la comercialización, en la que el valor de un bien dependía de la oferta y la demanda y procuraba un beneficio al comerciante, fue una invención de los griegos a inicios del siglo IV antes de nuestra era. Encontré muchas pruebas de que se definió más o menos al mismo tiempo que el espacio conceptual en el que la paideia adquirió un significado comparable a lo que llamamos la educación. Lo que Polanyi llama la "desincrustación"

de una esfera económica formal se produjo durante el decenio mismo en el que se operó la "desincrustación" de una esfera educativa formal.

Durante el siglo IV nació el espacio euclidiano. Su creación y su destino brindan una analogía útil para ilustrar lo que entiendo por "espacio mental". Euclides se cuidó de enunciar los axiomas sobre los cuales construía su geometría. Hacía de ellos condiciones necesarias y suficientes. Sin embargo, en un caso que se volvió familiar a nuestro espíritu moderno, planteó como axioma lo que necesitaba de hecho un postulado. Al enunciar como evidencia que dos paralelas no se encuentran nunca, estaba implicando sin saber la existencia de un solo espacio, el que desde entonces llamamos el espacio euclidiano. Al permanecer sin verificación, su suposición quedó como una certeza. Durante 2 000 años, en Occidente la tradición científica la tomó como un hecho adquirido. Solamente al inicio 526

del siglo, Riemann demostró que un espacio en el que dos paralelas no se encuentran no es nunca sólo, para el matemático, un caso particular.

Poco después de que Riemann sentó las bases matemáticas de la relatividad, la investigación antropológica notó que muchas culturas no tienen una visión euclidiana de lo real. Lo que confirmaron los

etnolingüistas, al constatar que, en los hopos o los dogones, por ejemplo, lo que se llama espacio y direcciones se traduce más fácilmente en términos de tensores matemáticos que en una lengua indoeuropea. Por su parte, los historiadores descubrieron que las literaturas de la Antigüedad habían descrito minuciosamente el espacio al constatar olores, ruidos, impresiones de desplazamiento en una atmósfera, mucho mejor que la experiencia visual. Panofsky, el historiador del arte, y la filósofa Susanne Langer, mostraron que, generalmente, los artistas pintan el espacio tal y como ellos mismos y su época lo ven. No estructuran su percepción según la perspectiva creada por Durero o por las coordenadas cartesianas. La perspectiva, nos dicen, se introdujo en la pintura para expresar la nueva actitud del artista de ver el mundo desde un punto de vista egocéntrico. Como lo muestra Kuhn, los paradigmas descriptivos se suceden en las ciencias; también los historiadores del arte descubren que en la pintura se suceden paradigmas descriptivos que corresponden a las diferentes maneras de percibir el espacio visual.

LA REVOLUCIÓN DEL ALFABETO

Aunque se ha elaborado una historiografía del espacio económico y del espacio visual, nada comparable se ha intentado para explorar la constitución y la evolución del espacio mental en el que se elaboran las ideas pedagógicas. No quiere decir que en la enseñanza todas las disciplinas hayan sido prisioneras de un espacio único, sino que el principal cuestionamiento de este confinamiento mental vino de gente que no pertenece a la institución educativa, donde todavía no encuentra eco. El descubrimiento, por Milman Parry, de la heterogeneidad entre existencia oral y existencia alfabetizada habría podido llevar a los educadores a preguntarse sobre los postulados discutibles que, sin ser conscientes de ello, tienen como axiomática propia de su ámbito. Sin embargo, la validez de Parry para componer una teoría histórica de la educación no se ha tomado en cuenta.

En su tesis doctoral sobre los epítetos homéricos (1926), Parry señalaba —fue el primero en hacerlo— que el paso de la oralidad épica a la poesía escrita marcaba una ruptura epistémica, es decir, una ruptura en la configuración del saber de la época. Según él, es casi imposible que el espíritu alfabetizado se represente el contexto en el que, antes de la escritura, el bardo componía sus canciones. Las certezas intrínsecas del espíritu alfabetizado no podrían construir un puente que trajera el magma de lo oral. No puedo resumir aquí las conclusiones a las que en estos últimos 50 años han llegado Lord, Havelock, Peabody, Notopoulos y Ong —cuyos trabajos me convencieron—. Sin embargo, para los que no han seguido sus exposiciones sobre la diferencia fundamental entre oralidad épica y poesía escrita, indicaré brevemente lo que saqué de sustancial. En una cultura oral, la "palabra", ese elemento que buscamos en el diccionario, no existe.

Dentro de este tipo de cultura, los silencios enmarcan una sílaba o una frase, pero no nuestro átomo: la palabra. Además, cualquier entonación tiene alas pero nunca vuela antes de pronunciarse totalmente. Una cultura oral no podía forjarse la idea de fijar esos sonidos en fila, de momificarlos

para hacerlos renacer ulteriormente. Era incapaz de concebir la memoria como un almacén o una tabla de cera. Llevado por la lira, el bardo no "busca" la palabra justa; la fórmula apropiada, sacada del desván de las frases tradicionales, mueve su lengua según el ritmo que conviene. El bardo Homero nunca buscó o rechazó una fórmula, mientras que, en su última hora, Virgilio tuvo que corregir y perfeccionar la Eneida—él ya era el prototipo del hombre de letras, el genial Schriftsteller—.

En la Atenas del siglo V antes de nuestra era, el equivalente de nuestro programa escolar se llamaba, de manera justificada, mousiké. Los alumnos aprendían a componer música; la escritura era una tarea servil que realizaban casi exclusivamente los alfareros hasta más o menos el año 400 a. C. Fue sólo entonces que se constituyeron verdaderamente las materias de la enseñanza; que la sabiduría de una generación pudo transmitirse exactamente en los términos en los que esta generación la formuló, y ser comentada por el maestro que emplea palabras diferentes y nuevas. La grabación por medio del alfabeto es la condición necesaria de lo que llamamos la ciencia y la literatura; y también de la distinción entre el pensamiento y la palabra. De los gigantes que afrontan la línea divisoria entre oralidad y expresión escrita, Platón hace de esta transición entre el recordar constantemente renovado y la memoria escrita el tema de su Fedro. Nacido hacia el año 427, era extremadamente consciente de que con el maestro que siembra palabras (escritas), que "son impotentes para defenderse ellas mismas y enseñar correctamente la verdad" a los otros (Fedro 276c), una época completamente nueva se abría, y que el uso del alfabeto proscribía un regreso al pasado oral.

Aparentemente Platón entendió —en eso se mostró más perspicaz que los modernos

— que con la alfabetización se constituía un nuevo espacio mental, que encerraba concepciones hasta ese momento inimaginables que darían un sentido enteramente nuevo a la educación. Por eso, hay que distinguir dos cosas en la historia de los axiomas de la educación: el nacimiento del espacio pedagógico —que ahora podría estar amenazado—

y las transformaciones del manojo de ideas pedagógicas que surgen en este espacio.

Para demostrar de qué manera uno de esos axiomas propios del espacio alfabetizado se amplió y adquirió cierto predominio, citaré como ejemplo el "texto". El término es clásico: textus, en latín, significa la tela tejida y también a veces una composición en la que las palabras se encadenan felizmente. En la época del Evangeliario de Lindisfarne entró en uso para designar las Santas Escrituras (el texto). En siglo XIV se empleó en el sentido que hoy conocemos para recubrir una noción que —como lo voy a mostrar—

existía ya desde hacía dos siglos bajo diversas denominaciones. Mi charla será sobre la emergencia de la noción de texto, no sobre el uso de la palabra misma.

OTRA REVOLUCIÓN: EL TEXTO

528

Elegí la noción de texto por dos razones: ocupa un lugar importante en la teoría de la educación y, completamente metamorfoseada, es capital en la teoría de la comunicación.

A partir del siglo XII, el texto es una palabra emitida precedentemente, codificada de tal forma que el ojo puede después recogerla en la página; para la teoría de la comunicación, es una secuencia binaria. Elemento bisagra en el pensamiento alfabetizado, el texto tiene un inicio y un fin.

Por definición, el alfabeto es una técnica que permite registrar los sonidos de la palabra en forma visible. Por ello, es muy superior a cualquier otro sistema de notación.

El lector confrontado con ideogramas, jeroglíficos o incluso con caracteres semíticos no vocalizados debe entender el sentido de la frase antes de poder pronunciarla. Sólo el alfabeto permite "leer" correctamente lo que está escrito sin que tenga que intervenir la comprensión. De hecho, durante más de dos milenios el ojo no pudo descifrar por sí mismo el registro alfabético. "Leer" era decir en voz alta o mascullando. San Agustín, orador supremamente dotado en su tiempo, descubrió con sorpresa que era

posible leer en silencio. Como lo reporta en sus Confesiones, se ejercitó en hacerlo para poder leer sin despertar a los hermanos de su comunidad.

Aunque la lectura silenciosa se practicaba ocasionalmente, hasta el siglo VII no podía usarse normalmente, pues las rupturas entre las palabras —los espacios— no se conocían. Sólo algunas inscripciones sobre monumentos hablaban a la vista al separar cada palabra. Sobre la tableta de cera, el papiro o el pergamino, la línea era una continuación ininterrumpida de letras. La manera casi exclusiva de leer consistía en repetir en voz alta las frases y aguzar el oído para captar si eran inteligibles. El simple dictum—fragmento de una enunciación fuera de contexto— era prácticamente "ilegible".

Una frase destinada a consignarse era "dictada"; se pronunciaba en cursus, ritmo clásico de la prosa que hemos perdido. Cuando uno había captado el cursus elegido por el dictator, se volvía capaz de leer con la mirada. A falta de ello, el sentido permanecía enterrado en la página mientras no se llevaba a cabo la lectura en voz alta.

Los espacios entre las palabras se introdujeron con fines didácticos en la época de Beda el Venerable (672-735), con el fin de facilitar la adquisición del vocabulario latino a los "ignorantes novicios escoceses". Indirectamente, los métodos de copia de los manuscritos se transformaron. Hasta ese momento, era necesario que un monje dictara la versión original a varios escribas, o también que cada escriba leyera en voz alta cuantas palabras pudiera retener su memoria auditiva y las escribiera "dictándose a sí mismo".

Los espacios entre las palabras hicieron posible la ejecución silenciosa de una copia. El copista reproducía una palabra tras otra, mientras que, anteriormente, no podía englobar con la mirada una línea ininterrumpida de 30 a 50 minúsculas.

Aunque el códex medieval contenía en ese momento palabras distintamente separadas, y no ya una fila continua de letras, el texto todavía no era visible. Esta nueva realidad sólo cobró forma después de la muerte de san Bernardo de Claraval y de Abelardo. Nació de la convergencia de una veintena de técnicas, algunas de origen árabe, otras con raíces clásicas,

otras aún inéditas. Al conjugarse, estas técnicas hicieron surgir una idea completamente nueva: la del texto en sí mismo, independiente a la vez del libro 529

y de su desciframiento.

Se dio un título al capítulo y se fraccionó mediante subtítulos. Se enumeraron los capítulos y los versos; se señalaron las citas mediante un subrayado con una tinta de color diferente; se crearon párrafos, a veces acompañados con resúmenes en el margen; las miniaturas se volvieron menos ornamentales y más ilustrativas. Esas innovaciones permitieron establecer de una tabla de materias y de índices temáticos, así como el envío de un pasaje a otro. Hasta ese momento, era necesario leer un libro de cabo a rabo; ahora, su contenido se volvió directamente accesible en cualquier lugar: la noción de consulta revistió un nuevo significado. Un nuevo modo se instauró para elegir un libro y disponer de él materialmente. Al inicio del siglo XII era común que, en cada estación, durante un día feriado, el padre abad sacara solemnemente los libros del tesoro de la sacristía donde se guardaban junto con los objetos preciosos y las reliquias de los santos, y los expusiera en la sala capitular. Cada monje elegía uno para su lectio de los meses siguientes. Al final de ese mismo siglo, se comenzaron a extraer los libros del tesoro para ponerlos, provistos con un título muy notorio, sobre los estantes de una pieza que funcionaba como biblioteca. Los primeros catálogos de los fondos monásticos vieron la luz. París y Oxford establecieron por separado un catálogo general de todas las bibliotecas de sus respectivos países.

Gracias a esas innovaciones técnicas, la consulta, la verificación de citas y la lectura muda entraron en las costumbres, y los scriptoria, esos talleres de copistas, dejaron de ser locales en los que cada uno se esforzaba por distinguir su propia voz. Se podía leer sin ser escuchado por el maestro o el vecino. De ahí provinieron, entre otras, varias consecuencias, una multiplicación de obras heréticas o libertinas. Al antiguo uso de la cita de memoria (una memoria bien ejercitada gracias a técnicas mnemónicas) lo sustituyó un nuevo método: se sacaba la cita directamente de una obra. Desde ese momento se concretó la idea de que el texto es visible en sí mismo, independientemente de tal o cual manuscrito. Numerosas

consecuencias sociales que generalmente se atribuyen a la imprenta ya estaban presentes en la noción del "texto" consultable. Los clérigos sabían escribir bajo el dictado y leer las líneas en voz alta; ahora tenían otra capacidad: la de contemplar el texto, la de escrutarlo con la mirada. De manera compleja, la nueva realidad del texto y la nueva competencia clerical afectaron la mentalidad alfabética, tanto de los clérigos como de los laicos.

El dominio de la caligrafía y el estado clerical prácticamente iban de la mano en el siglo XIV. Saber trazar su firma y deletrear se consideraba como una prueba de que era clérigo; el culpable de una fechoría que diera prueba de esta capacidad escapaba de la pena capital, en conformidad con un privilegio de los clérigos. Si, en su mayoría, estos últimos eran todavía demasiado inexpertos para "consultar" el texto de un libro, a lo largo del siglo XV el texto se volvió, para un amplio segmento de la población laica, la metáfora constitutiva de todo su vivir.

El desarrollo de la lectura y de la escritura del siglo XI al siglo XIV en Occidente fue estudiado por Martin Clanchy en su obra From Memory to Written Record [De la memoria al registro escrito]. Centra su estudio no sobre la aportación del alfabetismo de 530

los "letrados" a la literatura y a la ciencia, sino sobre la manera en que la expansión del escrito transformó la percepción de sí y la visión de la sociedad propias de ese tiempo.

En Inglaterra, por ejemplo, entre el inicio del siglo XII y el final del XIII, el número de cartas realizadas para la cesión de bienes aumentó más del céntuplo. Además, la carta escrita sustituyó al juramento que, por esencia, era oral. El "testamento" remplazó al puñado de tierra que el padre ponía antaño en la mano del hijo que designaba como el heredero de su dominio. En el tribunal, la pieza escrita tenía la última palabra. La posesión, que consistía en el hecho de "residir" (sedere) en un lugar, se eclipsó por la

"tenencia" (teneduría, mantenimiento) de un título, acto que realizaba la mano.

Anteriormente, quien vendía su dominio hacía un recorrido solemne de él junto con el comprador; ahora, lo señalaba con el dedo y un notario lo describía. Hasta en el iletrado penetró la idea de que al describir el mundo se le poseía: "A treinta pasos de la gran roca en forma de perro, y de ahí derecho hasta el riachuelo…" Cada uno tendió a volverse un dictator, aunque los escribas seguían siendo poco numerosos. Incluso se encontraban villanos, esos campesinos libres, que poseían su sello personal que ponían debajo de lo que habían "dictado".

Desde ese momento todos poseían una huella escrita —incluso el diablo—. En la escultura romana tardía tomó el aspecto del "escribano infernal". Sentado sobre su cola enrollada, levantaba el estado completo de las acciones, de las palabras y pensamientos de aquellos a quienes reivindicaría durante el Juicio Final. Paralelamente, una figuración de ese Juicio Final apareció en el tímpano del portal principal de la iglesia parroquial.

Cristo se sentaba como juez en su trono, entre la puerta del Paraíso y las fauces del Infierno, mientras que un ángel sostenía abierto el Libro de Vida en la página donde estaba inscrita la pobre alma del difunto. El zafio y el humilde siervo estaban ya convencidos, al cruzar el umbral de la iglesia, de que su nombre y sus acciones figuraban en el libro celestial. Dios, como el propietario del dominio, recurría a la relación escrita de un pasado que la comunidad había misericordiosamente olvidado.

En 1215, el cuarto concilio de Letrán volvió obligatoria la confesión auricular. El texto conciliar es el primer documento canónico que declara explícitamente que una obligación es imperativa para todos los cristianos, hombres y mujeres. La confesión interioriza el sentimiento del "texto" de dos maneras distintas: engendra la noción de

"memoria" y la noción de "confesión". Durante un milenio, el cristiano había recitado sus oraciones tal y como las escuchaba en su comunidad; entonces diferían mucho según los lugares y las generaciones. Las frases estaban con frecuencia tan alteradas que, aunque mantenían la piedad, no tenían significado. En la Iglesia del siglo XII los sínodos se esforzaron por remediar este estado de cosas. Sus cánones impusieron a los clérigos el deber de ejercer la memoria laica para que repitiera palabra por palabra

el Pater y el Credo, tal y como figuran en el Libro. El pecador escuchado en confesión tenía que probar que sabía sus oraciones de memoria, que había adquirido el tipo de memoria en la que es posible que las palabras se graben. Después de mostrar su capacidad de rememoración, podía luego examinar otra parte de su corazón, desde entonces llamada la conciencia, en la que se conservaba la lista de sus malas acciones, palabras y 531

pensamientos. Ahora, incluso el "yo" iletrado que se expresaba en la confesión percibía con ojos nuevos, ojos "letrados", su "yo" a imagen de un texto.

LA INDIVIDUALIDAD, LA CONCIENCIA Y LA MEMORIA LAICAS

El nuevo tipo de pasado, fijado en letras, se consolidó tanto en el yo como en la sociedad, tanto en la memoria y la conciencia como en los libros de cuentas, las descripciones y las confesiones firmadas. La percepción de la individualidad corresponde a un nuevo tipo de sujeto legal que toma forma en las escuelas de derecho de Bolonia y de París y, a lo largo de los siglos, se vuelve normativa para la concepción de la persona en todas partes en donde la sociedad occidental extiende su influencia. Ese yo que se crea y esta nueva sociedad son realidades que no podían nacer fuera de una mentalidad alfabética.

