

# EL OJO MOCHO

BUENOS AIRES  
OTOÑO DE 1993

REVISTA DE  
CRÍTICA CULTURAL

Nº 3 \$ 5

¿Qué  
significa  
discutir?

VIÑAS  
ROZITCHNER  
RULLI  
FOGWILL  
FERRER  
VERNIK  
JOZAMI  
AVELLUTO  
POULAIN  
CRISTOFALO  
MIZRAJE  
RINESI  
GONZALEZ

# sumario

## EDITORIAL

*Palabras del espacio 310* ..... 3

## CONTORNOS DE UN PENSAMIENTO

*Entrevista a León Rozitchner* ..... 5

## SEGUN PASAN LOS AÑOS

*Entrevista a Jorge Rulli* ..... 21

## GENEROS DE DISCUSION

*Ensayos de Horacio González, Eduardo Rinesi, Esteban Vernik, Christian Ferrer, Américo Cristófalo y María Gabriela Mizraje* ..... 32

## ANTICIPO

*Prontuario (fragmentos), por David Viñas* ..... 54

## POLEMICA

*Artículos de Alejandro Artopoulos y José María Saccomano* ..... 56

## RESEÑAS

*Críticas bibliográficas de Fogwill, E.R., Claudia Feld, Gabriela Marcalain, H.G. y Pedro Vialatte* ..... 59

Año 3, Nº 3, Buenos Aires,  
Otoño de 1993

**Grupo Editor:** Horacio González, Eduardo Rinesi, Federico Galende (en Chile), Esteban Vernik, Leonora Kievsky, Graciela Daleo y Christian Ferrer.

**Colaboran en este número:** Jaques Poulain, Pablo Avelluto, Jung Ha Kang, Cecilia Lesgart, Gabriela Wolochwianski, Eduardo Jozami, Américo Cristófalo, María Gabriela Mizraje, David Viñas, Alejandro Artopoulos, José María Saccomano, Fogwill, Claudia Feld, Gabriela Marcalain y Pedro Vialatte.

**Armado y composición:** Matías Godio  
(AvantGarde TE: 723099).

**EL OJO  
MOCHO**  
críticas & tribulaciones

## PALABRAS DEL ESPACIO 310

**¿QUÉ SIGNIFICA DISCUTIR?**

*Dedicamos este número de  
El Ojo Mocho a la memoria  
de Néstor Perlongher,  
Graciela Ortín y Marcelo Saurí*

La acostumbrada respuesta a la pregunta que aproximadamente suena así: *qué significa pensar*, suele ser también un hecho de costumbre. Nos pone frente a la exangüe situación en que se hallan las tradiciones de la crítica y el mundo de cosas que antes respondían al llamado de la vida intelectual. Los modelos de reflexión en uso obligan a comprobar una realidad contemporánea cada vez más evidente: los lenguajes ya se presentan formulados por acuerdos comunicacionales previos a la intervención de los lectores, los escritores o los artistas. Los pensamientos ya están pensados y provienen de ese círculo *previo*, verdadero hades de la comunicación en el que todas las respuestas están dadas pero por un milagro ideológico aún pueden aparecer con el grácil ropaje de las preguntas con suspenso.

Si es fácil señalar excepciones a esta descripción tan drástica, no lo debe ser tanto demostrar que no sea éste un panorama verosímil que se abate sobre el antiguo ejercicio intelectual. El surgimiento del concepto de "intelectual massmediático" revela hasta qué punto la identidad intelectual no desaparece y ni siquiera está en decadencia, sino que reaparece, no sin cenizas y miasmas de su encarnación anterior, en nuevas condiciones que la replantean por entero.

El entusiasmo por las novedades, del cual nadie tuvo demasiado que arrepentirse en cualquier historia, conduce muy fácilmente a la apología de la nueva situación. Es así que el conjunto de la ocupación y del hábito intelectual está como pasado por un nuevo criba que lo rehace junto a la figura del comunicador afortunado, del periodista inquisidor o del sociólogo que asienta sus reales en el gabinete de los políticos de la nueva era. Porque es necesario advertirlo: los modelos de discusión, las fórmulas de debate, y aún los paradigmas del "buen profesional universitario" que los medios de comunicación, en sus momentos más logrados, proponen, no son los opuestos a los que ofrecen las ciencias sociales tal como aquí se practican, sino más bien la afortunada culminación de sus mandamientos

más triviales: objetividad, neutralidad valorativa, torpe confianza en el más ramplón de los empirismos. Sería tan necio, por eso, discutir con el lenguaje de los medios "desde" el difícilmente superior mundo de las ciencias sociales como condenar la torpeza de éstas últimas desde la fácil celebración del éxito de los primeros: El lenguaje de los medios, hoy y aquí, es apenas la continuación del de las ciencias sociales universitarias -valga el fácil chascarrillo: "por otros medios".

No se trata entonces de romper toscamente la versátil asociación entre nuevas tecnologías difusoras y experiencias creadoras del lenguaje, ya que no hubo ningún momento de las civilizaciones en que este lazo no fuera de algún modo convocado. Se trata de discutir *al mismo tiempo* los déficits de las prácticas comunicativas y el deterioro de la actitud crítica en el tipo de actividad intelectual que se practica entre nosotros. Porque, en efecto, el tono que ha adquirido la ideología comunicacional en la definición de las prácticas que habitan los ámbitos anteriormente caracterizados por el compromiso intelectual, nos obliga a evocar nuevamente -y evocar quiere decir proponer, insistir, activar- el viejo fantasma de la crítica. Percudido y desacreditado, pues ninguna época en el fondo le es propicia, y ésta menos que ninguna, el aludido fantasma quiere ser recuperado, pues sin él ni es fácil ni es atractivo empeñarse en esa vía de las máscaras que denominamos condición intelectual. Más: el asunto intelectual es asunto de la crítica.

Entonces, primera labor en nombre de esa recuperación: no se trata de llorar sobre el cuerpo exánime del profesional de la crítica letrada, pero sólo una infantil obsecación de jóvenes *executives* puede confundir la pedagogía de los medios comunicacionales con un nuevo ágora filosófico del saber o de la palabra. Segunda labor, sobre la sombra recortada de la primera: recrear la pregunta intelectual, que es la pregunta sobre el juego incesante de la discusión, tomando como un goce y como un privilegio antes que como una ilusoria retirada, la inevitable diferenciación y el fatal desacople que la crítica produce sobre los poderes, instituciones y escrituras criticadas. Si la primera tarea nos plantea el desafío de la discusión sobre los medios, de la crítica de las escolásticas institucionales, de la pregunta, en fin, por la condición intelectual, la segunda nos obliga a una discusión, más difícil aún, sobre la naturaleza del pensamiento y del lenguaje: a la pregunta por la pregunta, a la discusión sobre la discusión, a la crítica de la crítica. Algo de esta doble faena quiere proponerse en este tercer número de

**El Ojo Mocho.**

**Horacio González  
Eduardo Rinesi**

# Contornos de un pensamiento

*Hace casi cuarenta años, el peronismo fue objeto de una aguda exploración que tuvo por protagonistas a un puñado de jóvenes filósofos y literatos, y por escenario las mitológicas páginas de la*

*revista Contorno. Aquel programa, enriquecido por las lecturas de Clausewitz y de Freud, perdura en la base de las interpretaciones de León Rozitchner sobre las miserias de nuestro presente.*

LEON ROZITCHNER

## De te fabula narratur

HG: -Pensábamos que podrías exponer libremente. Bueno, son ya... treinta, o más, años de vida intelectual. Digo: De *Contorno* hasta hoy...

-Y... ha pasado mucho tiempo.

HG: -Y unos cuantos libros: *Persona y Comunidad, Moral burguesa y revolución, Ser judío, Freud y los límites del individualismo burgués, Freud y el problema del poder, Perón: entre la sangre y el tiempo, Las Malvinas, Ensayos y Errores...* ése no lo conozco...