En una sociedad oral, una enunciación pasada sólo podía recordarse por una enunciación semejante. En las sociedades que poseen un sistema de escritura no alfabética, la palabra no pierde sus alas; una vez pronunciada, vuela para siempre. La escritura pictográfica o ideográfica evoca para el lector una idea, y a él le toca reencontrar cada vez la palabra correspondiente. El texto alfabético, por el contrario, fija el sonido. En la lectura, las frases pasadas del dictator se vuelven presentes. Nació un nuevo tipo de material de construcción del presente, hecho con palabras auténticas de seres que murieron hace mucho tiempo. Al final del Medievo, la constitución del texto visible trae al tiempo presente monumentos de tiempos antiguos.

En una sociedad oral, un hombre debe honrar su palabra. La compromete mediante un juramento, es decir, pronunciando contra él una maldición condicional, que tendría efecto si violaba su palabra. Juraba sosteniéndose

la barba o los testículos, empeñando así su carne. Cuando un hombre libre juraba así sobre su inocencia o su buena fe, cualquier acción judicial se detenía. Pero cuando reinaron los letrados, el juramento cedió el paso ante el compromiso escrito; ya no contaba la rememoración, sino la palabra caligrafiada. Y si no había huellas escritas, el juez tenía la facultad para leer el corazón del acusado. Así, la tortura se introdujo en el procedimiento. Ahora, la confesión bajo tortura se sustituyó por el juramento y la ordalía. Técnicas inquisitoriales enseñaban al acusado a reconocer la identidad entre el texto que le leía el tribunal y el otro texto grabado en su corazón. Sólo comparando visualmente dos textos la identidad entre los dos —el del original y el de la copia— puede concebirse. Una miniatura de 1226

representa por primera vez a un "corrector"; inclinándose sobre el hombro de un escriba, controla la "identidad" entre dos cartas, que oficialmente tiene la capacidad de certificar.

Ahí también una técnica propia de los clérigos se refleja en un nuevo lienzo del derecho: el establecimiento de la prueba judicial, que exige que el juez confronte las declaraciones del acusado y la verdad encerrada en el fondo de su corazón.

La mentalidad alfabética implica una profunda reconstrucción de la individualidad, de la conciencia y la memoria laicas, así como de la concepción del pasado y del temor a afrontar, a la hora de la muerte, el gran libro del Juicio Final. Estos nuevos aspectos los 532

compartía el mundo laico y el mundo clerical, y se transmitieron al exterior de las universidades y de los scriptoria. Es un punto ampliamente desdeñado por los historiadores de la educación. Centraron la investigación principalmente en la evolución de la lectura y la escritura en los clérigos, y no vieron en esas transformaciones del espacio mental más que un resultado secundario del arte de las cancillerías. Los historiadores estudiaron ampliamente el estilo de las misivas, las abreviaciones, la coherencia entre el adorno y el texto. Enriquecieron nuestro saber en cuanto al impacto que tuvieron, en el siglo XIII, la fabricación del papel y la nueva superficie lisa que se ofrecía a la escritura; sobre la evolución de

la cursiva, que permitía que los maestros impartieran sus cursos a partir de notas escritas con su propia mano y ya no dictadas.

Escrutaron el enorme aumento de cera para sellar que usaban las cancillerías. Nos enseñan que, a mediados del siglo XII, para una sesión ordinaria de un tribunal bastaba una decena de pieles de borrego (que servía para fabricar el pergamino necesario), mientras que un siglo después se necesitaban centenas.

Cuando los historiadores se interesaron en la evolución de la cultura alfabética o, de manera más general, en la nueva configuración de la mentalidad alfabética, generalmente observaron que esta evolución se diseñaba en la esfera clerical; que la nueva individualidad se exploró, en cuanto dominio psicológico inédito, en la autobiografía de un Guibert de Nogent o de un Abelardo; que las nuevas lógica y gramática escolásticas presuponían la textualización visual de la página. En el mejor de los casos, varios de ellos se esforzaron por entender por qué proceso el ritmo creciente de la redacción de cuentos populares, novelas, relaciones de viajes y homilías, destinados a leerse frente a un gran público, pudo influir en su estilo de composición. Sin embargo, es evidente que si las universidades, la actividad de los scriptoria y las innovaciones técnicas en materia de lectura y de escritura jugaron un papel esencial en la difusión del espíritu "letrado" en los clérigos, no es por ese canal que se extendió en los laicos la mentalidad alfabética. Los detalles que di, tomados para este fin del siglo XII que conozco bien, ilustran lo que entiendo por el impacto que pudo tener una técnica propia de la escritura alfabética sobre la mentalidad de una época. Ilustran el efecto que tuvo en aquel momento el texto visible sobre un conjunto de otros conceptos que, para formarse, dependían del alfabeto. Aquí evoco nociones como el yo, la conciencia, la memoria, la descripción posesiva, la identidad. Sería conveniente que el historiador estudiara las etapas de este conjunto, su transformación bajo la influencia de la narratio del bajo Medievo, de la "ficción", de las ediciones críticas del Renacimiento, de la imprenta, de la gramática vernácula, del

"lector". En cada etapa, el historiador de la educación encontraría una nueva inspiración al iniciar su investigación por el estudio de las formas nuevas de la mentalidad alfabética más que por la de nuevos ideales y

técnicas inéditas de los maestros. Sin embargo, si recomiendo la exploración de fenómenos que ocurrieron en el espacio cultural alfabetizado, cuando la investigación en el terreno educativo los descuida, mi primera motivación no viene del interés que tengo por ellos. Abogo ante todo por el estudio de este espacio, pues siento que mi yo está amenazado por su desaparición.

533

EXILIO DE LA MENTALIDAD ALFABÉTICA

Siempre experimento un conflicto cuando rememoro un episodio que sucedió en Chicago en 1964, durante un seminario. Estábamos sentados alrededor de una mesa y un joven antropólogo se encontraba frente a mí. Llegamos a un momento crítico de lo que yo pensaba que era una conversación cuando me dijo: "Illich, usted no logra conectarme, no se comunica conmigo". Por primera vez en mi vida sentí que alguien se dirigía a mí, no como a una persona, sino como a un emisor-receptor. Tras un momento de desconcierto, me sentí indignado. Un ser vivo, con quien creía conversar, había vivido nuestro diálogo como algo más general: una "forma de comunicación humana". Inmediatamente pensé en tres ejemplos que Freud da de ofensas intolerables para la cultura occidental, esos Kränkungen que constituyeron, cuando el pensamiento humano tuvo que integrarlos: el sistema heliocéntrico, la teoría de la evolución y el postulado del inconsciente. En ese momento comencé a reflexionar sobre la ruptura epistemológica que sugiero explorar.

Olfateo que es más profunda que los tres factores descritos por Freud.

Sólo tras haber estudiado, a lo largo de varios años, la historia del espacio conceptual que surgió en la Grecia arcaica, capté hasta qué punto la computadora en cuanto metáfora exilia a los que la aceptan, los vuelve ajenos al espacio del espíritu alfabético.

Comencé entonces una reflexión sobre la emergencia de un nuevo espacio mental cuyos axiomas generadores ya no son la codificación de los sonidos de la palabra por medio del alfabeto, sino el poder de almacenar y manipular bits de "información".

No entra en mi tema abogar por un estudio de los efectos de la computadora, en cuanto instrumento, sobre la conservación y la consulta de los registros escritos; ni de las maneras en que puede utilizarse en la enseñanza de las materias básicas: lectura, escritura y cálculo; tampoco de la huella que deja la computadora en el estilo y la composición modernos. Pero invito a reflexionar sobre un haz de nociones y de términos que componen un nuevo conjunto de ideas cuya imagen común es la computadora y que no parece adaptado al espacio alfabético dentro del cual la pedagogía se constituyó originalmente.

Al recomendar esta reflexión, pongo en guardia contra la tentación de asignar a la máquina electrónica cualquier función causal. A ejemplo de los historiadores que cometieron un error capital al sostener que la imprenta había sido necesaria para colar al espíritu occidental en el molde del "pensamiento lineal", nos equivocaríamos al estimar que la computadora por sí misma amenaza la sobrevivencia del espíritu alfabético. Fue la conjugación de pequeñas técnicas que, en el interior de los scriptoria monásticos del siglo XII, creó el texto visible en el que una muy compleja evolución de los modos de vida y de la imaginería alfabéticas encontró su espejo apropiado, siglos antes de que Gutenberg grabara su primera fuente. Tengo la sensacion de que un día el historiador verá en una perspectiva semejante la relación entre la computadora y la desaparición del espacio alfabético. En circunstancias muy complejas para evocarse aquí, en el apogeo del desarrollo económico y educativo — durante el segundo cuarto del siglo XX—, el haz de axiomas del alfabetismo perdió su vigor, y un nuevo espacio mental, estructurado de

manera diferente, encontró su imagen en la máquina de Turing. Sería imprudente sugerir vías de exploración de esta nueva ruptura. Pero, al recordar el episodio de Orwell, mostraré que el estudio de la fractura que se produce ante nosotros es importante para cualquier investigación sobre lo que es la "educación".

Hay que recordar que en la época en que George Orwell trabajaba su novela 1984, la sociología se anexaba el lenguaje de la "teoría de los

roles" que forjaron Mead, Linton y Murdock. El vocabulario de la cibernética permanecía confinado en el laboratorio.

Novelista, Orwell captó el ambiente y concibió la parábola de una mentalidad cuyos elementos todavía no se nombraban. Consideraba los efectos que tendría sobre el género humano el tratamiento de la palabra en cuanto "comunicación", cuando aún no existía la computadora que habría podido servirle de modelo. En 1945, la compañía Western Union puso en The New York Times un anuncio de reclutamiento de "comisionados de comunicación", neologismo que designaba mediante un eufemismo a los "pequeños telegrafistas". Parece que es el primer uso conocido del término "comunicación" en el sentido que se le da en nuestros días. La "novlengua" de Orwell es mucho más que una parodia de la propaganda o un pastiche lingüístico del Basic English, ese lenguaje reducido a 850 palabras de inglés, que lo cautivó durante un tiempo en los años treinta.

La novlengua, de la que describe la estructura y el manejo al final de la novela, es para él la codificación de algo que no tenía entonces un equivalente en inglés. Esto aparece claramente en el episodio en el que O'Brien, de la policía del Pensamiento, tortura a Winston Smith. "No destruimos simplemente a nuestros enemigos, los cambiamos, dice O'Brien. […] Nosotros [al herético] lo convertimos […] le damos otra forma. […] Antes de matarlo, lo hacemos uno de nosotros. […] Nosotros volvemos perfecto el cerebro antes de hacerlo estallar." En ese momento, Smith, el antihéroe de la novela, cree aún que lo que O'Brien expresa tiene sentido. Pero el pasaje siguiente muestra mediante qué proceso Smith es despojado de su espíritu alfabético. Tendrá que admitir que, en el mundo de O'Brien, no hay sentido ni yo, y que la meta de la terapia que sufre es hacerlo adherirse a ese mundo.

Winston Smith trabaja en el Ministerio de la Verdad. Su especialidad era el uso abusivo de términos: la propaganda, que aquí caricaturiza al Basic English. Se entrega a las más extremas distorsiones que pueda concebir el espíritu alfabético. La tarea de O'Brien es hacer que Smith acceda a un mundo completamente nuevo, a un espacio que este último debe primero "comprender", y luego aceptar. Le ordena: "Dígame ahora por qué nos apegamos al poder. […] ¡Vamos, hable!" Winston Smith, amarrado a una

cama, responde: “Ustedes nos gobiernan por nuestro propio bien. Piensan que los seres humanos no son capaces de dirigirse a sí mismos…” Una respuesta que habría satisfecho al Gran Inquisidor de la novela de Dostoievski Los hermanos Karamazov, pero la reacción de O’Brien es acentuar aún más la intensidad de la tortura. Declara: “El Partido busca el poder exclusivamente por el poder”. “El Partido —es decir, el Estado— es el poder”, asesta O’Brien, quien, anteriormente, había explicado a Smith que este poder reside en la capacidad de escribir el libro. Winston Smith está destinado a ser una línea de ese libro, escrito y reescrito por el Estado. “El poder —dice O’Brien— es desgarrar al 535

espíritu humano que luego reunimos bajo nuevas formas que hemos escogido.” La tortura fuerza a Smith a abandonar su convicción de que la novlengua es una forma degradada del inglés; “entiende” que es un intercambio de referencias desprovistas de sentido, que ignora el por qué y el yo. Cuando O’Brien levanta cuatro dedos y dice

“tres”, es ese mensaje lo que debe entender Winston, y no a su interlocutor. A falta de un término inglés que designe el intercambio de unidades de información entre máquinas, Orwell llama a esta relación “solipsismo colectivo”. Sin conocer el término apropiado, el de “comunicación”, Winston Smith llega a entender el mundo en el que funciona O’Brien. Orwell subraya que a este mundo no le basta con ser entendido, sino que exige ser aceptado. Para aceptar su existencia desprovista de todo sentido y de toda noción del yo, es necesario que Winston sufra la última terapia de la “sala 101”. Cediendo al espanto que le causa la amenaza de ratas, comete una traición. Solamente después de esta traición se admitirá a sí mismo como perteneciente a un mundo de ilusión en el que las cosas suceden como deben suceder —es decir, sobre una pantalla—. Para admitir que él sólo es una unidad de información en el sistema de no-sentido del poder, es necesario que Winston borre primero su yo. Ni la violencia ni el dolor habían podido despojarlo de lo que Orwell llama su “honestidad”. Para llegar a ser un no-sentido como O’Brien, fue necesario que Winston traicionara a Julia. Más tarde, cuando los antiguos amantes se reencuentran, como dos cascarones vacíos, saben que en la sala 101 uno y otro pensaban realmente lo que dijeron. El último acto significante de Winston ante las ratas fue renegar de sí. Según Orwell, sólo este tipo de

traición podría integrar a la víctima en el solipsismo del verdugo, el sistema de la comunicación desprovista de sentido.

La fábula que acabo de evocar es la de un Estado que se transformó en computadora, y la de educadores que programan a la gente para que ya no haya entre ellos la distancia entre el yo mismo y el yo que se extendió en el espacio alfabético.

Aprenden a decir "mi sistema" para designarse, a mutarse en "entradas" de un megatexto bajo forma de líneas pertinentes. En su novela, Orwell maneja la sátira. Nos da algo que va más allá de la fábula moral, pero no pinta el cuadro de un futuro que creía posible.

Orwell crea una codificación: la del Estado que sobrevive a la sociedad; la de la comunicación entre los roles que sobrevive al espíritu alfabético; la de gente que sobrevive a la negación de su honestidad. Para Orwell, 1984 es la codificación de algo imposible que su genio periodístico le hacía pensar inminente. Con la distancia algunos pueden encontrarlo optimista. Pensaba que el espíritu cibernético sólo se extendería por el efecto de una formación intensiva. En realidad, son numerosos los que hoy admiten que la imagen-clave de sí mismos y de su lugar en el mundo es la computadora —y ello, sin la necesidad de una sala 101—. Sin ruido ni resistencia, pasan del ámbito mental del alfabetismo al de la informatización. Y muchos lo hacen sin saber manejar una computadora mejor de lo que los laicos del siglo XIII manejaban la pluma y el pergamino.

El espíritu cibernético engulle un nuevo género de laicos sin que tengan que intervenir las instituciones educativas. He aquí por qué, al inicio, llamé la atención sobre dos cuestiones rara vez formuladas. Primeramente, ¿hay motivo para pensar que el nuevo e intenso interés del mundo de la educación por un alfabetismo universal de clérigos reforzará y

expandirá la mentalidad alfabética? En segundo lugar, ¿la escolarización no se habrá vuelto un rito de iniciación de los estudiantes al espíritu cibernético al ocultar a los que participan en ella la contradicción entre las concepciones alfabéticas a las que pretende servir la educación y la imagen informática que vende? Espero haber clarificado el tema de la investigación que aconsejo, y haber indicado su urgencia. Esta

investigación se funda en la fenomenología histórica de las preconcepciones relativas a la palabra. Sólo la técnica del alfabeto nos permite notar la palabra y considerar esta grabación —alfabética

— como la "lengua" que empleamos para hablar. Este postulado determina cierta manera de considerar el pasado y de instruir a la juventud. Deseo que se instaure una investigación para localizar los postulados particulares de la educación, que le son propios únicamente dentro de este espacio mental.

La investigación estudiaría luego en qué medida alfabetizados y analfabetas comparten la mentalidad específica que se crea en una sociedad que usa la grabación alfabética. Constataría que el espíritu alfabético es una singularidad histórica nacida en el siglo VII antes de nuestra era. Exploraría este fenómeno, uniforme en su particularidad, pero diverso en todas las distorsiones y transformaciones que autoriza. Finalmente, la investigación se fijaría en la heterogeneidad epistemológica del espacio alfabético en relación con otros tres dominios: los mundos de la oralidad, los de la escritura no alfabética y, por último, el del espíritu cibernético.

Mi mundo es el de las letras. No me siento en casa más que en la isla del alfabeto.

Esta isla la comparto con mucha gente que no sabe leer ni escribir, pero cuya mentalidad es fundamentalmente alfabética —como la mía—. Y ellos están tan amenazados, como yo, por la traición de aquellos que, entre los clérigos, desintegran las palabras del libro en un simple código de comunicación.

537

538

* *Conferencia pronunciada por invitación del American Education Research Association ante su asamblea general, San Francisco, agosto de 1986.*

1 Obras reunidas, vol. I.

539

*MNEMOSINA: LA HUELLA DE LA MEMORIA**

PASADOS DIFERENTES

Todos tenemos el poder de recordar. Cada quien comparte con aquellos de su generación la capacidad de recrear un pasado que todos conocieron de la misma manera. La vida bajo la sombra del pasado hace de nosotros seres humanos. Sin embargo, en la medida en que tiene pasados diferentes la gente difiere de muchas maneras.

Cada uno de nosotros puede recordar su pasado. Pero entre más envejezco, más valor le doy a la separación entre lo que en el pasado me es esencialmente personal, y aquello que los demás comparten conmigo. El pasado que surge en este intersticio es el que puede sorprenderme. Pues, incluso si crecimos uno al lado del otro, cuando recordamos cierto momento que vivimos juntos, la mayoría del tiempo mi pasado no es el tuyo. Es más, el pasado que regresa a mi corazón en ondas armoniosas hace quizás que tus fibras chirríen. Necesité muchos años para entender bruscamente que el tintineo de las campanas que anunciaban una boda, para ti sonaban como campanadas fúnebres.

Es una de las razones por las que me gusta evocar en común los recuerdos: la tarde malograda de la que conservé una siniestra memoria, tomó un giro festivo desde que tú la recordaste conmigo.

Cuando se evoca el pasado, cada vez se presenta bajo un aspecto diferente. Deja entonces algo nuevo, deposita una capa recién tejida sobre el capullo de mis recuerdos.

No puedo beber un vaso de borgoña sin volver a ver esa memorable tarde que pasé con mi hermano, pero siempre con nuevos colores.

La diversidad de los rostros de un “mismo” pasado es tan fascinante y aventurada que corremos el riesgo de no ver que hay todavía una

diferencia aún más fundamental entre los pasados. El pasado regresa bajo formas completamente distintas según la época histórica de la que se extrae. "Las nieves de antaño" nos reenvían a un pasado que no tiene una medida común con el del "viejo reloj en la escalera".

Por experiencia conozco varias de esas formas de pasado. Cuando entro en una iglesia —católica u ortodoxa— sé que estoy en un templo levantado bajo una tumba vacía. La no-presencia del santo cuando se desarrolla la liturgia no es del mismo tipo que la no-presencia de Carlomagno cuando debato sobre sus tesoros con un colega. A causa de la educación que recibí, hago espontáneamente —incluso si tengo poca conciencia de ello— la distinción entre memoria litúrgica y memoria académica. Y he vivido suficiente tiempo en un pueblo mexicano para que el 2 de noviembre sienta el regreso de los muertos recientes que siguen los rastros de pétalos de flores que los conducen de su tumba a su antigua morada. Se me pone la carne de gallina, pero sé que no regresan para acompañarme.

Otras formas del pasado escapan totalmente a lo que mis sentidos y mis sentimientos pueden aprehender. Las conozco de oídas. Mientras que en otros despiertan armonías, en mi cuerpo no tienen ninguna realidad. Pienso aquí en el estado que suscita la 540

reaparición de los ancestros en África o el regreso mítico de los dioses de México. El mundo en el que nací y crecí borró la realidad del ambiente que permite que estos acontecimientos se produzcan. Entre más reflexiono sobre los textos antiguos relativos al recuerdo, más constato que hay un abismo entre el pasado de antaño y el nuestro.

LA CULTURA-MNEMOSINA

El presente es la huella del pasado. Lo que Boas llamaba una cultura, me inclino también a llamarla Mnemosina, como lo preconiza Aby Warburg. ¿Qué otra cosa es la cultura sino el marco en el que las sombras del pasado regresan para encarnarse? Las costumbres y los símbolos, los rituales y los artefactos de una cultura pueden concebirse como un cuerpo que resuena cuando el pasado resurge. Como las ondas que se forman sobre el agua que roza la brisa, la cultura-Mnemosina reacciona completamente a los vientos de su pasado. Pero, a imagen de las olas en la

superficie del agua, que recaen y se evaporan cuando chocan con una playa o contra un acantilado, en cada cultura hay orillas contra las que la memoria se quiebra. Las diversas épocas emplearon diferentes medios para evocar lo que fue. Los griegos se servían de la lira, los aztecas de la flauta, los bosquimanos del tambor, con el fin de hacer resonar todo el cuerpo de Mnemosina con los ritmos del pasado. Perlas y nudos, pinturas y signos de pista a través de montañas y desiertos —todos ellos auxiliares de la iniciación al encuentro con el pasado

—. Los francos empleaban bastones tallados para recordar el número exacto de las palabras mágicas que hay que pronunciar para prestar juramento. Los bardos tenían sus propias técnicas, que son inútiles para los alfabetizados. Los yorubas llevaban máscaras durante sus danzas. Los cristianos se reúnen encima de una tumba vacía.

LA ESCRITURA COMO UN PUENTE

Algunas sociedades fundaron en la escritura su vía de acceso al pasado. Pero la escritura no es sólo un camino por el que pueden llegar las sombras de antaño; constituye un puente para mensajes que se han colocado ahí, un puente que franquea el abismo de lo que fue. También es un navío que trae recuerdos que grabaron los muertos. Sin embargo, el escrito no es el principal material de las memorias culturales, incluso en sociedades en las que ocupa un papel de primer plano. A este respecto nos pueden oponer que la sociedad contemporánea informatizada es una excepción singular. Hoy, son muchos los que, en la vigilia o en el sueño, conciben y perciben sus recuerdos como

“textos” desamarrados y flotantes.

Los escritos del pasado se prestan a varios tipos de estudio. Para el arqueólogo, el escrito es un objeto que proviene del pasado. Para el historiador, es un vehículo que le permite sacar a la luz los acontecimientos y las percepciones que el documento estaba destinado a grabar. Pero, para quien estudia lo que es en sí mismo el pasado, el escrito tiene una función más específica. Es, por lo tanto, un objeto privilegiado que se presta a varias formas de exploración: la de la forma de rememoración que se usaba en una época 541

dada, y la de la imagen que se hacía de esa época sobre la naturaleza de la memoria y en consecuencia del pasado.

Aquí me propongo examinar un aspecto totalmente particular del escrito, buscando lo que puede decirme de la percepción del pasado propia de una época. Me limitaré a estudiar el arreglo de la página determinado por el uso de las letras y su impacto sobre la concepción de la "memoria" que tenía la época considerada.

Estudiaré la página como huella de la memoria. Sobre una huella puedo preguntarme dos cosas, es decir: si la pieza de moneda es redonda u ovalada, grande o pequeña, plana o convexa, o bien sobre la efigie con que se acuñó, Pepino el Breve o Carlomagno. Aquí haré la primera pregunta sobre la página, la de su aspecto material.

Estoy convencido de que en diferentes épocas la configuración de la superficie escrita modeló una concepción específica de la memoria. De esta tesis, aunque no me es posible dar todas las pruebas aquí, puedo por lo menos demostrar su plausibilidad a través del ejemplo muy particular de la superficie escrita cuando tomó la forma de una página de libro. Me parece que durante el siglo XII la página sufrió una mutación de su función de huella, porque unas modificaciones técnicas, que afectaban todo el orden de las letras, hicieron de la página manuscrita una herramienta que transformó la noción de memoria.

Sin ser radicales en sí mismas, esas modificaciones tuvieron un efecto determinante sobre la sociedad. Y se produjeron tres siglos antes de la llegada de los caracteres móviles de imprenta. Están en la base de un nuevo conjunto de axiomas sin los que Gutenberg y Lutero, Leibnitz o Descartes, la New York Review of Books y las ediciones de bolsillo no habrían podido aparecer nunca.

EL FINAL DEL ANTIGUO PASADO EN EL SIGLO XII

Articularé mi argumentación en torno a los escritos de un autor del siglo XII, Hugo de San Víctor, canónigo regular agustino. Nacido en Flandes hacia 1100, recibió su primera formación en Sajonia. Llegó a París en un periodo en el que Abelardo comenzaba sus cursos sobre el método, en que

los arcos góticos de Saint-Denis empezaban a elevarse, en que Pedro el Venerable traía de Toledo el Corán, que iba a traducir, en que los primeros trovadores componían canciones en lengua vernácula. Dirigió la escuela de la abadía de San Víctor hasta su muerte y dejó una obra considerable. Tres de sus obras revelan en particular la continuidad histórica que impregna sus relaciones con la página.

Examinemos la percepción de la memoria en estos textos.

El primero es el Didascalicon, subtitulado De arte legendi. Por primera vez el "arte de la lectura" era objeto de un tratado. Con frecuencia se ha comentado su contenido específico. Yo lo leí aguzando el oído a la respuesta implícita que Hugo daba a dos preguntas que me planteo: ¿Qué hacía él cuando "leía" y cómo se representaba esta actividad? ¿Qué hacían, durante ese tiempo, sus manos, sus labios, su lengua, sus ojos, sus orejas? ¿Qué sentido le daba a las líneas, a las palabras, al pergamino, a la tinta y a todo lo que podía encontrarse frente a sí, sobre la página? En el Didascalicon busqué sobre todo penetrar el arte de leer propio de Hugo, más que la sustancia de su enseñanza 542

de las siete artes. De esta manera, esperaba volverme más receptivo a la etología del estudio en su época.

A lo largo de mi lectura me sentí invitado a comenzar una peregrinación de una página a la otra. En compañía de Hugo seguía el emparrado de las líneas en donde las palabras están pegadas como uvas que yo podía recoger, y que me incitaban a probar la sabrosa dulzura de la sabiduría. La lectura se me ofrece aquí como una actividad cinética, como una degustación, como una declamación de la que sólo captaré el sentido si aguzo el oído. Por supuesto, los ojos tienen también un papel. Pero es un papel diferente del que hoy les atribuyo cuando leo. Hugo considera que sus ojos tienen una función doble. Son una fuente luminosa que hace brillar las palabras en la página, y son ventanas que dejan entrar la luz de la sabiduría que brilla a lo largo de las hojas.

La segunda obra de Hugo que quiero examinar es muy breve. En nuestros días serían como unos apuntes escolares. Titulada De tribus maximis

circumstantiis, es un manual para el uso de los novicios muy jóvenes que hay que iniciar en el arte de memorizar.

Curiosamente, este opúsculo permaneció desconocido durante varios siglos —sólo se publicó en 1932—. Es de una gran originalidad.

Desde la antigüedad grecolatina, el arte de la memoria se contaba entre las primeras materias que se enseñaban a los alumnos. Permaneció, hasta inicios del siglo XII, como uno de los saberes fundamentales que un estudiante de artes liberales tenía que cultivar.

Sin embargo, a lo largo de los últimos decenios del siglo precedente, progresivamente fue perdiendo su preeminencia como medio para volver a encontrar la información. En la Antigüedad, el alumno seguía generalmente el método que describió Cicerón. Tenía que entrenarse en construir un "palacio" mental, una residencia imaginaria con numerosas habitaciones. Asignaba con un signo emblemático, por ejemplo una manzana roja, los argumentos o las citas que quería conservar en la memoria, y los colocaba mentalmente en una habitación. Así, al pensar en el emblema, los encontraba inmediatamente durante un debate. Terminaba adquiriendo bastante agilidad para tener en la cabeza las frases o los extractos de textos que había preparado para un examen o un alegato.

Con el De tribus, Hugo se inscribe en la tradición del entrenamiento mnemotécnico.

Pero tiene cuidado en alertar al novicio contra cualquier febrilidad. Si éste ejerce su memoria no es para el ataque o la defensa jurídica, sino para la penetración contemplativa de las Santas Escrituras. Tiene que aprender a permanecer anclado en un punto, como si estuviera entre las sillas del coro de una catedral gótica, en medio de colores que el día hace vibrar al atravesar los vitrales:

Hijo mío, la sabiduría es un tesoro, y el lugar donde hay que guardarlo, es tu corazón […] hay distintos lugares para el oro, para la plata y para las piedras preciosas. Debes aprender a distinguir estos lugares para ser capaz de recordar dónde escondiste tal o cual cosa. Debes volverte como el

cambista en el mercado, cuyas manos se zambullen en los sacos y sacan inmediatamente la pieza que necesitan.

Para Hugo, este paciente y sereno anclaje del alumno en el lugar que debe ser el suyo equivale al arraigamiento de la sabiduría. "Confusio es madre de la ignorancia y del olvido; pero discretio [el discernimiento] ilumina la inteligencia y confirma la memoria."

543

Hugo prescribe al joven ponerse al inicio de una línea imaginaria que parte hacia el horizonte, en la que inscribirá, de un lugar a otro, la serie de los números naturales, del I al XLVIII o más allá. En cada uno de estos números pondrá una idea o un símbolo visual arbitrario que corresponde a una idea. Sobre esta "escala" puede por ejemplo enumerar todos los ríos citados en la Biblia: los cuatro que corren en el Paraíso, los cuatro que los hebreos tuvieron que pasar, y los cuatro que riegan la Tierra Santa. En otra escala, inscribirá las Virtudes, o los Ángeles, o los Apóstoles. Entonces, mientras mantenga con el pie derecho todas las líneas convergentes, recuperando tal o cual número con la agilidad de mano del cambista, encontrará instantáneamente lo que aprendió.

El tercer libro de Hugo de San Víctor que quiero examinar es una voluminosa obra en dos partes, De arca Noe. Ofrece todo un conjunto de reglas para que el estudiante construya en su corazón el arca de Noé. Aquí Hugo se dirige a hermanos adultos y ya no a novicios. Pero lo que aparentemente era normal en su círculo hoy te haría ver como un fenómeno, un prodigio de la mnemotecnia. A ejemplo de Noé que salvó a los animales durante el diluvio, el alumno sabrá preservar, en medio de las violentas tempestades de este mundo pecador, lo que puso en la memoria. Hugo describe con detalles los pasos que hay que seguir para construir esta arca: es una caja que flota con varios puentes, con sus escaleras y sus escalas, su armazón y su mástil. Esta nave imaginaria constituye para él un inmenso esquema tridimensional. Visualiza en el menor detalle el mástil y el timón, las puertas y sus marcos. Cada elemento de esta estructura sirve como soporte para la memorización de algo. No hay uno solo de los pedazos elegidos que recogió durante su peregrinación por las páginas de un libro que no ocupe un lugar individual en el arca, en donde los

encuentra cuando medita en la oscuridad. Hugo recuerda con insistencia a sus alumnos adultos que un monje abandona su morada terrestre para bogar sobre las aguas de la historia con su modelo, el arca de Noé, flotando en su corazón. Si hubieran hecho con su arca un plano de constructor, escribiendo el nombre de cada elemento en caracteres legibles, habría sido necesario un pergamino tan grande como un salón de clases para contener en él todo lo que puso en su estructura.

AL IGUAL QUE LOS BOSQUES, LA MEMORIA SE MUERE

Varias veces traté de "hacer comprender" estas obras a mis estudiantes de la universidad de Pensilvania. Generalmente había uno o dos que, francamente intrigados, se ponía a comparar sus propias certezas con las de Hugo. Pero la mayoría cumplía con su semestre esforzándose por sustraerse a la necesidad de afrontar una época en donde la gente memorizaba todo, cuando ellos mismos dejan esta tarea a las máquinas.

Pertenecen a una generación que acepta la desaparición de los bosques, pero también de la memoria. Un alumno que estudia la silvicultura propuso una comparación: de acuerdo, al igual que los bosques, la memoria se muere. Pero, ¿los bosques vírgenes no desaparecieron después de mucho tiempo? ¿Por qué los otros escaparían a la suerte común? Las explotaciones de los bosques se desarrollarán, y la ley prescribirá que en ellos haya áreas de juego. De tal manera, los niños estarán en contacto mucho más 544

estrecho con la naturaleza en vez de correr por los bosques bajo su propio riesgo.

Cuando mis estudiantes abren un libro no parten en peregrinación. En la época de las grabadoras es difícil convencerlos de que por lo menos uno retenga una lista de fechas.

Y, entre mis colegas, son raros aquellos que tuvieron el privilegio de un profesor de retórica que los formara en el arte de la memorización. Cuando les hablo de la memoria me dicen que es un asunto de "memorización" y de megaoctetos, o de arquetipos y sueños. Para ellos, la página tomada en el sentido de pagus—un "país" habitado, sembrado de cultivos y moradas,

que invita al paseo— es una visión novelesca o un escape del inconsciente, y no la otra cara de la realidad, como lo era para Hugo. Todavía más extraño les parece la construcción de una nave de la Historia en el corazón.

Lo que separa al mundo de Hugo del nuestro no es sólo la disparidad de nuestros respectivos conjuntos de metáforas, sino el carácter irreconciliable de nuestras topologías mentales. Su género de página y el nuestro actúan aquí como los espejos, las metáforas y también las cogeneradoras de dos espacios mentales. Para que aparezcan mejor las diferencias, el mejor medio es examinar nuestras páginas respectivas. A través de su arreglo, la Weltanschauung del tiempo, pero también su huella, se vuelven visibles.

COMPARACIÓN ENTRE TRES TIPOS DE PÁGINAS

Para este efecto voy a comparar no dos, sino tres tipos de páginas: la pagina, en la que Hugo se ve circulando; el texto, familiar a los estudiantes desde el siglo XII hasta el final del nuestro, y el fantasma numerado del fichero "documento" que el programa de tratamiento de texto Wordperfect o Wordstar me permiten administrar ahora en la pantalla.

A lo largo de los últimos 20 años, el "texto" adquirió un significado nuevo y vago, no sólo en filosofía y en ciencias, sino también en la lengua usual. Con este término puedo igualmente designar un párrafo redactado en francés, un programa escrito en Pascal, una secuencia característica de aminoácidos en un gene, o la continuidad de los diferentes tonos que componen el canto de un pájaro.

Por haber sido alimentado en mi juventud con una mezcla de exégesis bíblica y de Karl Kraus, de Gide y de Mencken, necesité cierto tiempo, a inicios de los años sesenta, para acostumbrarme al nuevo sentido que le daban normalmente a la palabra "texto". No he olvidado la primera vez que tuve conciencia de que la acepción estructuralista y biológica de este término coloreaba el significado común, al mismo tiempo que los departamentos de inglés se volvían una rama de la "comunicación".

En 1970, más por lealtad que por convicción, acepté escribir el prefacio de la obra de un colega. Cuando el editor me envió la obra constaté con sorpresa que el texto del ensayo ya no tenía nada en común con el que yo leí antes de escribir el prefacio. Esta falta de respeto hacia la cosa escrita me perturbó profundamente.

Una decena de años después, con ocasión de una recepción reencontré al colega en cuestión. "¿Qué hace en este momento?", le pregunté. Por supuesto, por "hacer" yo entendía "escribir". "Cosas fantásticas —me respondió—; desde que tengo un texto 545

informático no se imagina todo lo que puedo hacer con él". Le confié nuestro libro y me sacó un texto irreprochable. No sólo me sentí disgustado sino ofendido por esta idea de un "texto" apartado de sus páginas.

Antes de este incidente, nunca había medido hasta qué punto santificaba el texto, considerándolo por esencia inviolable. Simplemente me es imposible desprenderme de su textura. A diferencia de san Agustín y de Hugo, nací en una macroépoca de la historia occidental a lo largo de la cual las nociones que se derivan del texto son las que han definido la sociedad, la naturaleza y el yo. No soy un monje o un rabino de antaño que se encuentran en casa en el objeto sagrado, que pueden deambular por el libro como por un valle o por un desierto. Vivo rodeado de libros, de artículos, de ediciones críticas. Soy por completo hijo de un mundo posmedieval en el que todo lo que se percibe es fatalmente descrito. Mis ojos no vagabundean; absorben el texto. Pronuncio y entiendo el texto que absorbí.