-No, no. Ese estaba por publicarlo... Está hecho, pero no lo mandé. Y hay otro más, sobre Simón Rodríguez, que tampoco está editado. Son materiales que después los dejé en barbecho.

HG: -Ajá. Bueno: Es una obra que a lo largo de bastante tiempo se ofrece para la polémica filosófica y política.

-Claro. Y me costó mucho algunos de ellos. Años. Otros los escribí de un tirón, en pocos días o meses, como *Las Malvinas* o *Ser judío*. El libro sobre *Freud y los límites...* me llevó cinco años, creo, o algo así... Y éste mismo, el de Perón, lo empecé a escribir antes de irme de acá en el 75, y lo terminé afuera en el 80.

HG: -En Venezuela.

-En Venezuela, sí.

HG: -¿Y la lectura de Clausewitz surgió...?

-Más o menos para la misma época. Una primera aproximación. Y luego la segunda, donde descubrí lo que me parece a mí una clave importante, en Clausewitz, que tenía que ver con la teoría de la subjetividad que yo venía desarrollando desde Freud. Y ahí hay, justamente -y extrañamente- un planteo donde Clausewitz, en otro nivel, reencuentra las mismas categorías, por decirlo así, que veo jugar también en Freud, ¿no? Puede parecer un poco extraño, pero

no es una cosa arbitraria. Porque ¿cuál era el proyecto, en última instancia, en esa época (bueno, en la que uno viene viviendo, y que sigue todavía)?: Cómo incluir lo subjetivo en el proceso político histórico. Eso Freud lo planteaba hace mucho tiempo, y se lo había planteado Marx también. Por algo para Marx mismo las categorías económicas tenían previamente una existencia subjetiva en las relaciones sociales sobre el fondo de las cuales podían ser pensadas. Y por lo tanto tenían una existencia subjetiva-objetiva, aunque el modo de aparecer predominara. Así con la categoría del trabajo, fundamentalmente. Y, bueno: todo el desarrollo que culmina, si vos querés, en el libro sobre Perón, gira alrededor de la misma pregunta: ¿qué pasaba con ese punto que yo creía que en nuestro medio se había dejado de lado: el problema de la subjetividad de los actores de la acción política? Y sobre todo dentro del campo de la izquierda donde, bueno, uno vivía con la contradicción de gente que tenía ideas muy amplias y amorosas respecto de los desequilibrios sociales, pero en la vida individual no tenía, digamos, coherencia con aquello que sostenían en la política. Ésa es una de las primeras cosas que uno descubre en su inocencia y un poco con asombro. No porque uno no tuviera contradicciones: simplemente, que los otros las dejaban de lado.

Eso fue después de la guerra, cuando en el 48 me fui a estudiar a Francia. Antes con Murena habíamos sacado la revista *Verbum*, del Centro de Estudiantes de Filosofía. No era poco lo que pasaba en el mundo y en la Argentina: Perón había ganado las elecciones. Todo se deshacía y se reorganizaba de otro modo: la convulsión estaba en la Argentina. Es como si la trama de la vida histórica, al profundizarse, se mostrara al desnudo. Afectaba lo más personal de un joven: la represión sexual, la enseñanza religiosa, la persecución política, la universidad orientada por un cura ultramontano. Junto a un Estado benefactor la represión cultural y el dirigismo. Me fui a Francia no sólo para estudiar, sino para vivir mis frustraciones. Sobre todo las mujeres: aquí lo sentía imposible. En el secundario había que marcar el paso al son de marchas militares.

Y bueno, eso me llevó más tarde a mi primer trabajo, la tesis de doctorado que pasé en Francia: "Persona y comunidad", que Risieri Frondizi recomendó para que se publicara en Eudeba. Y que tomara en ella a un autor como Max Scheler, de derecha, que estaba muy difundido en la filosofía académica argentina. Max Scheler era la máxima filosofía para Francisco

## Entrevistas

Romero, Vasallo, Pucciarelli, en fin, todos se inspiraban alrededor de su pensamiento. No sé si ustedes...

**HG: -Yo entré a Filosofía en el 62, y me acuerdo de una clase con Pucciarelli, sobre Scheler...**

-Claro, sí. Extraño, ¿no?, que en este país, de pronto, apareciera Max Scheler fundamentando todo el árbol filosófico... Lo más extraño era que en castellano se hubiera traducido, antes que en otras partes, la obra de Max Scheler casi completa. Bueno, entonces: yo la tesis la hice sobre este autor porque me parecía que a pesar de ser un tipo de derecha, políticamente definido, que había hecho un tránsito del judaísmo al catolicismo, había puesto el problema de la subjetividad -la persona- como fundamento de toda relación social, ¿no es cierto?

Es, el de Scheler, un pensamiento fenomenológico muy complejo y denso, pero muy sutil. Entenderlo era un desafío: es como si el fundamento filosófico de la derecha hubiera tenido que ir a plantear sus justificaciones últimas a lo más hondo. Pero descubrirlo allí y refutarlo significaba adentrarme en su secreto más oculto: la afectividad en el idealismo. Nadé entre obscuridades y fulguraciones: me sirvió mucho. La afectividad era el último reducto, la máxima materialidad que se permitía el idealismo de los valores absolutos. A su afectividad absoluta le opuse la mía, relativa, para pensar desde ella algo diferente.

La Ética de Max Scheler es, en ese sentido, una obra monumental. Bueno: de ahí comencé la cosa, de ese primer planteo. Y que creo que lo que me sirvió, de mi tesis, fundamentalmente es la parte final, donde casi yo te podría decir que llego a un descubrimiento un poco pueril, inocente, pero descubrimiento al fin -y había que tener el coraje de decirlo-, de que cada uno de nosotros es un absoluto-relativo. Es decir: de pronto, desde el relativismo histórico de la izquierda reivindicar el carácter absoluto de cada vida individual (algo que venía trayendo el pensamiento religioso, por otra parte), tratando de comprender ese sentimiento, que yo lo tenía seguramente por mi origen judío, ¿no?, o que, en fin, se acentúa, quizás, allí, con ese sentimiento que uno tiene de ser extranjero en cualquier parte que esté... habiendo nacido en la Argentina. También en esa época yo sentía la calle, el país, como algo propio y al mismo tiempo distante, lo mismo que su historia. Pero te decía: este descubrimiento (para mí, en todo caso, lo fue) de la necesidad de afirmarse uno mismo como un absoluto irreductible a todo otro, en lo que podría llamarse la "mismidad" del ser de cada uno, y que ese sentimiento era -me parece- fundamental para poder establecer luego el carácter de toda relación política. Si vos te apoyás en el sentimiento irreductible que cada uno tiene de sí mismo como absoluto, es decir: como este misterio de la propia existencia que nada puede negar, pero al mismo tiempo comprenderlo como relativo (como relativo a lo histórico), ésa me pareció una punta de afirmación importante. Que todavía sirve de base a todo lo que uno está pensando: La filosofía tradicional se preguntaba: ¿por qué es más bien el ser y no la nada?, ¿no? Y bueno: más bien la pregunta mía era ¿por qué es que existo yo y no más bien la nada en mi lugar? ¿Cómo es que hay un cuerpo que existe y que ése soy yo, dentro de todo lo que existe? ¿Cómo hay una porción de materia en el cosmos que sea yo? Que es una cosa que ninguna formulación relativa a la historia te puede explicitar. Esto no significa que sea un lugar donde la religiosidad tenga que establecerse; es simplemente el hecho de que haya un cuerpo entre los cuerpos que sea yo. Y eso a mí me sigue maravillando y me produce cierto estremecimiento todavía, ¿no?: ¿cómo es que este cuerpo soy yo?