En la época de Hugo, cuando una vaca cambiaba de propietario, la palabra dada sellaba la transacción: una mano sobre la grupa del animal, la otra sobre la barba o los testículos, unas palabras pronunciadas en voz alta: esto es lo que materializaba la venta.

Un siglo después, este tipo de intercambio pasaba ya por una pieza escrita. Lo que lo confirmaba ya no era un gesto, sino un objeto que describía al animal y a las dos partes que hacían el contrato. La relación entre la persona y la cosa ya no residía en la posesión testificada por un juramento, sino en el acto de propiedad. La verdad se concretaba en los protocolos.

Así era el mundo en el que nací. Por eso soy un hombre cada vez más sobrepasado, un extranjero en el nuevo mundo del texto errante que, fantasmagórico, aparece en la pantalla, listo para ser modificado.

EL FINAL DEL TEXTO LIBRESCO

George Steiner llama "lectores librescos" a aquellos cuya visión de sí mismos —la imagen de sí— procede por completo del texto. Según él, la lectura libresca es una singularidad histórica, un clima mental que resulta de una coincidencia única entre la técnica, la ideología y el contexto social. Resulta de la posibilidad de poseer libros, de leerlos en silencio, de discutir cuanto se quiera sobre ellos en esas cámaras de eco que son las universidades, las cafeterías o los periódicos. Este tipo de relación con el texto fue el ideal de las escuelas. Sin embargo —y ésta es una paradoja—, entre más obligatoria se vuelve la escuela para una mayoría de gente, más débil es el porcentaje de lectores librescos. Para la mayoría de los que nacieron hacia mediados del siglo XX, la escolaridad los preparó para el texto sobre la pantalla.

Según Steiner, la lectura libresca apareció con el advenimiento de la imprenta. Al mismo tiempo que reconozco lo notable de su fenomenología del libro, tengo para mí que el carácter libresco de la percepción occidental, que en sí misma es única, es anterior a la técnica de la impresión con caracteres móviles. Lo veo formarse cuando el texto visible sufre una mutación, viene a flotar por encima de la página; tres siglos antes de la 546

imprenta, su sombra aparecía por aquí y por allá, en tal o cual libro, sobre el pergamino o en el "alma". Esto se sitúa hacia la época de la muerte de Hugo, dos generaciones antes de la creación de las universidades. El texto se volvió un peregrino que se paraba aquí o allá. Se volvió una nave cargada con tesoros que fondeaba en cualquier puerto. Pero mientras no había atracado, no era legible, sus tesoros permanecían escondidos. Noto sin vergüenza, pero con estupefacción, hasta qué punto estuve profundamente marcado por ese sentido libresco del texto.

Y no soy en absoluto un caso aislado. Mi experiencia, en uno de sus aspectos triviales, me lo confirma. Viviendo, como lo hago, en los linderos

de las instituciones, tuve que renunciar desde hace mucho tiempo a la intermediación de la estenografía.

Hasta mediados de los años cincuenta me parecía evidente dictar mis textos —como lo hicieron, siempre, tantos autores—. Luego nació la grabadora, y por último apareció la computadora. Las estenógrafas se mudaron en perlas raras, las secretarias se volvieron costosas, y las dactilógrafas se pusieron ante las computadoras, mientras los editores pedían que los textos se les entregaran en disquete. Para los que no trabajaban dentro de una estructura, se volvió entonces obligatorio que ellos mismos escribieran en la computadora lo que habían redactado a mano, dicho de otra manera, que aprendieran a usar un programa informático de tratamiento de texto. En ocasiones tuve la oportunidad de iniciar a cinco o seis de mis colegas cercanos en el manejo de la computadora. Su teclado no difiere sensiblemente del de una máquina de escribir, salvo que sus teclas responden al menor roce y que tiene más funciones. La primera función que el neófito debe aprender a usar es DELETE [suprimir]. Observé cómo mis colegas, todos lectores eméritos, se comportaron durante su primer contacto con la tecla que ordenaba esta operación: estaban trastornados, y a dos de ellos les sobrevino un malestar. La desaparición de una frase, y la avalancha de palabras que venían a llenar así el vacío les causaba un impacto. Eso no corresponde a nuestra manera de olvidar, y el comando RESTAURAR no tiene ninguna analogía con nuestra memoria de un recuerdo. Para un espíritu libresco, hay algo muy perturbador en la manera en que el programador de los comandos del tratamiento de texto se apropió de la terminología de la crítica humanista.

Lo que aparece en la pantalla no está escrito. Ya no es escritura como la "pipa" de Magritte tampoco es una pipa.

Cuando me siento frente a la pantalla de la computadora, estoy frente a un objeto situado más allá del horizonte trazado por el alfabetismo. Es verad que los jeroglíficos egipcios y los códices mayas están también más allá del horizonte de letras del alfabeto, pero, desde un punto de vista histórico, esos objetos antiguos —las tablillas de arcilla asirias, los textos de las pirámides, los códices mayas sobre la corteza— están fuera de mi campo de visión interior, muy lejos detrás de mí. Son modelos de puentes hacia el

pasado de otra época, un pasado tan alejado de mi texto como puede estarlo el puente George Washington en Nueva York de los trenzados de lianas que los incas tendían sobre los cañones de los Andes. A lo que me confronto, lo que se extiende ante mí, es una oleada de combinaciones programadas que me acostumbran a seleccionar, remplazar, agrupar, insertar, borrar, salvaguardar, restaurar, fusionar, redirigir, renombrar, navegar en 547

ficheros que no están presentes ni ausentes. Tras varias horas pasadas ante la pantalla, estas operaciones tienen un efecto sobre mí. Pasa cierto tiempo antes de que mis ojos se vuelvan a adaptar a los muros de adobe y a las vigas de la habitación en la que me encuentro. Debo hacer un esfuerzo para guardar el herramentaje de nociones cibernéticas que me sirvieron para transferir mi manu scriptum en un fichero automático.

Recordar es dejar que las cosas aparezcan, dejarlas estallar en la superficie del agua, permitirles surgir de la niebla. Eso implica también voltear y hurgar con la mirada lo que está atrás de uno, aguzando el oído a una música apenas audible. Significa resucitar a los muertos evocando sus sombras. Todas estas metáforas operan cuando llamo y traigo a la luz a los olvidados. Pero, al actuar aquí como historiador de la página, no hago esto. Sólo busco encontrar una forma antigua de pasado. Quiero redescubrir la página tal y como se le presentaba a Hugo de San Víctor. Quiero aprehender de qué manera la página le restituía el pasado. Mi objeto de estudio es su memoria, y no la suerte de la memoria en la época de la computadora. Y para cernir más este tema, necesito una disciplina que me haga aprehender mi propia mirada mientras interpreto sus escritos sobre el ars legendi.

EL CANGREJO DE LUDOLF KUCHENBUCH

Al buscar una disciplina historiográfica que traería el pasado sin olvidar nunca la distancia que lo separa del presente, Ludolf Kuchenbuch imaginó una parábola. Evoca la historiografía vista por los ojos del cangrejo. La mayoría de los animales, cuando huyen, dan media vuelta antes de escapar. El cangrejo, por su parte, retrocede, con sus ojos globulosos fijos en el objeto del que se aleja. Mi imagen del presente es la pantalla. Las escrituras antiguas, el fenicio, el hebreo, las cuneiformes y los jeroglíficos

están allá abajo, detrás. Voy a explorar lo que sucederá si me pongo a retroceder manteniendo los ojos fijos sobre el presente. En el transcurso de la primera etapa de ese viaje ciego en el pasado, lo que se inserta entre la pantalla y yo son cosas de las que personalmente tengo memoria.

Alejándome, andando hacia atrás de la pantalla sin dejar de mirarla, hago mi primera parada en la Universidad Cornell (Ithaca, estado de Nueva York). No corro el riesgo de olvidar las circunstancias: fue la tarde en que mataron al Che Guevara. Me encontraba allí para estudiar los archivos de Myron Stykos quien, gracias a una gran beca de investigación de la Fundación Ford, había recogido miles de artículos de fondo que la prensa latinoamericana dedicaba al control natal. Stykos pretendía categorizar las razones invocadas por y contra esta práctica. Yo quería estudiar esos mismos documentos con el fin de saber precisamente el significado conexo con la estirilidad, el dispositivo intrauterino, el diafragma, el preservativo y la píl-dora. Con un buen financiamiento, Stykos había incluso podido comprar una computadora. Pasé toda una noche reprogramando esta máquina, explotando a fondo mis limitados conocimientos del Fortran. Fue mi primer duelo con la computadora. Si pienso en esta solitaria noche de vigilia en el "labo" y en las conversaciones que luego tuve con algunos ingenieros, veo claramente algo: si, hace 25 años, una máquina próxima a la computadora, con su 548

software de tratamiento de textos que me es familiar, no era una utopía, ciertamente no se consideraba su uso corriente. Es verdad, la teoría de la información coloreaba ya el lenguaje usual. El análisis de los sistemas comenzaba a penetrar en la investigación fundamental y en las ciencias sociales. En las universidades, la terminología cibernética ya estaba en boga. Pero cuando la prensa empleaba esos nuevos términos sin explicarlos el gran público estaba propiamente desconcertado. Si en vez de quitar la consola dando pasos atrás hubiera dado media vuelta y recorrido mi memoria hasta mediados de los años sesenta, forzosamente habría conservado sobre la nariz esos anteojos especiales que uso cuando mecanografío mi manuscrito en Wordperfect. Habría ido hacia los libros que leí, de Penrose a Moravec, o a las primeras y últimas obras de Chomsky, y hasta mi encuentro inicial con Förster o con sus alumnos,

Varela y Maturana. Habría centrado mi interés en la manera en que, lentamente, fui llegando a ver las cosas como las veo ahora.

Habría reunido los materiales de una sociogénesis de mis ideas y percepciones actuales.

Pero, al retroceder como un cangrejo, lo que principalmente retiene mi atención es la fisonomía que entonces tenía mi mundo. Tengo que reencontrar la sorpresa de haber visto sus elementos volar en pedazos o disolverse. No me esfuerzo en lanzar sobre el pasado mi mirada advertida de hombre de hoy, sino en observar el presente de ayer como si llegara desde su "antes" y no desde su "después". A mediados de los años sesenta, el texto, aunque ya no era libresco, todavía estaba esencialmente ligado al papel y a la imprenta.

Cuando retrocedo un poco más, hacia el final de los años cincuenta, la pantalla desaparece de mi vista. Sólo un resplandor por encima del horizonte señala la consola de la que partí. En la universidad nadie pensaba seriamente en un departamento de comunicación. Recuerdo una cena en un restaurante en la costa sur de Puerto Rico, en compañía de biólogos. Estos colegas, que habían asistido a un coloquio sobre la genética, hablaban de información codificada textualmente en los genes. Su propósito no se me escapaba: las analogías entre las cadenas de un mensaje y las secuencias biológicas eran perturbadoras. Pero, desde el inicio, para un medievalista la conversación estaba marcada por la extrañeza: ¿esa gente invocaba verdaderamente un texto ultramicroscópico inscrito en el libro de la naturaleza? ¿A quién estaba destinado este misterioso texto? Necesité muchos años para entender el malestar que me había provocado la necesidad de admitir esta nueva metáfora. Era evidente que estos biólogos empleaban la palabra "texto" para designar una secuencia de caracteres que nadie había escrito, que no se dirigían ni a la comprensión ni a la interpretación de nadie. Hablaban de "escritura" y de "lectura" como funciones que llenan cosas y no personas.

Mientras medito sobre estas dos primeras etapas de mi caminar rastrero de cangrejo por los paisajes de la inocencia de antaño, me siento tentado a detenerme en la próxima etapa: la de mi confrontación inicial con la idea de que el lenguaje puede estudiarse como un código. Al hacer memoria de

mi marco de pensamiento a finales de los años cuarenta, y al repensar en el de mis colegas, me encontraría a una distancia suficiente del presente para describir y analizar el abismo que separa el espacio mental de ayer del actual. Si me prestara a este estudio me interesaría principalmente en la manera en que el nuevo uso de 549

la palabra "texto" afectó el espíritu popular, y no en sus efectos sobre el discurso científico o técnico. Lo que me retendría es el impacto simbólico de cosas evocadoras, como "la computadora", que actúan como símbolos sagrados, y el de las palabras invocatorias, como el "texto". Pero, en el punto en que me encuentro, deseo solamente crear una disposición de espíritu receptiva a este análisis. Eso me propongo realizarlo yendo hacia atrás hasta tiempos bastante lejanos en los que una técnica nueva tuvo un efecto algo similar. Al mostrar las grandes dificultades con las que se enfrenta el historiador que quiere interpretar la mutación de la página en el año 1200 de nuestra era, espero dar ánimos a los que estudian el pasado reciente. Para iluminar lo que considero como el final de la época de la lectura libresca, examinaré sus primicias y luego, siempre retrocediendo como el cangrejo, iré hasta el periodo que precedió inmediatamente el nacimiento de la universidad.

Walter Benjamin inventó la imagen seductora del "Ángel de la historia". Éste mira hacia atrás y afronta las borrascas del tiempo que lo expulsan hacia el presente. Ante la mirada fija de este ángel se extienden las ruinas del pasado. Como el cangrejo, me desplazo exactamente en sentido inverso. Mientras que el presente del que vengo permanece cerrado ante mi mirada, una tras otra desaparecen mis certezas del entorno en el que retrocedo. Hacia el tiempo en el que al atrio romano lo remplazó el portal gótico, el trasero de mi caparazón choca con una puerta que se abre bajo la presión y me libera el paso. Ahí me detengo —en lo que Richard Southern llama una época bisagra que se abre a los tiempos modernos o europeos, y que, por mi parte, prefiero comparar con una página que se vuelve—. A decir verdad, me gusta imaginar que la puerta que abrí marchando hacia atrás es la página de un manuscrito. Así puedo proseguir mi sueño despierto. En el claustro romano en el que me detuve, veo ante mí dos cosas: la puerta que se abrió hacia el interior y, cerca, muchas otras páginas de un tiempo

anterior. A través del marco de la puerta distingo todavía, en la lejanía, una débil fluorescencia.

Obligándome a conservar estrictamente la postura del cangrejo, distingo siempre a lo lejos dos modos de "texto" mientras escruto la pagina de Hugo propia de la época a la que llegué. Al disciplinarme de esta manera puedo mantener a distancia dos categorías de texto el libresco y el informático, este último es el texto que en este momento me ocupa.

Desde el inicio del Didascalicon, Hugo enuncia que la lectura es una búsqueda, una especie de peregrinación. Para él es una búsqueda de la luz que iluminará los ojos. Al leer a Hugo puedo verlo en el coro esperando con paciencia la luz del alba que le revelará las escenas de los vitrales. En esa época las palabras se iluminaban todavía; cada una tenía su propia luminosidad, como las figuras de las miniaturas de la época, pintadas sobre un fondo dorado. La luz pintada, que al inicio de la era de la imprenta comenzó a iluminar a los personajes de las pinturas del Renacimiento, no pertenece al tiempo de Hugo. En el siglo XIII, santo Tomás de Aquino ya estaba a la altura de concebir eso cuando habló de lumen formale sub quo, que podríamos llamar la "perspectiva de una disciplina". Pero lo que Hugo quiere, es implantar en el corazón de sus alumnos palabras que se incendiarán por sí mismas. Quiere que memoricen tesoros. Puestas en el lugar que les conviene, las palabras se tejen, constituyen la textura de la historia. Memorizadas correctamente, se 550

iluminan mutuamente por sus analogías de sentidos.

Todo lo que tenía que sobrevivir a la furia del Creador contra el género humano que había comerciado con los gigantes, tuvo su sitio en el arca de Noé. Así, el libro puede considerarse un arca. Y el corazón encierra al libro. El siglo XII abunda en imágenes apropiadas para inculcar esta noción. Debemos proteger de suciedades lo que recogemos en nuestro corazón. Antes de usar la pluma hay que enternecer la superficie del corazón, de manera que la tinta penetre para que nadie pueda borrar los caracteres que en él se trazaron. Deben ser tan resistentes como en el pergamino, en donde el cuchillo del copista no puede rasparlos sin hacer un hoyo. Y hay que aplicar los colores en varias capas tan lisas que brillen.

Arca significa a la vez embarcación y cofre. Es un navío tanto para los objetos como para las palabras. Casi desprovisto de sabor exteriormente, el libro recibe sus sonoridades (podríamos también decir su "lengua") del corazón: modi cum sapita est lectio, nisi glossam sumat ex corde. Lo que Hugo saca a lo largo de las líneas su oído lo entiende y su boca lo saborea. Sus labios hacen salir la sonoridad de las páginas, voces paginorum, como si fueran las cuerdas de una lira. En sus escritos, la nítida frontera entre las palabras y las cosas que algunos de sus contemporáneos tratan de trazar es todavía muy vaga. Lee oralmente, y de esta acción dice que le procura a sus labios y a su lengua una sensación más dulce que la miel. Hugo se encuentra al final de una tradición de la lectura auditiva, mascullada, meditativa, gustativa, erigida por los padres de la Iglesia, en particular por san Agustín. Sería un grave error confundir la memoria cultivada por esta lectura litúrgica monástica con la memoria clásica desarrollada por los maestros de retórica latinos que enseñaban a los políticos y a los juristas a encontrar las palabras a lo largo de sus arengas y alegatos. Sólo captando la memoria medieval en oposición a los preceptos de Cicerón podemos comprender su desaparición alrededor de 1200.

Según lo que sé, Hugo fue el primer autor que sobrepasó la concepción de la lectura propia de su tiempo; distinguió tres tipos de lectura: para mi oído, para el oído de mis auditores, y la que consiste en una contemplación muda de la página. Este tercer tipo de lectura constituye para mí un misterio cuando, detenido en mi retroceso de cangrejo, contemplo a la vez la página del siglo venidero, que se abrió como una puerta en mi campo de visión, y —en contraste— esas páginas escritas por Hugo antes de 1141, fecha de su muerte. La página medieval no está destinada para que la mirada simplemente la absorba. Requería un desciframiento psicomotor. Las glosas invadían los espacios interlineares; una página no se distinguía de otra; los párrafos eran raros; los títulos sólo daban una idea mediocre. Nadie podía encontrar una frase que recordaba si no sabía en dónde se situaba materialmente en un manuscrito preciso. Nada o casi nada, en las técnicas del escrito, ayudaba a orientarse visualmente en un "texto". No puedo impedirme imaginar que la pagina que Hugo contemplaba en silencio era un arca que flotaba en su corazón, mucho más que un objeto colocado bajo su mirada exterior. Sabía a qué habitación debía acudir y encima de qué puerta encontraría la frase que había fijado en la entrada.

Sucede algo totalmente diferente si contemplo la página de un siglo posterior. Se 551

volvió el soporte de un texto estructurado gráficamente. Ya no es un lugar en el que se almacenan objetos, ni tampoco un emparrado del que se raciman palabras. Frente a mí, sobre la batiente de la puerta vuelta hacia atrás —por lo tanto en dirección mía—, la página cuidadosamente ordenada resulta de la conjunción de una decena de innovaciones técnicas. Hugo se habría sorprendido mucho con los párrafos, los apartados, la numeración de los argumentos ad primum…, ad quintum, los espacios interlineales vacíos de glosas y notas, que se han colocado aparte, mientras que signos en forma de estrella o corchete reenvían a ellas. El texto principal estaba caligrafiado en caracteres más gruesos que las glosas. El escriba tuvo que calcular con cuidado la cantidad de texto para reservar unos márgenes suficientes para la inscripción de esos comentarios. Las citas se escribían con tinta bermellón, lo que las distinguía del texto del autor. En la primera página encuentro un índice de los capítulos con su título, su numeración, y a veces su primera línea. Los títulos y los subtítulos enganchaban el ojo. Al final de la obra puede incluso haber un índice no sólo de nombres, sino también de cosas, clasificadas en orden alfabético. A la generación de Hugo le hubiera parecido una excentricidad el hecho de acomodar las cosas según la primera letra de su nombre. Eso lo captamos con dificultad, a menos que pensemos lo que nos exasperaría una lista alfabética de los meses, los días de la semana o los números que designan las calles neoyorkinas. Pero nos es igualmente difícil representarnos la novedad de poder ir directamente a cualquier lugar de un libro, para una sociedad en la que la lectura era siempre una peregrinación, una ruta que serpenteaba de un punto a otro. Entre más contemplo los dos tipos de páginas colocados lado a lado, más asisto al nacimiento de un fenómeno visible: una textura verbal fijada por la escritura para ser abrazada de un vistazo. Desde entonces el texto puede visualizarse, imaginarse, concebirse como algo que tiene una existencia real, independientemente de su encarnación en una u otra encuadernación.

Al desplazarme de manera inversa a la del Ángel de la historia, llegué a ese punto donde nació el texto. La idea del texto es algo comparable a la idea del alfabeto. Desde su invención, el alfabeto estaba ahí, entre las cosas que

desde que llegan al mundo están maduras —como la rueda, la collera del caballo o el timón colocado en el eje de un barco

—. No son susceptibles de mejorarse significativamente, pero pueden usarse de manera completamente inesperada. Es lo que sucedió con las letras cuando se volvieron la materia con la que se hacía el texto visualizado. Desde que el texto se despegó de la página permaneció como una potente metáfora. Así como las letras fueron el material del que se sacó la nueva entidad, el texto constituirá el material del que se derivará un conjunto de conceptos totalmente nuevos.

En física, Max Planck resucitó la metáfora del mundo en cuanto libro, y del científico en cuanto "lector" de la naturaleza. Comparaba al físico con el arqueólogo que trata de descifrar las huellas que dejó una civilización totalmente desconocida, que no se preocupó por revelar ni esconder nada al lector. Fue también otro físico, el judío emigrado Erwin Schrödinger, quien por primera vez usó el término "escritura" no como una metáfora sino como una analogía explicativa. En Dublín, en 1943, expuso que para entender bien la sustancia de los genes era necesario considerarla como un texto estable e 552

interpretar sus variaciones ocasionales como versiones diferentes. Al proponer ese modelo biológico, Schrödinger se aventuró lejos de su ámbito de físico. Pocos meses después el biólogo Avery demostró por primera vez que era posible "insertar" genomas en bacterias, de alguna manera como las glosas que se introducían en el texto de un manuscrito. Desde ese momento se podía representar al individuo, en el momento de la fecundación, como un texto original.

La idea de Schrödinger afectó el concepto de texto por lo menos tan profundamente como lo hizo la revolución de la escritura hacia 1200. Ese físico introdujo una noción nueva, la de una secuencia de letras que, sin proceder del espíritu ni dirigirse a él, ejerce un poder. Desde entonces el "texto" es un programa en sí mismo no significante que opera como un determinante en la organización de un proceso.

El primero que comprendió la extraordinaria consecuencia semántica de esta reformulación del texto en cuanto comando anónimo no destinado, en

su "lectura", a revestir un significado, fue Erwin Chargaff. Al celebrar el centenario del descubrimiento de Miescher, que, en 1869, había aislado el ácido nucleico, Chargaff declaró que al leer a Schrödinger a la luz de los experimentos de Avery, "vi, aunque oscuramente, dibujarse, en grandes líneas, una 'gramática' de la biología". Chargaff había entendido que al transformar la analogía animista de Schrödinger en un modelo explicativo bastaban cuatro "unidades fundamentales" —y no una gran variedad de "letras"— para codificar la diversidad del mundo vivo. Fue también Chargaff quien me hizo entender la doble consecuencia simbólica del nuevo lenguaje biológico. En primer lugar, la pesadilla de una alfabetización universal es ahora inseparable de la capacidad de las moléculas orgánicas de "leerse" mutuamente. En segundo lugar, desde ahora el progreso implica la reprogramación humana del libro de la naturaleza.

Con esto, el cangrejo se propulsó a través de la puerta abierta que separaba las páginas románicas de las góticas y se encontró ante su computadora.

553

554

* *"El sentido de los objetos: elegía para el texto arraigado". Exposición de clausura de una conferencia internacional sobre "The Socio-Semiotics of Objects: The Role of Artifacts in Social Symbolic Processes", Universidad de Toronto, 24 de junio de 1990.*

555

*EL ALFABETISMO INFORMÁTICO Y EL SUEÑO CIBERNÉTICO**

EL ALFABETISMO tecnológico se inscribió, como el año anterior, en el orden del día de esta conferencia que reúne a maestros, ingenieros y científicos. "Técnica e imaginación" es su tema esta vez. La imaginación trabaja día y noche. Les hablaré de ella a la luz del día, ante la pantalla fluorescente de la computadora. Sólo hablaré indirectamente de la arriesgada habilidad ante el teclado, las teclas de función, la "ventana" plagada de letras que nos lleva a sentirnos un poco torpes. Por útil que

pueda ser, considero ante todo este pseudoalfabetismo como una condición para conservar nuestro sentido del humor en un mundo programado. No hablaré de la máquina y de su lógica cibernética más que en la medida en que provocan un estado mental vagamente emparentado con el sueño. Cómo permanecer despierto en la época de la computadora, es lo que me interesa.

Resulta esclarecedor distinguir entre las tres modalidades según las cuales una técnica actúa sobre la condición humana. Entre las manos del ingeniero, los medios técnicos pueden ser herramientas. Está confrontado con una tarea, y para realizarla elige una herramienta, la mejora y la maneja. Por otra parte, las herramientas, a su manera, afectan las relaciones sociales. Una red telefónica engendra una nueva actitud hacia la gente con la que se habla sin verla. Por último, todas las herramientas constituyen en sí mismas poderosas metáforas que influyen en el espíritu. Esto es cierto tanto para el reloj como para el motor o la máquina; lo es también para la página cubierta de signos alfabéticos como si fueran una cadena de bits. Hoy dejaré de lado los dos primeros efectos de la herramienta, el que procede de su manejo técnico y el que se produce sobre la estructura social. Concentraré el análisis sobre la cibernética en cuanto metáfora dominante, y sobre la computadora en cuanto aparato potencialmente anestésico. Pero, antes de ir más lejos, quiero clarificar bien mis intenciones: no trataré aquí del poder inquietante de la computadora desde un punto de vista general y universal. No me preguntaré aquí sobre el efecto que puede tener la computadora, en cuanto metáfora, sobre los jóvenes japoneses que, durante 11 años, estudiaron tres horas diarias los ideogramas kandji. Quiero orientar nuestra discusión a la adecuación entre la metáfora cibernética y una mentalidad particular, el espacio mental característico de Europa, de Occidente, que durante un milenio fue modelado por el alfabeto y por el texto alfabético en cuanto metáfora dominante. Tres razones justifican que me limite así: primero, hablo ante todo como historiador; segundo, sólo estudio la función de los caracteres alfabéticos en la medida en que son la fuente de axiomas posmedievales típicamente europeos que se admiten sin ningún examen; y, finalmente, deseo que discutamos juntos sobre el impacto de la metáfora informática, no desde el punto de vista sociológico sino en cuanto fenómeno histórico y literario.

La ciencia clásica la creó gente que consignaba el sonido de las palabras que usaba para debatir sobre la naturaleza. No le debe nada a los chinos que, durante milenios, han expresado gráficamente abstracciones mudas. Todavía no hace mucho, los letrados primaban en las ciencias de la naturaleza. La ciencia moderna es pues el producto del 556

espíritu alfabetizado, en el sentido en que Milman Parry o Walter Ong comprendían este término. La máquina universal que inventó Turing en 1935-1936 representa una singularidad en este espacio mental. Vamos a ver cómo la metáfora cibernética propuesta por Norbert Wiener modificó la topología mental del espíritu alfabetizado. Para designar este modo de pensamiento y de comunicación en los entusiastas de la metáfora cibernética, Maurice Berman inventó una excelente fórmula. Llama a este estado el

"sueño cibernético". Desde la publicación, en 1981, de su Reenchantment of the World

[El reencantamiento del mundo], muchos de ustedes conocen seguramente a Berman.

Actualmente prepara una nueva obra, que tratará del "cuerpo en la historia". El artículo que entregó sobre este tema al Journal of Humanistic Psychology permite augurar algo bueno.

Berman ve despuntar el crepúsculo de las certezas implícitas que modelaron el espíritu literal clásico. Hace notar los numerosos esfuerzos desplegados por pensadores para liberar modos de conciencia y de observación alternativos. De una u otra manera, éstos se protegen con el paraguas de la New Age y, según Berman, la mayoría tiene algo en común: anima a sus adeptos a entregarse al sueño cibernético.

Llega a esta conclusión en su artículo tras haber pasado revista a un conjunto de autores norteamericanos que, no hace mucho, captaron la atención del gran público, y que tienden a presumir de científicos desencantados. Sin embargo no desconoce la enorme diferencia de lenguaje, de estilo, de lógica entre hombres como Douglas Hofstadter, Frank Capra y Ken Wilber, Jeremy Rifkin o Rupert Sheidrake. Delimita

hábilmente sus términos predilectos respectivos: "paradigmas holográficos", "campos morfogenéticos", "tiempo real", "orden implícito". Demuestra de manera convincente que todos se precipitan en la misma trampa —ésa en la que, hacia el final de su vida, Bateson se dejó atrapar al reducir el cuerpo a sólo un elemento de un proceso mental monista—.

Todos estos autores terminan, en cierto momento, pretendiendo ofrecer un enfoque epistemológico de la realidad que constituiría una alternativa a la conciencia mecanicista, empírica, sin valores, que cada uno de ellos imputa a la "ciencia actual" o a la

"institución científica". Sin embargo, siempre según Berman, estos autores no hacen nada semejante. Todos, aunque cada uno se exprese en términos que le son propios, establecen interconexiones entre un conjunto de conceptos relacionados con la teoría de la información y crean así un sistema de referencia abstracto, desencarnado, puramente formal, que identifican con lo que sucede en su espíritu. Esto es, según Berman, el

"sueño cibernético", que zambulle al espíritu en un estado susceptible de plegarse a cualquier situación. Para Berman, con el sueño cibernético la lógica de tres siglos de ciencia mecanicista encuentra su forma terminada. Por mi parte, yo diría más bien que ese sueño constituye una "singularidad" —como un hoyo negro es una singularidad en el espacio-tiempo—.

Berman cuenta la experiencia de una de sus amigas, Susan. Me impactó tanto que no puedo dejar de contarla en detalle. Susan enseñaba en un colegio de Florida del Norte.

Muchos de sus estudiantes tienen una computadora. Cuando Susan les deja un tema para 557

trabajarlo, éstos se precipitan a sus máquinas. Introducen en ellas las palabras clave del enunciado de Susan, recogen la información correspondiente en bases de datos, la pegan en fila, y someten esto a Susan como su trabajo personal. Una tarde, Frank, uno de sus alumnos, se quedó con ella después del curso. Esa semana los estudiantes habían tenido que

hacer una exposición sobre la sequía y el hambre en el África subsahariana. Frank quería mostrar a Susan la cosecha de datos que había sacado de su computadora. En cierto momento ella lo interrumpió para preguntarle: "¿Y tú, Frank, qué piensas de todo esto?" Frank la fijó con la mirada vacía y acabó respondiendo: "No entiendo lo que quiere decir". En ese momento el foso entre ellos apareció. Michel Foucault habría hablado de hueco epistemológico. Veamos qué piensan respectivamente.

Para Susan, una formulación es una palabra y detrás de cada palabra alguien traduce su pensamiento. Además, Susan no puede traducir su pensamiento sin vestir con carne lo que expresa. Cuando enuncia "hambruna desesperada" siente algo, lo que no sucede cuando, por ejemplo, cita una cifra. Para Susan, las palabras que forman una frase son como los tablones de un puente que la vinculan con lo que sienten los otros. Para Frank, las palabras son unidades de información: las encadena y obtiene un mensaje. Su coherencia objetiva y su denotación precisa, eso es lo que le importa, y no sus connotaciones subjetivas. Manipula nociones abstractas y programa el uso de la información. Su percepción está encerrada en su cráneo. Ante su pantalla acorrala redundancias y ruidos. Los sentimientos, las significaciones sólo podrían provocar ansiedad, miedo o ternura, por lo tanto las disminuye y permanece neutro. El tratamiento del texto informático es el modelo que le impone su modo de percepción. En la idea que se hace de sus sentidos y de su ego, los primeros son "perceptivos" y el segundo

"propioceptivo".

Susan (tomada ahora como un tipo ideal) es un sí mismo que se encarna perceptualmente. Sus palabras surgen de la masa de carne y sangre, del bosque de sentimientos y de significados que sumergen todo lo que dice. Puede enseñar porque esos sentimientos y esos significados los disciplinó sin desvalorizarlos. No sin esfuerzo formó su Descartes y su Pascal interiores para que se vigilaran mutuamente; para equilibrar el espíritu y el cuerpo, lo mental y la carne, la lógica y el sentimiento.

Frank, como lo veo, es emblemático del estado perceptivo inverso. Se abstrajo del pantano de los sentimientos. Aprendió a despegar, a abandonar la atmósfera densa; opera en el vacío de un espacio sin

gravedad. Al haberse acercado a la computadora, cayó en las redes del pensamiento operacional. La fórmula de Turing lo llevó al sueño cibernético.

Puede planear por encima del Sahel, observar la tierra agrietada, el camello que muere de sed, registrar al ascenso de la desesperanza y la hostilidad. Su espíritu es una cámara que no deforma los signos porque les opone un dique. Espera que Susan lo califique sobre los datos que captó en la pantalla y encadenó en un "texto".

Susan y Frank son dos personas. Son responsables de su propio estado de espíritu.

Susan puede mantener su rumbo entre la sentimientalidad romántica y la lucidez crítica, entre las sandeces y las connotaciones delicadas, elige deliberadamente la estela tradicional de los autores en que quiere inscribir sus metáforas. Cuando habla emplea 558

palabras que fueron escritas; cuando piensa descifra silenciosamente el nombre de las cosas. Esta referencia constante al alfabeto la diferencia del prealfabetizado e, igualmente, pero de manera muy diferente, de Frank. Él también es responsable de lo que hace. Cuando habla usa la metáfora cibernética como una herramienta analítica que descuida más cosas de las que modela. Puede tomarla a broma. Así como Fromm evocaba la tubería psíquica, Frank puede decir a su computadora que bombee en la fuente, que llene el tema. Pero es también susceptible de dejarse ir, de permitir que esta metáfora engulla todas las demás, y finalmente de caer en el estado que Berman llama el sueño cibernético.

Confrontadas entre sí, las dos mentalidades pueden volverse ideología. Conocí a varias Susan para las que el alfabetismo se volvió una ideología anticibernética. Si se evoca la computadora, esta gente reacciona como los integristas en relación con el comunismo. Para estos adeptos de la cruzada contra la informática, una excursión en la tierra de la computadora que comporte un libre ensayo de piloteo de los mandos constituye una balanza necesaria para preservar su salud mental. Aquellos de entre ustedes que estudian el alfabetismo informático descuidan a veces su importancia en cuanto medio de exorcizar el embrujo paralizante de la computadora.

Conozco, desgraciadamente, muchos Frank a los que la computadora transformó en zombis —un peligro que, ya hace más de 25 años, preveía lúcidamente Maurice Merleau-Ponty—.

Evocaba "[…] la ideología cibernética, [donde] las creaciones humanas se derivan de un proceso natural de información, pero concebido sobre el modelo de las máquinas humanas". Este pensamiento "operativo" conduce a la ciencia a imaginar al hombre y la historia, a "construirlos a partir de algunos indicios abstractos", y, para los que se embarcan en este sueño, "el hombre se vuelve verdaderamente el manipulandum que piensa ser". Cuando describía a Susan y a Frank hablando, separados por un abismo epistemológico, tuve cuidado en no decir que estaban "cara a cara". Para retomar la formulación de Merleau-Ponty, el cuerpo de Susan está "en el suelo del mundo sensible

[…], la centinela que se mantiene bajo sus palabras y sus actos", mientras que el cuerpo de Frank es el instrumento sin rostro del "sistema de información". Es imposible que se encuentren frente a frente. Para Frank sólo puede haber "interfase" con alguien que comparte su mentalidad. Cuando pienso en la fijeza vacía de la mirada que la pantalla induce en quien la utiliza, no puedo escuchar decir sin rebelarme que hay "interacción"

(interface) entre el ojo y la máquina. No había un término para designar esto hasta que Merleau-Ponty escribió su ensayo, en 1961. MacLuhan lo forjó sólo 10 años después, y no se necesitó más de un año para que el verbo to interface se usará en psicología, en ingeniería, en fotografía, en lingüística. Espero que Susan sea una amiga que busque el rostro de Frank. Quizá ponga su vocación en esta búsqueda.