Bueno: y después ví entonces que para explicarme este carácter irreductible (que es absoluto; porque soy absolutamente irreductible a todo otro) tengo que acudir a lo relativo: relativo a mi historia, a mis padres, a la familia, a mis amores, a mis amigos, al mundo exterior. Y sin embargo esto no lo agota, porque siempre volvemos a ese lugar primero, donde la afirmación de uno mismo aparece como irreductible. Y solamente a partir de aquí pienso que es posible comprender al otro también como un absoluto semejante a uno mismo y por lo tanto el carácter (si vos querés: entre comillas) "sagrado" de la existencia de cada uno. Y creo que en ese punto, encontramos ese ocultamiento, ese relegamiento del pensamiento de la izquierda de ese lugar fundamental. Porque el otro no es otro intercambiable sino que, a pesar de estar en un campo de generalidad, cada uno es un particular -un singular, más bien- que se define como algo no susceptible de intercambio, carente de todo precio y por lo tanto nunca considerado como relativo, como medio del fin político.

**HG: -En tu artículo sobre La izquierda sin sujeto, que evidentemente toma esto... yo me acuerdo de haberlo leído en La rosa blindada... Eso para mostrar que soy un poco antiguo.**

-Sí, sí. Sí: Fue en *La Rosa Blindada* y fue como respuesta a un artículo que había escrito Cooke sobre los *Manuscritos* de Marx...

**HG: -Ah... claro.**

-En el número anterior, Cooke había sacado un artículo sobre los manuscritos de Marx que a mí me parecía que no... en fin: ni me acuerdo mucho... Yo lo había conocido mucho a Cooke, nos habíamos hechos amigos en Cuba, donde fui profesor en el 62-63. Allí escribí *Moral burguesa y revolución*. Entonces, cuando vino acá, él escribió ese artículo tratando de plantear, precisamente, este problema dentro del campo del peronismo. Y bueno: la respuesta mía fue ésa. Es una discusión casi directa... Eso fue en el año sesenta y tantos, sesenta y cinco, creo. Donde uno estaba viendo, sobre el fondo del peronismo, qué estaba pasando: Cómo este pensamiento, si vos querés, este carácter populista del peronismo, donde la figura del líder, de alguna manera, obnubilaba toda relación de semejanza entre el líder y los demás, y toda la sumisión que aparecía en el campo de la izquierda, de la izquierda peronista y también de la otra, ¿por qué no?, era algo que uno veía como que... que no cuajaba en la posibilidad de suscitar fuerzas o energías o ganas diferentes. Y sobre todo no permitía, me parece, ver el obstáculo de la realidad: qué es lo que había que enfrentar en ella para transformarla. Que es a lo que vuelvo, nuevamente, en el libro sobre Perón, a tratar de señalar, ¿no?: cómo esta conformación subjetiva, al mismo tiempo que no pone en juego todo lo que uno es, que está penetrado, justamente, siempre, por las categorías del enemigo, cómo impide también al mismo tiempo apreciar y percibir la realidad exterior como para que el obstáculo pueda ser comprendido y enfrentado de otra manera. Y bueno: creo que por ahí circulaba un poco la discusión. Ahí en ese artículo yo termino diciendo que todos somos peronistas, aún los que no somos peronistas, porque estamos todos sumergidos en una realidad cortada por ese patrón. Y que si bien el triunfo de la revolución verifica la ley histórica, qué leyes son las que se niegan cuando la revolución fracasa.

**HG: -Recuerdo una frase que después volví a leer en un último trabajo tuyo: la subjetividad como un nido de víboras. Esa expresión te acompaña de forma permanente, ¿no?**

-Claro. Esa expresión, fijate vos, extrañamente viene de una novela de François Mauriac, que yo había traducido: *Nido de víboras*. Porque en última instancia era al mismo tiempo un tipo que ahora a la distancia uno lo ve como muy honesto y lúcido.

**HG: -¿Era católico, no?**

-¿Eh? Católico, claro. Muy católico. Claro: creo que es un nido de víboras en la medida en que nosotros no podemos discernir cómo estamos habitados por ellas y se enroscan en nosotros. Es decir: yo creo que la complejidad de la estructura personal lleva a que tengamos necesidad de comprenderla también en nosotros para que lo propio sea discernible como positivo o negativo, como formando o no sistema con la complicidad del orden dominante en el mundo exterior. Yo creo que allí hay un lugar muy importante: la propia coherencia. Y pienso que este deslinde que la política permite -lo bueno en uno mismo, lo malo en el enemigo- impide ver justamente lo que tenemos del enemigo en nosotros mismos. Porque hemos sido hechos por el sistema, y al mismo tiempo nos corresponden las generales de la ley, por decirlo así. Eso es lo que me llevó un poco a tratar de comprender la cosa en Freud. Justamente Freud es el que de alguna manera muestra la estructura de este nido de víboras en combate, por decirlo así, interior, producto de la represión y las propias marcas infantiles y sobre todo maternas que uno ha recibido. Y pienso que ahí casi te diría que es como si uno hubiera descubriero que esa esencia que plantea Marx, esencia humana -que es histórica, por otra parte, también-, en el ser genérico, me parece más bien que a partir de esta concepción podemos decir que no hay una sola esencia solamente del hombre, sino que históricamente, a través del maternaje, aparecen por lo menos dos: una, donde el hombre necesita darle muerte al otro para salvarse y resguardar la suya; y otra, donde la propia vida implica reconocer

la necesidad de excluir la muerte de la vida de todos y crear un mundo acogedor que prolongue afuera el cuerpo cálido de la madre. Sólo esto permite discernir en el mundo los obstáculos de muerte que deben ser enfrentados. Creo que el socialismo es eso.

ER: -Yo te traería un poco más acá: los años 80 introducen otro tema, y me parece que en tu obra de modo muy fundamental, que es la cuestión de la guerra, ya ahora vinculada más específicamente a la cuestión del Proceso; y allí viene una marca fuerte, de época, que atraviesa también a otros pensamientos con los que vos discutiste muy fuertemente durante los años 80: la idea de la guerra, digamos, como condición para el pacto que instala la vida política reglada.