559

560

** Exposición ante la segunda Nacional Science, Technology and Society Conference on "Technological Literacy" organizada por el programa "Science Through Science, Technology and Society", de la Universidad del Estado de Pensilvania, Washington, D. C., febrero de 1987.*

561

CUARTA PARTE

562

*DOCE AÑOS DESPUÉS DE NÉMESIS MÉDICA Por una historia del cuerpo**

HACE 12 AÑOS escribí un libro titulado Némesis médica. Desde el inicio resumí mi propósito en una frase: "La empresa médica se ha vuelto un peligro mayor para la salud".

Hoy, si escuchara esta afirmación, respondería: "¿Y qué?" Porque ahora me parece que el mayor agente patógeno es la focalización en la salud. Y esta tendencia tiene una historia.

Como causa pública, apareció con el surgimiento del Estado-nación. Se empezó entonces a considerar a los seres como un recurso, una "población". La salud se volvió una norma cualitativa para los ejércitos, luego, en el siglo XIX, para los trabajadores y, más tardíamente, para las madres. Tanto en Prusia como en Francia la policía sanitaria estaba encargada de aplicar los reglamentos de higiene. Pero esta búsqueda de la salud también se entendía como un derecho individual, como la realización física del derecho a la búsqueda de la felicidad inscrita en la Constitución de los Estados Unidos. Los enfermos sueñan con llegar a la vejez permaneciendo activos; la economía reclama trabajadores productivos y generadoras fecundas —todo ello venía a alimentar la idea de salud—. Pero lo que al inicio sólo era un deber y un derecho se transformó en una necesidad irreprimible. En nuestros días, en 1985, mi estudio tiene que ver con la fenomenología de esta nueva necesidad. Para muchos de nuestros contemporáneos, la búsqueda de la salud se volvió consustancial a la aprehensión de su cuerpo.

Desde que publiqué Némesis médica, [1] el carácter simbólico de los cuidados de la salud ha cambiado. Ahora los norteamericanos desembolsan más para las prestaciones de los profesionales de la salud que

para alimentarse o alojarse. Se desprende una paradoja instructiva: mientras que la medicina, la psicología, el medio ambiente, las medidas sociales tienen una influencia creciente sobre las maneras de pensar y sentir, las ideas y las teorías que defiende la institución médica se cuestionan públicamente. Como consecuencia, los recursos que se gastan en todo tipo de programas para mejorar la forma física aumentaron más rápido que los costos médicos. La mitad de la publicidad y de las imágenes de la prensa evocan, por cualquier motivo, la salud. Se dedican créditos a la seguridad, la ecología, las medidas legales de control, la educación, la protección de los ciudadanos, con tal de que se invoque en relación con ellas la defensa de la salud. Por ello, la importancia relativa de la institución médica en el sector de la salud está en retroceso. El recurso exclusivo y minucioso a prácticas de automedicación, así como el entusiasmo ingenuo por cualquier tecnología sofisticada, vuelven los esfuerzos y la inversión personal de los médicos aún más frustrantes. Me parece que la participación de la medicina en la búsqueda patógena de la salud sólo juega actualmente un papel menor.

En Némesis médica, me apegué a examinar la gama de los efectos de los actos médicos. Llamé "iatrógenos" a estos efectos para subrayar bien mi objetivo. Quería dar a conocer al público las investigaciones sobre la eficacia médica que se habían realizado 563

durante los años cincuenta y sesenta. Mi conclusión resumía la evidencia: de lo que se obtuvo en materia de curación, alivio del dolor, reeducación, consuelo y prevención, sólo un débil porcentaje se atribuye a la medicina. En su mayoría, estos resultados vienen sin, o a pesar de, la intervención de los médicos. Lo que es más, la iatrogénesis del estatuto de paciente se compara, en importancia, con la iatrogénesis de la investigación del bienestar. Lo que, en ese entonces, era escandaloso, hoy se reconoce como normal. En sus previsiones para el año de 1986, el Ministerio de Salud Pública norteamericano estima que la hospitalización traerá graves consecuencias físicas a entre 80 000 y 100

000 pacientes. Sin embargo, este tipo de perjuicio accidental provocado a los enfermos sólo fue un argumento accesorio en relación con mi tesis

central. Mi objetivo en ese libro fue sacar a la luz los efectos institucionales, sociales y culturales del sistema médico.

Coloqué en el centro del análisis la iatrogénesis vinculada con las nuevas formas que revisten el sufrimiento, la enfermedad, la discapacidad y la muerte tal como los sujetos los perciben. Las constricciones culturales de estas experiencias y su alcance simbólico es lo que me interesaba. Hoy no echo una mirada desfavorable sobre ese texto, pero lo que me aflige, es no haber descubierto un efecto iatrógeno simbólico mucho más profundo: la iatrogénesis del cuerpo mismo. No había percibido hasta qué punto, a mediados del siglo, la aprehensión de nuestro cuerpo y de nuestro yo, se volvió el resultado de concepciones médicas y de cuidados médicos.

No discernía que, al igual que la percepción de la enfermedad, la discapacidad, el dolor y la muerte, la percepción misma del cuerpo había tomado un giro iatrógeno. Por ello, mi análisis pecaba de dos maneras. Primero, no clarifiqué la Gestalt histórica de la percepción contemporánea del cuerpo, ni el papel de la medicina en su estructuración. Y, como no tenía conciencia de la naturaleza iatrógena de la aprehensión del cuerpo, no exploré su metamorfosis: el surgimiento de una percepción del cuerpo conforme a un modo de vida en el que personalmente se recurre a todo tipo de aparatos y de tests ultramodernos manteniéndose a distancia de los profesionales. Para tener una vista de conjunto de esta metamorfosis, la historia del cuerpo me pareció un preámbulo a una vida atenta a la "experiencia interior" en los años ochenta.

Llegué a la historia del cuerpo por mi enseñanza sobre el Medievo. En mis cursos sobre el siglo XII centro el estudio en el surgimiento de conceptos, temas y nociones que no tenían equivalentes reales en la Antigüedad, pero que nuestro tiempo considera como certezas. En su nombre hay lo que llamamos nuestro "yo". "A unas 30 pulgadas de mi nariz pasa la frontera de mi persona", escribía W. H. Auden en uno de sus poemas. Si dudan de esta distinción entre ustedes y los otros, no tienen un lugar en la sociedad occidental. Convengamos en asociar la aparición de esta noción del yo con las Cruzadas, las catedrales, el campesinado europeo y las ciudades. Por añadidura, sus formas sucesivas y su carácter específico en relación con otras culturas se han estudiado sólidamente.

Se prestó menos atención al hecho de que el yo occidental es una vivencia corporal, y que su advenimiento dio a Europa una experiencia de la carne y de la sangre sin equivalente en otras partes. En colaboración con una colega que estudia la aprehensión 564

del cuerpo a inicios del siglo XVIII, definí nociones propias para elaborar una fenomenología histórica del cuerpo. Rápidamente fuimos varios los que nos interesamos en las mismas cuestiones en épocas diferentes y en diferentes marcos. Al constituirse, la historia del cuerpo nos permite entender cómo cada momento histórico se encarna en un cuerpo particular de su tiempo. Comenzamos a descifrar el cuerpo a partir de la experiencia subjetiva que traduce, en su manera única, el ethos de una época. Gracias a este estudio aprendí a considerar el cuerpo occidental como una materialización progresiva del yo.

Como buscaba un elemento común que pudiera ayudarme a interpretar los cambios de todo tipo ocurridos en el curso del paso de la visión románica del mundo a la visión gótica, elegí la noción de historia del cuerpo. Necesitaba explicar cómo el olor de santidad había podido desaparecer hacia 1110-1180, por qué las reliquias llegaron a provocar curaciones milagrosas y en qué contexto los cuerpos de las pobres almas del purgatorio conservaron su apariencia terrestre. ¿Por qué se transformaron las decoraciones zoomorfas del interior de las iglesias románicas en el exterior de las catedrales góticas, en gárgolas tendidas sobre el vacío, listas para emprender el vuelo? ¿Y por qué vía la figura de Cristo en vestido real y los brazos bien abiertos se volvió, hacia 1200, ese cuerpo desnudo, martirizado, clavado en una cruz? ¿Por qué san Bernardo, al formar a los abades que pondrá a la cabeza de 1 000 monasterios cistercienses, cuya regla reformó, les prescribe amamantar a sus jóvenes monjes con la pura leche de Cristo? Más importante aún a causa de sus pesadas consecuencias sociales, empecé a aprehender el contexto en el que se formaron las ideas modernas sobre el matrimonio y el sexo. Los hombres y las mujeres estaban dotados de un cuerpo "humano" que cada yo podía confiar al otro, creando así lazos de parentesco entre sus respectivas familias, no por decreto de los ancianos, sino por un contrato legal realizado entre dos personas que intercambiaban los derechos que tenían sobre su propio cuerpo.

Llegué a entender que había una conciencia particular del cuerpo en cuanto lugar fundamental de la experiencia. Ese cuerpo, propio de una época determinada, pero sujeto a profundas transformaciones que a veces se llevaban a cabo en un periodo relativamente corto, era el paralelo —pero a una buena distancia— del cuerpo que, al mismo tiempo, se pintaba, esculpía o describía. La aprehensión de este estado de cosas me permitió tomar distancia crítica en relación con Némesis médica. En el centro de mi tesis había puesto el arte de vivir, la capacidad y la voluntad culturales de vivir una época, soportándola o deleitándose con ella. En cuanto filósofo, me interesaba por el nacimiento y por la protección de este arte y de sus tradiciones en una época de medicalización intensiva de la vida cotidiana. Me esforzaba por mostrar que el arte de vivir es a veces radiante y a veces sombrío, y que podemos hablar de un arte de gozar y de un arte de sufrir. En este punto, algunos críticos míos cuestionaron los motivos que tenía de redefinir la "cultura" de manera tan subjetiva. Consideraban que al subrayar los beneficios de una cultura que es a la vez el modelo y el resultado de un "arte de sufrir", me expresaba como un romántico masoquista o como un predicador que deseaba asfixiar en sus fieles cualquier esperanza de progreso. Otros me felicitaron por tratar de arraigar 565

el concepto de cultura en la significación vivida del sufrimiento personal.

Sin embargo, la historia del cuerpo me condujo a ver en dónde mi análisis francamente fallaba. El gozo como el sufrimiento son nociones abstractas. Esos términos designan las formas opuestas bajo las que se encarnan culturalmente ciertas percepciones. El gozo reenvía a la encarnación cultural del placer, y el sufrimiento a la topología de la frustración, de la depresión, de la angustia, del dolor. Cada época tiene su estilo propio para vivir la condición humana llamada tradicionalmente "la carne".

No hace mucho aún miraba el cuerpo como un hecho natural exterior al dominio del historiador. No había captado la diferencia, que puede ser considerable, entre el cuerpo

"vivido" y otros objetos menos efímeros de los que el historiador debe reencontrar el sentido y el uso. Mi sorpresa de no encontrar, en el siglo XII, un cuerpo semejante al mío, me llevó a identificar el "cuerpo" iatrógeno de

los años sesenta como el resultado de una construcción social que sólo pertenecía a una generación.

El sistema médico no es capaz de engendrar esta construcción social, incluso si se encarga de un cuerpo desde la concepción hasta la muerte cerebral. Desde siempre, los cuerpos sólo han existido en función de un contexto. Responden a su época en la medida en que a ésta la vive un grupo específico. A lo largo de las épocas con mucha frecuencia la mujer parece tener un cuerpo diferente al del hombre; el siervo, un cuerpo diferente al del señor. Palpar al paciente indica al médico lo que debe prescribirle. En el siglo XIII tanto la gente de la ciudad como la gente del campo mantenía alejados a los primeros reparadores itinerantes de aquellas nuevas máquinas que eran los molinos de viento, a causa de su extraña facultad táctil.

En la sociogénesis de nuestros cuerpos los transportes representan un papel tan grande como el de la medicina. Cuerpos que necesitan ser transportados cada día era algo impensable hace algunas generaciones. Cuando estamos frente al volante o tomamos el avión hablamos de "ir a algún lado". Los manuales de ingeniería usan el término

"autolocomoción" cuando usamos nuestras piernas y no el elevador. Al estimar que tenemos derecho a usar muletas hipermecanizadas, nos sentimos desposeídos si tenemos que servirnos de nuestros pies. Puedo captar el cuerpo de los norteamericanos durante el periodo de la Guerra de Vietnam como un espécimen de homo transportandus, y caricaturizarlo como consumidor-de-valium-ate-rrado-por-el-cáncer. Pero, al reflexionar, me parece que los términos más apropiados deberían evocar directamente una transición que sucede actualmente: la disolución del cuerpo iatrógeno en un cuerpo adaptado por y para la tecnología avanzada. Al elegir el adjetivo "iatrógeno" llamo la atención sobre la relación muy particular entre la institución médica y la percepción del cuerpo: una relación que se está desarrollando ante mis ojos. Algo está sucediendo.

Hacia mediados del siglo, la institución médica había adquirido una influencia sin precedente sobre la construcción social de los cuerpos. Los estilistas de muebles o de automóviles hacían sus creaciones conforme a normas médicas; la enseñanza y los medios de comunicación alimentaban

a su clientela con un amasijo médico y/o psiquiátrico; los sistemas de ayuda social y de seguros de enfermedad preparaban a cada individuo para entrar en un estatuto de paciente. Hemos vivido un momento histórico 566

particular: la medicina no estaba lejos de ejercer un monopolio sobre la construcción social de la realidad corporal.

Normalmente la creación del cuerpo propia de una época dada no puede atribuirse a un solo agente. Cuando la peste invadió Florencia en 1622-1623 ningún sistema de salud se puso en movimiento. En un estudio notable, Giulia Calvi describe el levantamiento en masa de la ciudad contra la plaga. Barberos y cirujanos, fabricantes de velas y vendedores de sal, magistrados y enterradores, servidores de santuarios reservados a los casos desesperados y mercaderes de incienso, todos tenían su manera personal de responder a la epidemia. Cada corporación se movilizó para vol-verse un "anticuerpo" de la peste. La carne angustiada o contaminada de cada florentino, hombre o mujer, era captada, interpretada y reflejada por diferentes espejos. Ninguna corporación podía, sola, mantener la carne apestada en un solo espejo. Ninguna institución tenía el poder de erigir el cuerpo vivido en cuanto tal. El intento de la medicina, a mediados del siglo XX, para asegurarse este monopolio no tenía precedentes y, como hemos visto, no duró.

He llegado a pensar que a lo largo de los 10 últimos años la institución médica ha perdido su poder. El poder que tenían los profesionales de definir la realidad había alcanzado su apogeo y actualmente está declinando. Ahora una confusa mezcla de tecnología avanzada y de fitoterapia, de biotécnica y de asistencia a sí mismo está funcionando para crear la realidad vivida, incluso la del cuerpo. Hace 20 años se decía gustosamente "el cuerpo que tengo" por "mi cuerpo". Sabemos que esta evocación posesiva en el habla usual es poscartesiana. Apareció en todas las lenguas europeas con la extensión del individualismo posesivo, fenómeno que describió bien C. B. McPherson.

Pero hoy encuentro con frecuencia jóvenes a quienes les pare-ce agradable que uno no se "identifique" con su cuerpo. Hablan del cuerpo que "son", pero, paradójicamente, lo llaman "mi sistema".

Durante los años sesenta, la empresa médica primaba en la definición de lo que es el cuerpo y en la manera en que debe vivirse. Durante el decenio siguiente comenzó a compartir con otros agentes el poder de objetivar a los seres. De esta empresa de objetivación de la persona en cuanto cuerpo o psique se desprendió un nuevo modelo: el del individuo que se objetiva a sí mismo, que se considera como el "productor" de su cuerpo. Hasta ahora es sólo un componente de una nueva matriz epistemológica que está en vías de formación. Quizás dará nacimiento a seres que se aprehenden a sí mismos como los elementos de un programa informático complejo, que se ven como una parte de su texto. Nada me parece más importante, actualmente, que distinguir claramente entre la moda actual del body building y el arte tradicional de encarnar la cultura.

567

568

** Intervención durante el seminario "Health and Healing in America", Universidad del Estado de Pensilvania, enero de 1985.*

1 Obras completas, vol. I.

569

LA CONSTRUCCIÓN INSTITUCIONAL DE UN NUEVO FETICHE: LA

*VIDA HUMANA**

SEÑORAS Y SEÑORES, me hicieron saber que este primero de enero de 1988 se constituyó la Iglesia Evangélica Luterana de Norteamérica. Es el resultado de la fusión de tres iglesias. Con sus 5 600 000 miembros ocupa el cuarto lugar de las iglesias cristianas en los Estados Unidos. Esta Iglesia y su obispo organizaron una conferencia calificada como

"acontecimiento programático". Formo parte de seis personas invitadas a su Iglesia a compartir sus reflexiones sobre el contexto en el que la nueva Iglesia debe ejercer su ministerio.

Se me pidió hablar sobre el tema "recursos e instituciones". Lo haré invitándolos a considerar una característica propia de las instituciones del siglo XX: su capacidad para crear entidades que pueden definirse como necesidades, y que, a su vez, definen recursos que pueden percibirse como si fueran escasos. Ilustraré este punto llamando su atención sobre la relación institucional de la Iglesia con un nuevo tipo de entidad llamado

"vida", una noción a la que se hace referencia de diversas maneras: "una vida", las

"vidas norteamericanas", la "vida humana en la Tierra", y de la que algunos hablan como

"gaia, la vida de la biosfera". Estas expresiones figuran frecuentemente en el discurso público para referirse a un tipo de construcción social: una entidad que nadie se atrevería a cuestionar. Por el análisis constato que se habla de la vida "entitativa", tema de este nuevo discurso, como de algo precioso, amenazado, escaso. Además, la presentan como algo que se presta a la administración institucional y que exige la formación de especialistas cada vez más nuevos, desde científicos de laboratorio hasta terapeutas y tutores profesionales. Varias Iglesias cristianas reivindican la gran responsabilidad de ser las guardianas de la "vida" o se presentan como especialistas capaces de definirla. Por otra parte, "la vida humana en la Tierra" desempeña un papel crucial en las nuevas mitologías y filosofías de las ecociencias que discuten sobre la protección de este supremo recurso. La vida es un eminente ejemplo de un postulado que justifica la expansión del control institucional sobre los recursos — postulado que, por no someterlo a examen, ha adquirido los rasgos de una fatalidad—.

Presentaré cinco observaciones históricas para apoyar mi tesis. Daré a cada una de ellas la forma de un miniprograma. Esta organización de mi material en forma de unidades conceptuales que pueden proporcionar las grandes líneas de una conferencia o de un seminario, les hará más fácil seguir la discusión a la que me han invitado. También indica las orientaciones de un programa de investigaciones históricas y teológicas. La Iglesia luterana, que se sitúa en el primer plano en el terreno de los

estudios bíblicos, podría también mostrar la vía al explorar las relaciones entre la "vida" en la Biblia y este término en la acepción que hoy se le da.

Philip Hefner me pidió presentar una argumentación vigorosa para generar una respuesta teológica y una discusión centrada en temas concretos. Comienzo, por lo tanto, exponiendo mi tesis: La "vida humana" es una construcción social reciente, algo que 570

actualmente damos de tal manera por sentado que no nos atrevemos a cuestionarla seriamente. Propongo que la Iglesia exorcice, en su propio discurso, las referencias a esta nueva vida "sustancializada".

La vida constituye actualmente un referente esencial en el discurso ecológico, médico, legal, político y ético. Quienes emplean la noción olvidan constantemente que tiene una historia, que es específica de Occidente y, finalmente, que representa una perversión del mensaje cristiano. Es también una noción eminentemente contemporánea, de connotaciones borrosas que cancelan su poder de denotación precisa. Hablar de "una vida" o de "vida humana" es evocar vagamente algo de extrema importancia y buscar eliminar todos los límites que la decencia y el sentido común habían impuesto hasta ahora al ejercicio de una tutela profesional.

Usadas para todo, las palabras "vida" y "una vida" sacrifican al más poderoso ídolo que la Iglesia ha tenido que enfrentar a lo largo de su historia. Mucho más que la ideología del orden imperial o feudal, que el nacionalismo o el progreso, que el gnosticismo o la Ilustración, la aceptación de una vida sustancializada en cuanto realidad divinamente conferida se presta a una nueva corrupción de la fe cristiana. Me parece temible que en este final del siglo XX las Iglesias, por falta de un firme arraigo en el lenguaje bíblico, empleen el poder de fabricación de mitos para alimentar, consagrar y santificar la noción secular abstracta de "vida". Al elegir esta orientación profundamente

"religiosa" y, al mismo tiempo, no cristiana, permiten que esta entidad espectral remplace progresivamente la noción de "persona" en la que está anclado el humanismo del individualismo occidental. "Una vida" está sujeta a la administración, al mejoramiento y a la evaluación en términos

de recursos disponibles, lo que es impensable cuando hablamos de "una persona".

PARÁLISIS DEL LENGUAJE EN UN MUNDO BAJO GESTIÓN

La idea de gestión constituye, para mí, un problema clave en la articulación entre la Iglesia y el mundo. En efecto, a través de la gestión se configuran y confirman las certezas en virtud de las cuales está organizada nuestra sociedad de finales del siglo XX.

Quiero llamar su atención sobre los peligros, más que sobre los provechos hipotéticos que encierra el padrinazgo de estas realidades por parte de la Iglesia junto con otras instituciones.

La dificultad de dirigirme a ustedes sobre este tema específico surge en cada frase de los materiales que ustedes me enviaron por correo desde hace siete meses en relación con esta conferencia. Lo ilustraré caricaturizándolo. En el primer párrafo de su primera carta hablan de una Iglesia que "empezó a existir" no en Pentecostés, sino el 1° de enero.

Me informan que esta Iglesia no surgió de la voluntad divina sino de la fusión de tres instituciones previas. Esta Iglesia tiene un obispo, pero es asistido por un equipo de responsables que, al tratarse de la planeación, se organiza a sí misma. Con inocencia conmovedora, los que presiden el destino de una Iglesia de los años ochenta se presentan como gestores. No estoy cuestionando la necesidad de una contabilidad competente, de 571

hacer operaciones bancarias, de limpiar las ventanas y de colectar fondos. Tampoco cuestiono las relaciones públicas, el establecimiento de estadísticas ni el arsenal de presiones y solicitudes. Y aprecio que se llame a las cosas por su nombre. Pero la inocencia con la que la gente de la Iglesia aplica a su comunidad metáforas tomadas de otras esferas merece nuestra atención. Permítanme contarles una historia.

Uno de mis grandes maestros fue Jacques Maritain, filósofo, neotomista, poeta místico y, en la época de esta historia, colega de Einstein en el Institute of Advanced Studies de Princeton. Estamos en 1957, dos años después de mi transferencia de una parroquia miserable de Nueva York a

Puerto Rico, a la administración de la Instrucción Pública. Tomaba activamente parte en los trabajos del consejo de planeación para la formación de una mano de obra calificada, que recientemente había establecido el gobierno de la isla. Me sentía profundamente contrariado por las ambigüedades filosóficas a las que me estaba llevando la planeación, no de la Iglesia, sino de algo llamado mano de obra calificada. La búsqueda en los diccionarios era infructuosa: el término "planeación" [planning] no aparecía en el suplemento de antes de la guerra del Oxford English Dictionary, aunque en el espacio de dos años haya sido lanzado por Hitler, Stalin y Roosevelt. Por eso, durante un viaje a los Estados Unidos, visité a Jacques Maritain, que anteriormente había guiado mis estudios sobre la historia de la teoría y de la práctica de la virtud en el cristianismo occidental. ¿Cómo podía integrar la

"planeación" en el sistema tradicional de comportamientos responsables dentro del cual aprendí a pensar? Se me dificultó mucho explicar a este hombre anciano el significado del término inglés planning tal y como yo lo empleaba. No tenía nada que ver con la contabilidad, ni con la legislación, ni con la regulación del tránsito ferroviario.

Tomábamos té en la veranda. Sería nuestro último encuentro. Admiraba su hermoso rostro: cercano a la muerte, era transparente como el de uno de esos patriarcas de un vitral gótico. Sostenía su taza con una mano temblorosa. Finalmente la puso en la mesa y me dijo con un aspecto preocupado: "¿El planning, del que usted habla, no será un pecado, una nueva especie de esos vicios que emanan de la presunción?". Así, me hizo entender que al pensar en los humanos como recursos que pueden ser racionalmente explotados, se forjaba subrepticiamente una nueva certeza sobre la naturaleza humana.

Hoy sería tonto examinar la noción de planeación en el contexto de las virtudes cristianas. Desde hace tiempo la planeación adquirió el estatuto público de una técnica aceptada y probada. Por otra parte, ya no es pensable preguntarse sobre el estatuto epistémico de nociones como "gestión", "control", "comunicación", "profesionalismo", y otras ideas relacionadas. Dando una apariencia de que saben de qué hablan, los conferencistas juegan con estos conceptos prácticamente en todos los

terrenos. "Mano de obra", por ejemplo, desde que se convirtió en objeto de estudio, de planeación, de desarrollo, de inversión y de mejoramiento, tomó la apariencia de una realidad compacta.

Aun los niños aprenden a pensar en términos de recursos humanos. Sus juegos sociales les inculcan las nociones de base en materia de orientaciones, de programas, de toma de decisiones. Poco a poco, la idea de que los recursos son escasos y necesitan una gestión toma el aspecto de una certeza histórica. El poder inquietante de las instituciones 572

modernas reside en su capacidad de crear y de nombrar la realidad social que los expertos forjan con el fin de administrarla.

El poder de la gestión para designar normas de salud, educación, equilibrio psíquico, desarrollo y otros ídolos modernos, no es menos importante que su poder para crear realmente el contexto social dentro del cual la carencia, en relación con estos "valores", se experimenta como una necesidad, que a su vez se traduce en un derecho. Este punto es de particular importancia dentro de la tradición de la Iglesia luterana, con su intensa conciencia de su deber de anunciar la Palabra de Dios. La crítica evangélica del universo de la terminología burocrática que penetra y colorea las conversaciones diarias y las conciencias me parece un deber asignado por Dios a quien se pretende testigo de su Palabra.

SENTIMENTALISMO EPISTÉMICO

La experiencia cotidiana de una existencia administrada nos conduce a dar por sentado un mundo de entidades ficticias. Nos lleva a hablar de esos fantasmas administrados con nuevas fórmulas, como "progreso" en los cuidados de la salud, la educación universal, la conciencia planetaria, el desarrollo social; con palabras que sugieren algo "mejor",

"científico", "moderno", "avanzado", "benéfico para los pobres". Las amibas verbales con las que designamos a los fantasmas alimentados por la administración connotan así una visión ilustrada, una preocupación y una racionalidad sociales, sin denotar, empero, nada que pudiéramos saborear, olfatear, experimentar. En este desierto semántico, lleno de ecos revueltos, necesitamos un amuleto, algún fetiche prestigioso que nos

permita colocarnos como nobles defensores de valores sagrados. Retrospectivamente parece que la justicia social en casa, el desarrollo al exterior y la paz mundial, constituyen fetiches de ese tipo. Y el nuevo fetiche es la vida. Hay algo apocalíptico en buscar la vida bajo un microscopio.

Entre el público hay defensores de la vida: algunos se oponen al aborto, otros a la vivisección, a la pena capital o a la guerra. Sus adversarios reivindican el derecho al aborto o el rechazo a mantener artificialmente la vida. Como me dijo Will Campbell hace tres años: "La vida descuartiza a la Iglesia". Y, sin embargo, nadie se opone al uso de esta amiba verbal en la controversia pública —y menos que nadie los hombres de Iglesia

—. Algunos la celebran. Otros se han convertido en especialistas en comerciar con devociones pseudobíblicas que glorifican el "valor" de la vida. Mientras la medicina administra la vida, desde el espermatozoide hasta los gusanos de la tumba, la Iglesia ha adquirido una nueva posición social al ofrecer un marco a esas actividades médicas bajo la apariencia de un discurso ético. La bioética proporciona un mercado de trabajo nuevo y prestigioso, que da preferencia a los clérigos sin cargos y con grados universitarios.

Estoy, por tanto, plenamente consciente de la dificultad que afronto cuando escojo la vida como el ejemplo insigne de una noción que reviste una existencia espectral, pero no cuestionada por el hecho de la institucionalización de nuevos dominios de gestión. Más aún cuando presento este ejemplo ante una Iglesia que sale de una fusión del 1° de enero 573

del año pasado y cuyos responsables quieren saber lo que el mundo espera de su institución.

Les digo, el Occidente cristiano dio nacimiento a un tipo de condición humana, absolutamente singular, diferente a cualquier cosa que haya existido o que hubiera podido llegar a existir sin la obstetricia milenaria de la Iglesia. Sólo dentro de la matriz que Jacques Ellul llama el "régimen tecnológico" este tipo de conciencia humana pudo llegar a su madurez. Un nuevo papel se abre para las instituciones que crean mitos, moralizan,

legitiman; un papel que no puede entenderse bien en términos de las viejas confesiones, pero que algunas Iglesias se apresuran a querer desempeñar.

La nueva sociedad tecnológica es particularmente incapaz de generar el tipo de mitos a los que la gente tiene un apego rico y profundo. Sin embargo, para asegurarse un control rudimentario, necesita agentes que creen fetiches legítimos a los que pueda apegarse el "sentimentalismo epistémico". En ninguna época anterior existió una demanda semejante de agentes capaces de asumir tal tarea. Y las grandes Iglesias cristianas — legitimadas por su tradición, intelectualmente prestigiadas, bien estructuradas, financieramente independientes— parecen ser centros aptos para encargarse de ella. La era Gorbachov no se parece en nada a los tiempos en los que la Iglesia confrontaba a los jacobinos. Más bien amenaza con una nueva clase de conspiración: no con el triunfalismo de un imperio constantiniano, sino con los poderes que promueven la asistencia, el desarrollo y la justicia como medios para mantener el orden y la paz.

EL EVANGELIO DE LA VIDA

Mis maestros no me inculcaron la idea de que la Iglesia encuentra su vocación prestando un oído complaciente al mundo. La Iglesia luterana no sólo es rica y humanamente numerosa; no es sólo uno de los grandes cuerpos que ciernen las cuestiones morales en la vida pública y dilucidan la responsabilidad ética en la política norteamericana; no es sólo una de las instituciones clave que son factores de cohesión social, junto con orquestas, clubes democráticos, reuniones de antiguos alumnos y la asociación patriótica de las Hijas de la Revolución norteamericana. No me impido pensar que también es, y sobre todo, uno de los grandes navíos a los que se les confió una tradición teológica particular.

Todos los cristianos norteamericanos son, de alguna manera, deudores de la Iglesia luterana porque ella salvaguardó la palabra del Evangelio en un mundo invadido por el vocabulario de pacotilla de la ciencia banalizada. La clara distinción entre la vida y una vida constituye una parte esencial y paradigmática de su tarea. ¿Pero cómo pedir a la Iglesia que anatematice un ídolo precisamente en el momento en que perdió su capacidad de definir los términos que emplea para dar su mensaje? ¿Cómo pedir a la Iglesia

que navegue contra la corriente misma en la que ella comprometió a Occidente?

La comparación entre la Iglesia y un barco de vela que cruza el océano se remonta a los tiempos de la Patrística. Es anterior a la invención del timón axial y a las ominosas connotaciones de control que esta imagen sugiere. El barco difícil de manejar navega 574

ahora por aguas enteramente extrañas donde los océanos se incendian y de los cielos llueve azufre. No encuentro una imagen más adecuada para evocar, ante ustedes, lo que significa ser la tripulación de la Iglesia en los años que atravesamos, cuando los elementos a través de los cuales se navegó por generaciones casi han desaparecido: el ozono y el clima, la variedad genética y las inmunidades hereditarias, los bosques y las ballenas; es decir, los cedros de Líbano que dieron al templo de Salomón su calidad sensual, el monstruo marino en cuyo vientre Jonás pasó tres días, igual de días, en verdad, que los que Cristo pasó entre la Crucifixión y la Resurrección.

Es en estas regiones de desemejanza donde se encuentran ustedes reunidos para una semana de reflexión piadosa, llevando a bordo la Buena Nueva que el Señor anuncia a Marta cuando le dice: "Yo soy la Vida". No dice: "Soy una vida". Dice: "Soy la Vida", simplemente. La vida hipostática hunde sus raíces históricas en la revelación de que un ser humano, Jesús, es también Dios. Esta vida es la sustancia de la fe de Marta y de la nuestra. Esperamos recibir esta vida como un don; y esperamos compartirla. Sabemos que esta vida nos fue dada en la Cruz y que no podemos buscarla salvo en el via crucis.

Estar simplemente vivo no significa que poseemos esta vida. La vida es gratuita, está más allá y más acá del hecho de haber nacido y existir. Sin embargo, como subrayan constantemente san Agustín y Lutero, es un don sin el cual estar vivo conduciría a ser sólo polvo.

Esta vida es personal hasta el punto de ser una persona, revelada y prometida en el Evangelio de Juan (11, 25). Es algo profundamente diferente a la vida que aparece como un sustantivo en las ocho columnas de los periódicos norteamericanos. A primera vista nada tienen en común. Por

un lado, la palabra proclama: Emanuel, Dios hecho hombre, Encarnación. Por el otro, el término se utiliza para atribuir una sustancia a un proceso sobre el que el médico asume la responsabilidad, que las técnicas prolongan y los armamentos atómicos protegen; que tiene un derecho en los juzgados, y puede darse a través de un acto abusivo; un proceso cuya destrucción, sin el debido proceso, y más allá de las necesidades de la defensa nacional o del crecimiento económico, da inicio a los furores de las asociaciones llamadas pro defensa de la vida.

Sin embargo, viendo más de cerca, la vida considerada como una propiedad, un valor, un recurso nacional, un derecho, es una noción occidental que comparte su ascendencia cristiana con otras grandes verdades que definen a la sociedad secular. La noción de una vida humana entitativa, que puede ser profesional y legalmente protegida, se ha construido tortuosamente a través de un discurso científico-religioso y legalmédico, cuyas raíces se remontan lejos en la teología. Las connotaciones conceptuales y emocionales de la vida en la tradición del hinduismo, del budismo y del islam son completamente diferentes de las que revela el discurso actual sobre este tema en las democracias occidentales. Aquí veo una razón de peso para que los historiadores formados en la teología lleven a cabo el desocultamiento de la noción de vida.

Políticamente los movimientos en defensa de la vida están patrocinados, sobre todo, por denominaciones cristianas. Y estas organizaciones han desempeñado un papel básico en la construcción social del ídolo al que me refiero. Esta es la segunda razón por la que 575

espero que la Iglesia clarifique la noción de vida. Las Iglesias cristianas enfrentan ahora una tentación deplorable: cooperar en la creación social de un fetiche que, en la perspectiva teológica, representa el ocultamiento, en un ídolo, de la vida revelada.

CINCO OBSERVACIONES SOBRE LA HISTORIA DE LA VIDA

La teología cristiana se inicia cuando el iconoclasta acabó su trabajo. Si en cuanto institución, ustedes ponen sus recursos en una interpretación del Evangelio que se esfuerza por evitar el sentimentalismo epistémico, entonces la "historia de la vida" está para ustedes a la orden del día. Y los

que emprendan esta historia deben conservar presentes en el espíritu los cinco puntos siguientes.

Primero, la vida, en cuanto noción sustancializada, entró en escena alrededor del año 1801.

Como lo saben muy bien los especialistas en estudios bíblicos, sólo hay una concordancia limitada entre la palabra hebrea sangre, dam, y la palabra griega psyche, que traducimos como alma. Ninguna de ellas se acerca, ni de lejos, al significado del término vida. El concepto de vida no existe en la Antigüedad grecorromana: bios designa el curso de un destino, y zoe algo como el brillo de lo que está vivo. En hebreo, el concepto es meramente teocéntrico, es una implicación del aliento divino.

La vida considerada como una noción sustancializada sólo apareció 2 000 años más tarde, junto con la ciencia que se proponía estudiarla. El término "biología" fue acuñado por el naturalista francés Jean-Baptiste Lamarck a principios del siglo XIX. Se oponía a las orientaciones de la época barroca en botánica y en zoología que tendía a reducir estas dos disciplinas al estatuto de mera clasificación. Al inventar ese término definió un nuevo campo de estudio: "la ciencia de la vida".