-Yo entonces descubrí de pronto, al leer a Clausewitz, que también en Clausewitz, a pesar de todo, la guerra tenía requerimientos que tampoco podían ser obviados, a pesar de ser enfrentamientos definidos exclusivamente en el campo de la fuerza, de la pura fuerza destructiva. Y comprendí que allí también había una modalidad guerrera que coincidía con la estrategia de los pobres, por decirlo así, de los que están relegados del poder, y eso también en el campo de los enfrentamientos armados. Y bueno: ahí pude entonces comprender mejor dónde residía el poder, aún en el campo de la guerra. Que no estaba simplemente en la estructura armada, sino que la fuerza -aún para Clausewitz- residía en el poder popular. Por eso estos tres elementos, este trípode que establece, la "extraña trinidad", como la llama: la dirección política, el jefe de guerra como modelo de coraje moral y las fuerzas populares, que están allí equiparadas a la naturaleza. Esta tripartición, extrañamente, corresponde al aparato psíquico de Freud: la política como superyó, el general como el yo y las pulsiones del cuerpo colectivo popular como las del propio cuerpo individual, es decir: extrañamente hay un cierto isomorfismo entre un campo y el otro. Pero bueno: lo que uno descubrió allí, o lo que uno empezó a pensar, es que así como hay un tiempo para la victoria y para la resistencia, también en el campo político (que, por otra parte, él muestra como fundamental) se requiere la elaboración de fuerzas adecuadas al enfrentamiento desigual: aquellos que están a la ofensiva, que tienen las armas en su poder, y aquellos que, por lo contrario, están a la defensiva y que tienen que producir un poder diferente, es decir una fuerza que él mismo califica como de *diferente* cualidad. Bueno: me pareció que lo que yo había pensado antes, venía desarrollando, tenía que ver, encontraba una justificación también, y nada menos que en este campo, en el campo del enfrentamiento militar. Y que eso determinaba el sentido de todo lo que se elaboraba en el enfrentamiento de las fuerzas. Pero al mismo tiempo apareció muy clara la coincidencia entre lo que esbozaba Clausewitz y lo que esboza el marxismo en la medida en que pone el fundamento de todo poder en la materialidad de los cuerpos enfrentados, por decirlo así, en el campo social. Esto no quiere decir que uno excluya los pactos y piense sólo en la guerra. El pacto jurídico es el equivalente de una tregua: en la tregua política la lucha continúa por otros medios. La política es otra modalidad del enfrentamiento, pero la base material de las fuerzas disimétricas permanece, y el pacto jurídico, que se funda en la apariencia de igualarnos, hasta puede acentuar el dominio a favor del más fuerte -como pasa entre nosotros. Si el pacto oculta la disimetría que subsiste, y niega que la guerra -el dominio de la voluntad del otro- es su fundamento, estamos ocultando el fundamento guerrero en la política: la realidad de los hechos. Enseñamos a entregarnos sin resistencia. Entramos en el juego del enemigo, que porque venció nos da la imagen de que fuimos completamente destruidos. El terror que subsiste es su complemento. Para mí por lo tanto todo el campo jurídico era un campo segundo en relación con este primero que era el fundamental. Y bueno: un poco el enfrentamiento con el tránsito que hicieron la gente que estuvo apoyando el proceso revolucionario en la Argentina (te digo: entre ellos los del Club Socialista, que habían apoyado también a los Montoneros, en su momento) me pareció que el giro, esta vez no a la izquierda del peronismo, sino a la derecha del peronismo protagonizado por ellos para validar un pensamiento jurídico y con un pacto racional, me pareció que echaba por la borda el fundamento mismo de todo enfrentamiento, de todo pensamiento que quiere transformar algo. Significaba de alguna manera una ruptura muy terrible (digo: en el campo intelectual, en el campo del pensamiento) que signaba un poco este período que hemos empezado a transitar. En cierto sentido, podemos decir que ellos fueron adelantados.

ER: -A propósito: ¿Qué te parece la obra de Foucault? Porque estos son

*La Corte Suprema de Justicia se apresta a tratar la situación de Graciela Daleo, quien como es público no ha aceptado los indultos decretados por el actual gobierno. Este hecho testimonial de una persona, que se convierte en un acto de reivindicación para toda una generación, ya está incorporado a la memoria social de estos tiempos argentinos. Todos aguardamos que los jueces, recuperando el sentido primigenio de la justicia, indiquen que ha llegado por fin el momento de que cesen las persecuciones.*

## El Ojo Mocho

los temas de Foucault, y Foucault fue leído mucho en los años 80 acá...

-Sí, sí, sí: Estos son los temas de Foucault, fue leído mucho en los años 80... Pero te diría: yo tengo un disentimiento básico con Foucault, más allá de todo lo que encuentro en él de positivo: no estamos hablando de enfrentamientos. Foucault tiene un desprecio radical, por decirlo así, por lo que en su momento comenzó desarrollando en sus primeros trabajos, en su primer trabajo sobre psicología de la personalidad. En su obra final, el problema de la subjetividad desaparece. Qué sé yo: En *Vigilar y Castigar* lo que ves actuando son las mediaciones sociales que desde afuera determinan la estructura del sujeto como sujeto dependiente; pero el lugar del sujeto como aquel núcleo personal donde se elabora la verdad histórica -que es lo que en última instancia incluiría yo-, eso no está presente, me parece, en él, hasta ese grado. Es lo que hablabamos antes; es decir: yo creo que en el pensamiento político deben estar presentes los dos extremos: tanto el campo de la generalidad de los individuos, que sería el campo en el cual se mueve Foucault, como el campo de la estructura subjetiva que en el proceso histórico de alguna manera determinó a cada uno como correspondiendo a una historia que, siendo común, es también individual. Yo pienso que él lo que ve allí es la determinación que de afuera organiza al sujeto como sujeto sometido (en ese sentido aporta todo el problema de la domesticación, etc.), pero no ve el lugar contradictorio donde se generan al mismo tiempo las fuerzas personales de oposición; yo diría que eso está excluido. Bueno: Eso sería fundamentalmente para mí lo criticable, si vos querés, o, bueno, la diferencia que uno mantiene y desarrolla desde otro lugar.

ER: -De todas maneras, la teoría de la guerra de Foucault...

-Ahí hay cosas comunes...

ER: -Yo veía eso; yo veía muchas cosas comunes. Pero también veía que en los años 80 Foucault, que fue muy leído acá, en la Argentina, me parece que fue leído muy instrumentalmente, traicionando -me parece- algunas de las dimensiones más importantes de su pensamiento.

## Entrevistas

-Sí; tanto es así que fijate vos que Emilio de Ipola y Portantiero, en un artículo que escribieron, utilizan a Foucault para hacerle decir lo contrario, para demostrar sus propias tesis. Hay una negación completa. Fijate vos que antes que apareciera el libro sobre Perón, que fue en el 80, yo había hecho un trabajo que apareció en la Revista de Sociología Latinoamericana, de México, donde justamente desarrollaba el tema de Clausewitz (que corresponde, casi, al capítulo del libro), y eso debe haber sido en el 77, 78. Y ahí sí: hay una convergencia, en ese sentido. Digo convergencia porque eso yo más bien lo tomé por otro lado. Ahora, sí: es extraño porque... sí, se estudia a Foucault, pero después todos estos temas que estamos hablando casi no están en debate entre nosotros ahora, ¿no?: Más bien es un pensamiento descriptivo de la obra de Foucault. Lo que yo no veo es la aplicación de lo que se lee ahí a lo que nos pasa a nosotros. Pero creo que en todas partes pasa un poco lo mismo que en esta Argentina. En la filosofía pasa lo mismo: son descripciones históricas. Lo que Deleuze llamaba el Edipo de la filosofía, que es la Historia de la filosofía: basarse exclusivamente en las descripciones y en los relatos históricos de lo que pasó y lo que los filósofos pensaron pero de ninguna manera aplicar eso a la construcción de un aparato crítico para pensar nuestra propia realidad. Creo que un poco con Foucault pasa lo mismo, ¿no? ¿Vos qué pensás, Horacio?

HG: -¿Sobre Foucault?

-En general.

HG: -No sé en dónde leía... creo que en tu *Freud...*: hay una observación sobre el *de te fabula narratur* de Marx, y vos lo colocás como la postulación de un sujeto, y en realidad no es fácil colocar eso como una postulación de un sujeto individual o de una teoría de la intimidad. Se trata de...

-Pero ¿quién es el sujeto ahí?

HG: -Y... ahí es alguien que supone una personalidad colectiva, una sociedad. Un ser genérico. Una estructura social.

-Sí bueno, pero... en esto sí, tal vez, podemos disentir un poco...

HG: -No, no... Yo la impresión que tengo es que la tuya es una teoría del Mal, ¿no?

-¿Del Mal? Pero no, no... no una teoría metafísica... Sino una teoría sobre los valores. Pero sí, bueno: si vos querés, te lo admito. Es provocador lo que vos decís, porque me ubica en cierto sitio, la simplificación que hacés. Pero te lo admito.

HG: -Bueno. Acepto también que es una simplificación...

-...porque también es una teoría del Bien. Pero no del Bien en el sentido filosófico, metafísico...

HG: -No. Pero para completar lo que te quiero decir, algo que en realidad siempre me pareció leyendo tus trabajos. Digamos: hay un pensamiento basado en paradojas. Quizás el que lo expresa mejor es Max Weber, ¿no?: Es un pensamiento que no tiene temor a aparecer comprometido con una reflexión sobre la religión, e incluso un pensamiento religioso mismo, una teodicea. Que es que se puede obtener otra cosa a partir de una propuesta inicial: se puede obtener el mal del bien, o a la inversa. En realidad, nunca se puede obtener nada igual al punto de partida. Y yo pensé -pensaba de antes- que eso da muchas posibilidades para una teoría del yo basada en una libertad absoluta. Un absoluto relativo, si querés; pero... a diferencia de Weber, vos postulás un núcleo original, un acto negativo primario que luego se hace absoluto.

-Sí, pero cuando yo utilizo el término absoluto, ahí evitemos que se preste a equívocos: Absoluto en el sentido no de la totalidad, sino que desde mi propia individualidad yo soy absoluto para mí mismo, porque soy irreductible a todo otro que no soy yo. En ese sentido, cuando vos te morís, es tu cuerpo el que muere, definitivamente. Y se acabó. En ese sentido, sos una porción del absoluto, pero que vive algo que para vos es tu única posibilidad de existencia, de ser. En ese sentido digo absoluto, pero al mismo tiempo tengo que agregarle lo de relativo. Ahora: Cuando vos me hablás de lo del Mal o del Bien, fijate que para mí no es... La religión se apoya evidentemente sobre el fundamento de lo puro y lo impuro, básicamente: es el modo de alcanzar el Bien. Y esos términos para mí no tienen

## LA APATIA IRONICA

En el contexto pragmático, la ironía surge como figura estética de la conciencia de los sujetos: ellos se regocijan de su propio anonadamiento como sujetos casi divinos, como sujetos concientes de producirse de manera autónoma determinándose como la realidad que determina todo lo demás por el saber que ella tiene y las normas que les dicta. La anamnesis irónica consistiría en apropiarse de lo que siempre obliga a cada uno a someterse a las contingencias de la vida y en la apropiación del mundo y de sí mismo y a gozar, en esta sumisión, de la vanidad de los sueños de omnisciencia y poderío. El disfrute irónico de sí prepararía entonces para gozar de nuestra "finitud moral" y reconocer lo que falsifica nuestras certezas de perfección: a tomar parte de todas las crueldades desapercibidas que acarrea en su huella nuestro deseo de perfección.

La anticipación novelesca de los efectos de crueldad del principio pragmático y el refugio de la conciencia pragmática en la ironía frente a los límites de su propia autonomía, permitiría salvaguardar el ideal pragmático: ¿no se gozaría por adelantado del saber de nuestros propios límites sin haber hecho la experiencia más que por la interposición de narradores y héroes novelescos? Ella permitiría aliviar a los demás de todas las esperas que se autoriza a invertir en él cuando se toma a sí mismo por el Tercero del consenso encarnado, por el que tiene todos los derechos y puede exigir de otros que lo satisfagan sin haber realizado para esto ninguna obligación frente a ellos. Gracias a la ironía, esta conciencia "hipermoral" se tornaría invulnerable, anticipando el movimiento que cada uno debe hacer para continuar creyendo en el ideal pragmático y experimentar al prójimo por la comunicación: ocupar el puesto del consenso, negando a cada uno la posibilidad de hacer el mismo movimiento y haciéndole gozar los efectos de la ironía acentuando la imposibilidad pragmática de cambiar nada. Es así que el pragmatismo se protege de las consecuencias nefastas que provoca

en los otros. (...)

Se busca en la conciencia de recepción irónica de sí una gratificación que permite justificar por su sola ocurrencia el proceso de acción, de conocimiento o de afecto; se busca allí una felicidad inédita que curase anticipadamente de todas las tentaciones de superioridad y de arrogancia a esta reflexión crónica que somos; se opone, a la agresividad y a la crueldad de la cual está cargada, no la serenidad de los dioses, sino una apatía propia de los mortales: la conciencia irónica de la vanidad y de la finitud de su propio juicio. Es así que la experiencia que se hace aquí de la comunicación espera su confirmación como forma de vida, de esta felicidad de vida, irreductible al lenguaje si no es transmisible por la escritura novelada. Como la conciencia arcaica buscaba en la realidad sagrada y trascendental la certeza externa que podría certificar su validez y su felicidad "internas" e individuales, el hombre pragmático busca en la conciencia irónica de la contingencia de su saber y de sus deseos la conciencia que autoriza a aceptar todos los hechos que se ofrecen indiferentemente como frutos confirmados de la experimentación; la conciencia autoriza a aceptar los acasos de la vida política y la contingencia del reconocimiento de las necesidades que se imponen a cada uno con independencia de su propio juicio. La apatía irónica debe bendecir, como última instancia consumatoria de sí, los fracasos de la vida cognitiva como sus éxitos, debe poder hacer aceptar el progreso social como sus regresiones.

Jacques Poulain

(Fragmento de *L'age pragmatique ou l'experimentation totale*, éditions L'Harmattan, 1991; trad. H.G.)



sentido, porque lo fundamental sería, en esos términos, lo de-purado. En el sentido, si vos querés conservar ese lenguaje, podría hablarse de un proceso de depuración, es decir: de creación de una forma diferente a partir de un ideal de organización. Pero que no implica la existencia previa de algo que determine el sentido de aquello a lo cual se va caminando. Y también, en el mismo sentido, para mí la verdad no tiene un carácter tampoco definitivo: tiene el carácter que le daba Bachelard, de verdad aproximada, ¿no? Por lo tanto no está el absoluto ni adelante ni atrás; tanto es así que uno mismo, como absoluto, va a perecer. Por lo tanto se trata de un absoluto completamente relativo a la realidad, y a la historia y a la vida. El "bien" tendría que ver con la verdad: sería un problema de coherencia sentida y sabida.

**HG: -Bueno: Es la discusión sobre Malvinas. Que tiene un enorme interés. E incluso, me parece, una enorme actualidad. Lo que te separa de aquel modo de pensar que cuestionás es que la coherencia subjetiva es también un núcleo de verdad histórica. Lo otro era suponer que Galtieri, malo, podía desencadenar acontecimientos que abren una posibilidad de distintas opciones. O sea: la historia como indeterminación radical. Y vos cuestionás esa idea de indeterminación radical, me parece.**

-Sí, claro. En ese sentido, sí. Pero tiene que ver evidentemente con lo que se pone en juego en el campo de la política, también. Sobre todo lo que se pone en juego en aquellos que pretenden poner de relieve en qué consiste la trama que se mueve en el campo político. Y cómo un intelectual va a poder dejar de poner de relieve la trama en la que se sostiene para apoyar indirectamente a Videla o la invasión de las Malvinas. Bueno: ahí para mí el juego era la coherencia: ¿qué hicieron con los propios muertos? ¿Qué hicieron con la historia que quedó presente en la corporeidad de cada uno que sale ahora olvidando ese plano de la historia personal, a instalarse en un campo de generalidad donde los sujetos, por decir así, desaparecen. Porque si desaparece hasta el recuerdo y el sentido de los propios muertos, ¿qué sentido tiene la historia generalizada en la cual entrás después? Por eso, cuando vos decís que el *de te fabula narratur* es un personaje colectivo: pero ¿existe lo colectivo en sí mismo, si no está soportado por un individuo, para este caso por vos mismo, que tenés que dar sentido...?