El genio de Lamarck fue enfrentar la tradición que atribuía al vegetal y al animal esencias diferentes, junto con la consecuente división de la naturaleza en tres reinos: mineral, vegetal y animal. Postuló que lo que distingue al ser vivo de la materia inorgánica no es su estructura visible, sino su organización —así erigió la noción de

"vida"—. A partir de Lamarck, la biología busca la "causa estimuladora de la organización" y su localización en los tejidos, las células, el protoplasma, el código genético o la morfogénesis. "¿Qué es la vida?" no es, por lo tanto, una cuestión perenne, sino la trivialización de las exploraciones de la investigación científica sobre una diversidad de fenómenos como la reproducción, la fisiología, la herencia, la organización, la evolución y, más recientemente, la retroacción y la morfogénesis. Durante las guerras napoleónicas, la vida apareció como un postulado gracias al cual los nuevos biólogos iban más allá de los estudios descriptivos rivales de los mecanicistas, de los vitalistas y de los

materialistas. A medida que los estudios morfológicos, fisiológicos y genéticos se hicieron más precisos hacia mediados del siglo XIX, la vida y su evolución se conviertieron en subproductos vagos y adventicios que reflejaban, en el discurso ordinario, el uso creciente de una terminología científica abstracta y formal. Con la posible excepción de las primeras dos generaciones de biólogos del siglo XIX, las reflexiones incidentes basadas
576

en la noción sustancializada de la vida no participan, y nunca han participado, de las tesis de la biología en cuanto ciencia. Es, por tanto, aún más sorprendente observar con cuánta solemnidad los responsables de la Iglesia han solicitado a los biólogos que combinen su competencia con la de los teólogos en el estudio de cuestiones relacionadas con la vida poslamarckiana.

Segundo, la pérdida de la contingencia, la muerte de la naturaleza y la aparición de la vida sólo son aspectos distintos de una misma conciencia nueva.

Una hebra que lleva hasta Anaxágoras (500-428 a. C.) corre a través de cierto número de sistemas filosóficos, por lo demás profundamente distintos entre sí, con el tema de la naturaleza viva. Esta idea del carácter sensible de la naturaleza encontró su constante expresión hasta el siglo XVI en las versiones animistas e idealistas, gnósticas e hilomórficas. En estas variaciones, la naturaleza se capta como la matriz de la que nacen todas las cosas. En el largo periodo entre san Agustín y Duns Escoto, este poder procreador de la naturaleza se arraigaba en la idea de que el mundo es contingente de la incesante voluntad creadora de Dios. En el siglo XIII, y especialmente en la escuela franciscana de teología, la existencia del mundo es vista como contingente no sólo de la creación divina, sino también de la gracia de compartir Su ser, Su vida. Todo lo que, de la posibilidad — de potentia— se lleva a la necesidad de existir se desarrolla por el milagro de compartir la intimidad de Dios, para lo que no hay mejor palabra que Su vida.

Con la revolución científica, el pensamiento enraizado en la contingencia se desvaneció y un modelo mecanicista llegó a dominar la manera de aprehender el mundo.

Caroline Merchant aduce que la "muerte de la naturaleza" que resultó de ello ha sido el acontecimiento de mayor alcance en el cambio de visión y percepción que los hombres tienen del universo. Pero también hizo surgir la cuestión lancinante: ¿Cómo explicar la existencia de formas vivientes en un cosmos muerto? La noción de vida sustantiva aparece entonces no como una respuesta directa a esta cuestión, sino como una clase de contraseña para llenar un vacío.

En tercer lugar, la ideología del individualismo posesivo abrió el camino para la convicción de que podemos hablar de la vida como de una propiedad.

A partir del siglo XIX, la construcción legal de la sociedad refleja cada vez más un radicalismo filosófico en la percepción del yo. El resultado es una ruptura con la ética que había inspirado la historia occidental desde la antigüedad griega, ruptura que expresa claramente el desplazamiento de las preocupaciones, que no tienen ya que ver con el bien sino con el valor. Actualmente, la organización social reposa en el postulado utilitario de que el hombre es un ser de necesidades, y que los valores indispensables, por definición, son escasos. La posesión de la vida en axiología se interpreta desde entonces como el valor supremo. El homo œconomicus se convierte en el referente de la reflexión ética. Vivir se asimila a la lucha por la supervivencia o, más radicalmente, a una competencia por la vida. Desde hace más de un siglo se ha vuelto costumbre hablar de la

"conservación de la vida" como la meta suprema de la acción humana y de la organización social. En la actualidad, algunos bioéticos van más lejos. Aunque hasta ahora la ley implicaba que una persona estaba viva, ellos nos piden admitir que hay una 577

profunda diferencia entre tener una vida y simplemente estar vivo. La capacidad probada de ejercer este acto de posesión o apropiación se convierte en el criterio del "estatuto de persona" y de la existencia de un sujeto legal.

Durante este mismo periodo, el homo œconomicus fue subrepticiamente adoptado como emblema y análogo de todos los seres vivos. Un antropomorfismo mecanicista obtuvo el derecho de ciudadanía. Como

podemos concebirlas, las bacterias tienen un comportamiento "económico" y emprenden una áspera competencia por el oxígeno que es escaso en su entorno. Un combate cósmico entre formas cada vez más complejas de vida se ha convertido en el mito fundacional antrópico de la era científica.

En cuarto lugar, la naturaleza artificial de la noción de vida se revela con una desgarradora intensidad en el debate ecológico actual.

La ecología es el estudio de las correlaciones entre formas vivas y su hábitat. Este término se emplea también, y cada vez más, para designar un medio filosófico de correlacionar todos los fenómenos conocibles. En este caso, connota una manera de pensar en términos cibernéticos que, en tiempo real, constituyen a la vez el modelo y la realidad: es un proceso que se observa y define, que se regula y se alimenta a sí mismo.

Dentro de este estilo de pensamiento, vida equivale a sistema: es el fetiche abstracto que, a la vez, lo enmascara y lo constituye.

El sentimentalismo epistémico tiene sus raíces en este colapso conceptual de la frontera entre proceso cósmico y sustancia, y de su encarnación mítica en el fetiche de la vida. Concebido como un sistema, el cosmos se imagina por analogía como una entidad que puede ser racionalmente analizada y gestionada. Simultáneamente, ese mismo mecanismo abstracto se identifica románticamente con la vida y se habla de él en tonos bajos como de algo misterioso, polimorfo, frágil, que exige una tierna protección. Leído de esta nueva manera, el Génesis cuenta que Adán y Eva recibieron como encargo la vida y el mejoramiento posterior de su calidad. Este nuevo Adán es alfarero y padre nutricio del Golem.

Finalmente, "una vida", ese fetiche de la ciencia trivializada, tiende a vaciar de su contenido la noción legal de la persona.

Este proceso se ilustra perfectamente en las relaciones que mantienen la práctica médica, los procedimientos legales y el discurso bioético. En la tradición de Hipócrates, los médicos debían restaurar el equilibrio (la salud) de la constitución de su paciente, y no usar sus habilidades cuando

llegaba la muerte. Tenían que aceptar el poder de la naturaleza de romper el contrato terapéutico entre el paciente y su médico. Cuando la

"fase hipocrática" indicaba al médico que el paciente había entrado en agonía, el "atrio entre la vida y la muerte", el hombre de ciencia sólo tenía que retirarse de lo que ya era una cama de moribundo. Los primeros estremecimientos del feto en la matriz y la agonía, esta lucha para entrar en la muerte, constituían los límites extremos entre los que se concebía el tema de una intervención médica. Esto, en nuestra época, sufre una rápida mutación. A los doctores se les enseña que se consideren responsables de las vidas desde el momento en el que el huevo es fertilizado hasta el tiempo de la cosecha de órganos. A principios del siglo XX, el doctor llegó a percibirse como el tutor, designado por la 578

sociedad, para cualquier persona que, habiendo sido colocada en el papel de paciente, perdía una parte de sus capacidades personales de reacción. Ahora se convierte en el gestor socialmente responsable ante la sociedad, no de un paciente, sino de una vida. De acuerdo con uno de los más reputados defensores de la bioética, la ciencia ha dotado a la sociedad con la capacidad de distinguir entre la vida de una criatura humana y la vida de una "no-persona humana". Esta última carece de la cualidad o de "la capacidad requerida para desempeñar un papel en la comunidad moral". La nueva disciplina de la bioética media entre la ciencia trivializada y la ley al crear la apariencia de un discurso moral que arraiga "el estatuto de persona" en la evaluación cualitativa de ese fetiche: la vida.

579

580

** Presentado en el marco de un "Acontecimiento Programático" de la Evangelical Lutheran Church in America, Chicago, 29 de marzo de 1989*

581

ÉTICA MÉDICA: UN LLAMADO A DESMONTAR LA BIOÉTICA*

LA ÉTICA MÉDICA es un oximoron, del mismo tipo que el sexo sin riesgos, la protección nuclear y la información militar.

Desde 1970, la bioética se propagó como una epidemia, creando una apariencia de elección moral en un contexto intrínsecamente inmoral. Ese contexto debe su forma a la extensión de la medicina, desde la concepción hasta la cosecha de órganos. En este nuevo campo de acción, la medicina ya no se interesa en el sufrimiento de la persona enferma: el objeto de sus cuidados es ahora algo que llaman "la vida humana".

La metamorfosis de una persona en "una vida" es una operación devastadora, tan peligrosa como acercarse al árbol de la vida en la época de Adán y Eva.

La moral, los institutos, los programas y las enseñanzas crearon un discurso en el que la "vida" figura como objeto de gestión médica, profesional y administrativa. Así, el paraguas de la racionalización académica confiere actualmente legitimidad a una empresa intrínsecamente viciada. He aquí que la ética médica eclipsa la práctica de la virtud en el arte de sufrir y de morir.

Consideramos que la bioética no tiene ninguna relación con la vida gracias a la que pretendemos enfrentar el dolor y la angustia, la renuncia y la muerte.

582

583

* *Preparado con el doctor Robert Mendelsohn en vistas de un debate en la Facultad de Medicina de la Universidad de Illinois, Chicago, 20 de noviembre de 1987.*

584

La presencia de Iván Illich en el mundo público se desvaneció tras el cierre del Centro Intercultural de Documentación (Cidoc), donde su conversación, sus seminarios y sus libros (incluidos en el primer volumen de sus *Obras reunidas*) animaban los grandes debates sobre lo que hoy es uno de los mayores flagelos: la contraproductividad de las instituciones modernas —el reverso siniestro del desarrollo—. En México muchos incluso creyeron que había muerto. Sin embargo, Illich dejaba las candilejas para, vuelto una especie de filósofo itinerante, historizar la manera en que esa contraproductividad, que nació de lo mejor de Occidente, surgió para convertirse en una de las manifestaciones más inquietantes de la iniquidad. Si Illich decidió borrarse del escenario público no sólo fue, como señalan Jean Robert y Valentina Borremans, para dejar paso a Iván "el amigo hospitalario, el colega cuyas intuiciones abrían nuevas pistas y alentaban por su ejemplo, sus consejos y sus correcciones", sino también para dar paso a un pensamiento que, llevado a alturas poco comunes en su época de fama, adquirió en este periodo una profundidad y una finura tan deslumbrantes como necesarias para la oscuridad del mundo de hoy. Este segundo volumen de sus obras reunidas recoge cuatro títulos de ese espléndido periodo: *El trabajo fantasma*, *El género vernáculo*, *H_2O y las aguas del olvido* y *En el espejo del pasado*.

Iván Illich (1926-2002), filósofo, teólogo, historiador, es considerado con justicia uno de los pensadores más importantes y lúcidos de la segunda mitad del siglo xx.

www.fondodeculturaeconomica.com

585

586

Índice

ÍNDICE

5

PREFACIO

11

NOTA BIBLIOGRÁFICA

32

EL TRABAJO FANTASMA

34

Introducción

35

I. La colonización del sector informal

41

II. Los valores vernáculos

57

III. La represión del dominio vernáculo

77

IV. La investigación convivencial

93

V. El trabajo fantasma

112

EL GÉNERO VERNÁCULO

150

Introducción

151

I. Sexismo y crecimiento económico

155

II. El sexo económico

168

III. El género vernáculo

198

IV. El género y la cultura

214

V. Los dominios del género y el medio vernáculo

227

VI. El género a través del tiempo

252

VII. Del género dislocado al sexo económico

272

H2O Y LAS AGUAS DEL OLVIDO Reflexiones sobre la

283

historicidad de la materia, aquello de lo que las cosas están hechas

Agradecimientos

284

Un lago en Dallas

287

El desnudo en la bañera

288

La historicidad de la “materia”

291

El agua como “materia”

295

El espacio de la morada: ni nido ni garaje

297

La creación ritual del espacio

302

El espacio “maternal” de Platón

307

El espacio motonivelado

311

El espacio in-discreto y la pesadilla

314

El espacio interior y el “afuera”

317

587

Aguas elusivas

320

La división de las aguas

321

La naturaleza dual del agua: pureza y limpieza

324

Las aguas del Leteo

328

El estanque de reflexión de Mnemosina

331

El acueducto y el alfabeto secan a Mnemosina

335

Las in-discretas obras hidráulicas de Roma

338

Harvey inventa la circulación

342

La suciedad de las ciudades

348

El aura de las ciudades

352

El olor de los muertos

356

La utopía de una ciudad inodora

358

El miasma como exhalación de gas

362

Defecación e intimidad

366

Los osmólogos descubren el olor de raza y clase

368

La nariz educada: vergüenza y turbación

371

El perfume y la domesticación del aura

374

Se adopta el agua para el toilette

377

El fértil abono nocturno de París

381

Las contaminantes alcantarillas de Londres

385

Las obras hidráulicas inundan los hogares norteamericanos

386

El WC integra la cultura de los Estados Unidos

390

La pérdida del agua de los sueños

393

EN EL ESPEJO DEL PASADO Conferencias y discursos, 1978-

394

1990

Introducción

395

PRIMERA PARTE

400

Por un desacoplamiento de la paz y el desarrollo

401

El derecho a la dignidad del silencio

411

Yo también decidí observar el silencio

416

Opciones fuera de la economía: para una historia del desecho

419

El silencio forma parte de los ámbitos de comunidad

430

El arte de habitar

437

El mensaje de la choza de Gandhi

446

Desvalor

451

588

Las tres dimensiones de la decisión pública

462

SEGUNDA PARTE

479

La esfera educativa

480

La historia del homo educandus

485

La lengua materna enseñada

491

TERCERA PARTE

509

H2O y las aguas del olvido

510

Por un estudio de la mentalidad alfabética

522

Mnemosina: la huella de la memoria

540

El alfabetismo informático y el sueño cibernético

556

CUARTA PARTE

562

Doce años después de Némesis médica. Por una historia del cuerpo

563

La construcción institucional de un nuevo fetiche: la vida humana

570

Ética médica: un llamado a desmontar la bioética

582

589

Document Outline

- *ÍNDICE*
- *PREFACIO*
- *NOTA BIBLIOGRÁFICA*
- *EL TRABAJO FANTASMA*
  - *Introducción*
  - *I. La colonización del sector informal*
  - *II. Los valores vernáculos*
  - *III. La represión del dominio vernáculo*
  - *IV. La investigación convivencial*
  - *V. El trabajo fantasma*
- *EL GÉNERO VERNÁCULO*
  - *Introducción*
  - *I. Sexismo y crecimiento económico*
  - *II. El sexo económico*
  - *III. El género vernáculo*
  - *IV. El género y la cultura*
  - *V. Los dominios del género y el medio vernáculo*
  - *VI. El género a través del tiempo*
  - *VII. Del género dislocado al sexo económico*
- *H2O Y LAS AGUAS DEL OLVIDO Reflexiones sobre la historicidad de la materia, aquello de lo que las cosas están hechas*
  - *Agradecimientos*
  - *Un lago en Dallas*
  - *El desnudo en la bañera*
  - *La historicidad de la “materia”*
  - *El agua como “materia”*
  - *El espacio de la morada: ni nido ni garaje*
  - *La creación ritual del espacio*
  - *El espacio “maternal” de Platón*
  - *El espacio motonivelado*
  - *El espacio in-discreto y la pesadilla*
  - *El espacio interior y el “afuera”*
  - *Aguas elusivas*

    - *La división de las aguas*
    - *La naturaleza dual del agua: pureza y limpieza*
    - *Las aguas del Leteo*
    - *El estanque de reflexión de Mnemosina*
    - *El acueducto y el alfabeto secan a Mnemosina*
    - *Las in-discretas obras hidráulicas de Roma*
    - *Harvey inventa la circulación*
    - *La suciedad de las ciudades*
    - *El aura de las ciudades*
    - *El olor de los muertos*
    - *La utopía de una ciudad inodora*
    - *El miasma como exhalación de gas*
    - *Defecación e intimidad*
    - *Los osmólogos descubren el olor de raza y clase*
    - *La nariz educada: vergüenza y turbación*
    - *El perfume y la domesticación del aura*
    - *Se adopta el agua para el toilette*
    - *El fértil abono nocturno de París*
    - *Las contaminantes alcantarillas de Londres*
    - *Las obras hidráulicas inundan los hogares norteamericanos*
    - *El WC integra la cultura de los Estados Unidos*
    - *La pérdida del agua de los sueños*
- *EN EL ESPEJO DEL PASADO Conferencias y discursos, 1978-1990*
    - *Introducción*
- *PRIMERA PARTE*
    - *Por un desacoplamiento de la paz y el desarrollo*
    - *El derecho a la dignidad del silencio*
    - *Yo también decidí observar el silencio*
    - *Opciones fuera de la economía: para una historia del desecho*
    - *El silencio forma parte de los ámbitos de comunidad*
    - *El arte de habitar*
    - *El mensaje de la choza de Gandhi*
    - *Desvalor*
    - *Las tres dimensiones de la decisión pública*
- *SEGUNDA PARTE*
    - *La esfera educativa*
    - *La historia del homo educandus*

    - *La lengua materna enseñada*
- *TERCERA PARTE*
    - *H2O y las aguas del olvido*
    - *Por un estudio de la mentalidad alfabética*
    - *Mnemosina: la huella de la memoria*
    - *El alfabetismo informático y el sueño cibernético*
- *CUARTA PARTE*
    - *Doce años después de Némesis médica. Por una historia del cuerpo*
    - *La construcción institucional de un nuevo fetiche: la vida humana*
    - *Ética médica: un llamado a desmontar la bioética*