**HG: -...sí, yo estoy de acuerdo con eso. Pero ¿y en Marx?**

-En Marx están las dos cosas presentes, simultáneamente, están ambos extremos. Veamos los *Manuscritos*: Marx plantea en los *Manuscritos* que la verificación de un sistema donde impera el capital se ve en la relación del obrero con el patrón que sería el extremo límite de verificación de la coherencia del sistema, pero también muestra cómo en la relación hombre-mujer se presenta el otro extremo de la verificación del sentido coherente, o no, de un sistema histórico. Es decir, creo que presenta las dos puntas: en el cuerpo a cuerpo y con la diferencia radical, al mismo tiempo lo más heterogéneo dentro de lo homogéneo que es para el hombre la mujer. Eso muestra, lo dice claramente, hasta qué punto se vive en lo más próximo el sentido de lo más universal, de lo más general. Ese es un momento de puesta a prueba en lo subjetivo histórico, en el cuerpo a cuerpo con el otro. Después tenés que en lo más distante, que es la relación obrero-patrón, esto también encuentra su verificación. Pero esto no es solamente la historia de los *Manuscritos*, como te lo podría decir Althusser, sino que en el punto mismo de partida de *El Capital*. La primera palabra de *El Capital*, ¿cuál es?: la *riqueza*. E inmediatamente después de allí uno puede decir: la riqueza social que establece un campo donde el sujeto es colectivo. Pero cuando Marx habla de riqueza dice: "qué es la riqueza -más allá de la forma burguesa- sino la creación de nuevas capacidades, de goce, de poder de producción, de fuerza, etc., de los *individuos* producidos en el intercambio universal". Es decir: ahí el individuo es soporte, en el intercambio capitalista, de aquello que aparece como riqueza, objetivada como puramente objetiva, pero sin embargo son riquezas cualitativas que pertenecen al orden de lo individual, de lo personal, de la subjetividad social. Y eso es lo que muestra él, cuando desarrolla todo el otro campo de la teoría económico-política: lo que desarrolla es justamente la desvirtuación de esta riqueza, convertida en mercancía. Por eso dice: en las sociedades donde impera el régimen capitalista de producción, la riqueza -que es subjetiva, porque tiene que ver con los sujetos, en gran parte como creación de nuevos poderes, capacidad de goce y demás- esa riqueza ahora se ha convertido en mercancía: la mercancía aparece como su forma elemental.

**HG: -El de te fabula narratur es una frase que indica el cumplimiento de un destino. Ahí sí yo veo que inmediatamente se remite a las proporciones de un núcleo subjetivo de verdades. Pero al proponerle un destino... el destino cumple premisas previamente existentes, con coherencia. O sea: Vos indicás la superioridad de un deseo: que sean derrotados los militares, como muestra de que un deseo del cual sólo vos sos responsable era superior a la idea del gran panorama histórico de los que decían que nada era coherente: que una cosa que comienza de un modo puede terminar de otro...**

-No, sí, sí. Yo entiendo. Es más: puede ser, si vos querés, la lucha con el destino, esta propuesta. Pero pienso que este deseo no es simplemente un deseo subjetivo que se define por la mera intimidad: es un deseo determinado históricamente. No es cualquier deseo. No es un deseo que en mí se haya elaborado como producto de la relación mamá-papá inmediato y se acabó, que tenga que ver con el origen elemental pulsional. Es un deseo históricamente marcado. Que si lo desarrollás, lo abris, tiene que ver con toda una estructura contradictoria dentro del campo social, respecto al cual este deseo toma partido, determinado por ese campo también. Lo que pasa es que si lo desalojás y partís otra vez de la separación entre deseo subjetivo y estructura exterior, social, otra vez caemos en la dicotomía. Yo señalo también, me parece, que hay que llegar hasta encontrar en el lugar del deseo mismo la estructura histórica determinándolo. Y asumir justamente la verdad histórica desde el deseo, por decirlo así... vos sabés que yo no tengo ganas de utilizar la palabra deseo, ahora: más bien habría que utilizar otro término; hasta me gustaría más las "ganas", más que el deseo. Está tan empuetada la palabra deseo que así ya no dice nada. Más bien, acudamos a las ganas, es decir: lo que uno siente en el forro de las pelotas, para decirlo de alguna manera. Disculpá. Pero si la cosa es así, también eso está determinado históricamente. Y yo creo que el deslindarlo, poniendo simplemente a cuenta del destino lo que cada uno es, es no retomar, si vos querés, hasta profundizar, que el destino mismo tiene que ver con la estructura histórica y que puede de alguna manera ser retomado para ser comprendido. Qué pasa con el destino aún en la tragedia griega, ¿no?, que también está determinado por esto que te estoy planteando. Te diría que hasta no encontrar este lugar en los enfrentamientos políticos, hasta no despertar este lugar de las ganas en cada uno, como una incoherencia vivida que trata de ir más allá, yo pienso que los procesos sociales van a estar todos dominados por el destino exterior, es decir: por una cifra que no tiene nada que ver con la posibilidad de crear en cada tipo una capacidad de comprensión y de libertad.

**HG: -Pensando en las ganas, entonces: ¿Podríamos ponerle un título, entonces, una "fenomenología", para llegar a un lugar del yo liberado, diagamos?**

-Yo no hablo de "yo liberado".

**HG: -Bueno, no: ya sé que no hablás...**

-Claro, pero me estás haciendo utilizar categorías que no estoy utilizando yo. Primero me hacés hablar de lo absoluto como separado de lo relativo, después del Bien y el Mal, cosa que yo tampoco utilizo. O sea: estás de alguna manera queriendo traducir lo que yo pienso dentro de las categorías religioso-metafísicas, cosa que no es lo que estoy tratando de plantear...

**HG: -No, no... En realidad, no. Pero tampoco me parece de ningún modo despreciable.**

-No, no: no despreciable, pero por lo menos hagamos aparecer lo que cada uno tiene de complicidad abierta con eso. Cuando planteo lo de absoluto-relativo sé que estoy en un campo cuasi-metafísico. Pero no metafísico en el sentido de trascendental, ni metafísico en tanto hay una trascendencia: es puramente inmanente; no recurre a ningún poder exterior para esto, ni a ninguna verdad revelada tampoco. Parto de una cosa mínima, que tiene que ver más bien con la ilusión individual.

**HG: -Por ejemplo... En el trabajo sobre Perón, tan sugestivo. A mí realmente me pareció uno de los trabajos más sugestivos... Si uno piensa que en la historia el sujeto, o los sujetos, un yo, un nosotros, en realidad**

## Entrevistas

actúa con un conocimiento menor que el que se precisaría. Pero siempre eso es así...

-Siempre es así, ¿qué?

HG: -Me parece que siempre es así en el sentido que siempre hay un conocimiento menor al que precisamos. Me da la impresión de que eso caracteriza...

-... a todos los procesos históricos.

HG: -Me da la impresión. Pero en el caso de Perón, él era el jefe... recuerdo una frase: "era el jefe de los enemigos de su clase". ¿Se puede tener un conocimiento completo de esa situación, de Perón?

- No, completo, no. Tenía un carácter más bien aproximado. Era un intento de aproximación para tratar de meter todo lo que yo creía que estaba en juego en ese campo. Ahora: yo no pretendo de ninguna manera llegar a un conocimiento absoluto ni de Perón ni de la política. Pero pienso que había un resto que la consideración económico-política que se jugaba no había incluido. Para mí, de las explicaciones sobre el peronismo que se dan, ninguna es suficiente para entender ni la derrota ni el acuerdo ni lo que está pasando ahora, por ejemplo. Yo creo que ese resto tiene que ver con el intento que hago de incluir otros elementos para comprender ese fenómeno social, en el cual por otra parte yo mismo estaba incluido como opositor, pero que tenía que ver...

ER: -Claro. Pero si entendí bien, la pregunta de Horacio no era si vos aspirabas a un conocimiento completo del fenómeno peronista, sino si es posible pensar la historia suponiendo sujetos absolutamente autoconcientes y unidos de un conocimiento pleno de su presente.

-Ah, ah, ah. Bueno: el acontecimiento histórico tiene siempre una riqueza que excede cualquier conocimiento que podamos tener de él. Es evidente por definición: ningún conocimiento puede, en la medida en que la historia tiene un carácter creador ... creador, digo, por principio: porque se maneja en un campo de riqueza y de complejidad tal que todo conocimiento es siempre una aproximación abstracta de esa parcela, de ese campo que sigue su propio curso con independencia de lo que podamos pensar de él. Ahora: lo que vos estás diciendo es: siempre el pensamiento histórico está en retraso de lo que va a pasar. Es decir: en ese momento no se tenía un pensamiento de lo que estaba pasando como para poder ponerlo en juego, dirías vos...

HG: -... en el sentido de una astucia... creo que vos planteás el problema de la astucia. En el sentido de una astucia menor, no de una astucia completa.

-Pero yo creo que no podemos hacernos los boludos cuando ya sabemos lo que pasó para enfrentar lo que pueda aparecer después. Porque no solamente nosotros aprendemos de lo que ha pasado antes (lo que necesariamente es así), sino que la derecha también aprende de lo que hizo de nosotros y de lo que hicimos nosotros para incrementar su nuevo poder. En ese sentido no hay nunca un servicio de inteligencia que pueda captar las astucias de la realidad, pero tampoco la izquierda, nosotros, tenemos ese saber. El problema es: qué enseñanzas sacar de lo que nos pasó. Cómo abrir ese campo para no estar repitiendo las categorías que corresponden al pasado. Y que sigamos en el presente como si antes no hubiera pasado nada. Yo creo que la izquierda no elaboró todavía, no intentó pensar, qué nos pasó. Por qué nos pasó lo que nos pasó. Y no sólo acá: cada uno tendrá que pensar lo suyo en cada lugar. Lo nuestro tiene un carácter, una peculiaridad, que justamente se diferencia de todas las demás porque es la nuestra, precisamente. Porque tiene una historia que en lo general tiene un carácter particular: lo que pasó entre nosotros fue el peronismo. Ahora: yo creo que nosotros no hemos pensado, no hemos tratado de elaborar, en la izquierda, esa característica particular de nuestro propio proceso histórico para saber cómo mierda enfrentar lo que nos ha pasado, y lo que nos está pasando ahora. Y creo que cuando uno abre esta dimensión de la subjetividad es para tratar de, por lo menos, poner en juego ese carácter de lo que había sido dejado de lado como residual. Yo creo que lo que el pensamiento no pudo pensar fue lo que para nosotros aparecía en ese momento como

residual. O que sigue apareciendo todavía ahora como residual. Yo creo que eso residual -lo que desdenamos y no quisimos ver- es lo que tiene que ser ahora acarreado hacia lo central, hacia ese magma social fracasado para tratar de incluir ese residuo y tratar de comprender entonces ahora de otro modo qué pasó allí.

ER: -Yo quería volver sobre un tema, León, que me parece central en tus últimos escritos: el tema de la guerra. en relación con lo último que apareció publicado acá en la Argentina de Foucault, precisamente, que es *Genealogía del Racismo*, un curso...

-No lo leí, ése...

ER: -Un curso que dio en París a comienzos del 76. Donde, entre otras cosas, toma a Hobbes. En una perspectiva que me pareció muy interesante: Pensar a Hobbes, digamos, como el gran teórico de la política *contra* la guerra, ¿no? Leído tantas veces como un teórico de la guerra, Hobbes sería por el contrario, dice Foucault, el tipo que puso a la guerra en el primer plano, en el centro de la escena, solamente para preguntarse cómo dejar eso para siempre de lado. Que es otro modo de decir que Hobbes escribía con terror, ¿no? Y que la obra de Hobbes sólo se comprende en el contexto del terror de su época. Bueno: a mí me parece que la centralidad del problema de la guerra en la Argentina de los años 80, también en el pensamiento "pactista", digamos (para poner el artículo que vos mencionaste, que me parece paradigmático: el de de Ipola y Portantiero), también debe entenderse en ese sentido, ¿no?: La idea de la guerra aparece para pensar *contra* ella, para imaginar una forma de hacer política que no fuera guerra. Y me parece que en esas generales de la ley se incluye *tu* propio pensamiento sobre la guerra. Que no es un pensamiento belicista, sino un pensamiento sobre la guerra...

-... para pensar cómo oponerse a la guerra...

ER: -Entonces, la pregunta -provocadora, si querés- es ésta: ¿cuál es la diferencia?

-¿Entre qué y qué?

ER: - Entre un modo de pensar que imagina una política post-bélica sobre la base de un contrato liberal dieciochesco, digamos, y la idea de política como representación que también está en tus trabajos. Pienso por ejemplo en tu artículo -polémico y atrevido- inmediatamente después de lo de La Tablada, en *Página/12*: Una condena a quienes "pegaron el salto" del lugar donde la muerte es *representada* al sitio donde la muerte es "efectivamente dada". Te pregunto: ¿Cuál es la diferencia entre ese artículo y el que escribe, en la misma página, Portantiero?

-Bueno, yo no me acuerdo del artículo de Portantiero, ahora...

ER: -Bueno: digamos... con esa concepción sobre la política, que vos condenás.

-Bueno, sí. Pero ya que comenzaste con Hobbes: Yo pienso que Hobbes es fundamental, en ese sentido. Además, él estaba luchando también, ahí. En el *Leviatán*, no sé si te acordás, él dedica una gran parte de su trabajo a la lucha contra el mundo de las tinieblas...

ER: -... el Vaticano.

-El Vaticano. Y es la aparición de un poder, por decirlo así, liberal. Pero con una acuidad, con una sensibilidad, una capacidad de percepción formidable. Porque -fijate: otra vez- es un libro de política, y que sin embargo en la primera parte tiene un tratado sobre el Hombre. Donde él habla de los sueños, de la afectividad: abre el campo de la fantasía en la política. Evidentemente, dentro de una concepción que es empirista e individualista, pero lo importante es justamente el planteo que él hace ahí al comienzo. Y fijate vos que ahí cuando él se plantea el problema de dejar el estado de naturaleza, de guerra de todos contra todos, ¿cuál es la imagen que él se da para pensar esto (para pensarlo siempre desde los

## SEBRELI: UNA REBELION INUTIL

I. He leído las 350 páginas del exitoso *Asedio a la modernidad* con la sensación de que estaba ante un libro que ya había leído. En efecto, los temas y las ideas de Sebrelí son las que aparecen en *La derrota del pensamiento*, de Alain Finkielkraut, texto al que el autor del *Asedio...* reconoce su carácter inspirador. He leído, sin embargo, el libro en cuestión atrapado por una fascinación secreta. Todos sabemos que Sebrelí no es bien mirado en la Universidad. Sabemos, asimismo, desde hace unos treinta años -desde aquella, hoy célebre, polémica con Eliseo Verón- que la sociología de Sebrelí es poco rigurosa, carente de rigor metodológico, impresionista, torpe, acaso simplemente berreta y, por lo tanto, más adecuada para la televisión que para los claustros. Además, Sebrelí es siempre sospechoso. Ha cambiado sus posiciones políticas en varias ocasiones, sus libros han integrado demasiadas veces las listas de *best-sellers* y es leído por una clase de gente ante la que me espantaría el sólo hecho de ser comparado.

Pero existe un lazo extraño, una escritura ofuscada, un sentido notable para la maldad. Sebrelí "lee mal" a muchísimos autores, probablemente a todos. De todos modos, no los "lee" peor que muchas personas a las que he escuchado en la vida universitaria. Se puede pensar en una suerte de efecto de la cada vez más opresiva secundariedad de las lecturas. El poder (?) académico se integra de pequeñas frases: un Foucault, medio Barthes, una docena de Gramsci, un poquito de Adorno, un litro de Habermas y algo de Benjamín. De semejante conglomerado sólo se decantan unas cuantas sentencias autorreferentes bastantes similares a los artilugios de la decoración de interiores. Aunque en el lugar de esas tonterías Sebrelí coloque otras, intuyo que se pueden encontrar en las páginas de *El asedio...* numerosos datos de nuestra actual miseria y de las ciencias sociales.

II. Existe en Sebrelí un vivo deseo de ser anacrónico. Unos meses antes de las elecciones de 1983 publicó *Los deseos imaginarios del peronismo*. Al cabo de años de esfuerzos por dar al fenómeno peronista un esbozo de explicación desde las ciencias sociales irrumpe Sebrelí con un panfleto poco menos que escandaloso que recuerda más a la literatura política del Partido Comunista del '45 que a los sobrios artículos que publicaba en el '83 *Crítica & Utopía*. En esta oportunidad, Sebrelí se ensañaba no tanto con el peronismo en sí -no más que una versión del fascismo italiano, según su prosa-, sino que el objetivo de su diatriba eran las miradas realizadas en clave progresista de semejante monstruosidad vernácula. De algún modo, otra vez el tema son las lecturas: a una Eva Perón revolucionaria y/o feminista, Sebrelí opone el torvo melodrama de *La razón de mi vida*; a la idea de una izquierda peronista la llama simplemente fascismo.

El antiperonismo del autor de *Los deseos imaginarios...* es simple y algo ramplón pero resulta apasionado. Hay en él un tono de despecho, un amor no correspondido. Como un amante engañado, Sebrelí escribe las páginas más hirientes y crueles de que es capaz al tiempo que manotea desesperado algún tipo de racionalidad que sostenga su argumentación. *Los deseos imaginarios...* es un tango. En su afán desmitificador a toda prueba, el libro -tal vez involuntariamente- termina por descubrir los rostros melancólicos de los intelectuales que para hablar mal del peronismo tienen que pedir un perdón avergonzado. Como en aquel verso de Martínez Estrada: "Estaban tan enamorados que daban tristeza".

III. Sebrelí y Jauretche. Si se revisa aquello que queda de sus obras el resultado es poco más que un gesto, una retórica que hoy, por ausente, se vuelve indispensable. Los recuerdos del propio Sebrelí en *Las señales de la memoria*, así como los de Carlos Correas o Ernesto Goldar, reconstruyen una escena algo impostada de nuestra nostalgia. En el texto de Goldar sobre vida cotidiana en la década del '50 -heredero de Buenos Aires, vida cotidiana y alienación- se recuerda una anécdota notable: allí se lee, acerca del segundo acto del grupo Existencia en la librería de Juan Cristóbal en Santa Fe y Uriburu hacia 1950 que "el contenido que amenaza ser pobre -poemas mal leídos, hermetismo filosófico- se encabrita con la intervención de Sebrelí. Ha preparado como tema *Oscar Wilde, o el homosexual de la sociedad*. Las rejas armonizan, recordando la prisión de Reading, y el joven sartreano, delgado, nervioso, fenomenológico, adherido en todos los puntos a las teorías de su maestro, se atreve a hablar públicamente de la homosexualidad..." En el joven sartreano -la principal coherencia de todo Sebrelí- residen mis afinidades con el personaje. Bien mirado, prefiero al "joven sartreano" que escandaliza desde el sótano de la librería con su mezcla de Wilde y *Situations II* al "joven peronista" o al "joven socialdemócrata" o al "joven posmoderno" o al "joven

lector de *La Maga*". Así, Sebrelí aparece anteponiendo su persona a su obra con un tipo de provocación que incomoda e irrita. Para hablar del grupo Martín Fierro, en el primer número de *Contorno*, en 1953, no puede dejar de escribir acerca de sí mismo y, no casualmente, acerca de nuestra contemporaneidad, cuarenta años tardía: "Hay un desastre de la juventud, igual que el desastre de la infancia del que habla Freud. Los primitivos tenían su ritual de transición, con grandes danzas, circuncisiones y magos que revelaban secretos viriles. Después de eso se estaba iniciado, se era un hombre. Nosotros no tenemos magia que nos facilite la tarea. Pero aprendimos algo: la juventud no encuentra en sí misma su solución, hace falta que se destruya para que surja de ella el hombre".

La tentación parricida que embarga a Sebrelí y a sus demás colegas de *Contorno* se extiende a su libro *Martínez Estrada: una rebelión inútil*, escrito en 1958. Es el autor de *Radiografía de la Pampa* el objeto de la mordacidad de un Sebrelí que parece anunciar aquí el boceto de la que será la más fina de sus artimañas: *el ajuste de cuentas*. Desde el trenzado de Hegel, Marx y Sartre, el joven destruye su juventud mediante la demolición del monumento Martínez Estrada. Estimo que se trata de otro anacronismo de Sebrelí: fue el propio Martínez Estrada el demiurgo del fracaso de su proyecto. Por otra parte, no es el autor de *La cabeza de Goliath* el enemigo de Sebrelí en su ensayo. Como si se tratara de un laberinto de espejos, son las sombras de un autor, "sus admiradores de la izquierda", los constructores del monumento, los necios de la republiqueta de las letras, aquellos a los que el ensayista Sebrelí busca escandalizar vanamente.

IV. Sebrelí recurre a Proust en *Buenos Aires, vida cotidiana y alienación*, su *best-seller* de 1964. El intento de elaborar una sociología "proustiana" se expresa también en los posteriores *Mar del Plata, el ocio represivo, Apogeo y ocaso de los Anchorena y Fútbol y masas*. Antes que sociológicos, son, sin embargo, textos indignados y melancólicos producto del *no man's land* desde el que escribe Sebrelí. Detrás del gesto más o menos materialista y de las influencias de Adorno, se percibe la complicidad con el decadentismo. Ya se trate de pensar una cultura a través de las ilusiones de la intimidad del hogar burgués, de la desmitificación del turismo de masas y el sueño populista de la "Ciudad Feliz", de la experiencia del *voyeur* ante la representación de la oligarquía telúrica o del fascismo primitivo de Luis Elías Sojít, estos libros no resultan hoy tan triviales como sus lectores.

Si Sebrelí, a pesar de sus resultados, está más cerca en tanto sociólogo de Simmel que de Germani, esto debiera ser considerado no tanto un defecto cuanto un mérito de su anacronismo. Es cierto que el público de Sebrelí se ha convertido en un obstáculo. Su papel de "intelectual de los medios masivos" en un grado cada vez mayor, así como la tentación para hablar públicamente acerca de todos los temas lo asemejan más al periodista que al ensayista riguroso. De aquí que su obra permanezca ajena a las bibliografías universitarias y, en cambio, comparta los anaqueles de las bibliotecas del medio pelo con Félix Luna o Paul Johnson. En contra de sí mismo -aunque no estoy del todo seguro de esto-, Sebrelí es leído como un divulgador del buen pensar, o bien, como un recopilador del pintoresquismo argentino. En estos términos, se trata de una ratificación de la imposibilidad de las lecturas correctas.

V. ¿Echar por la borda la obra de Sebrelí? Indudablemente no. Considero que su importancia no es teórica ni política sino que reside en esa misma inutilidad por la que, contra Sebrelí, merecen ser revisados los libros de Martínez Estrada. La oposición del autor de *El asedio a la modernidad* a los *clichés* de las ciencias sociales y las modas, su reflexión acerca de la cultura hecha desde el espacio de la subjetividad, una escritura plena de maldad y el deseo de incomodar tal vez lo conviertan en algo que no es: un francotirador en el magro escenario académico local. En un tiempo saturado por los buenos modales y la repetición, la equivocada rebelión de Sebrelí al menos contrasta.

Impugnar a Sebrelí es fácil, demasiado fácil. Sus argumentos presentan grietas por las que puede ser desarmado con la astucia de un estudiante de primer año. Su obra merece ser vista desde otro lugar, en particular desde la imagen de un saber autosuficiente que evita todo atisbo de desconfianza sobre sí mismo. Hace treinta años alguien debiera haber tomado en cuenta que el problema no era Sebrelí. El problema era Verón, aunque, desde luego, la mía también es una lectura torpe.

Pablo Avelluto

dominadores, evidentemente)? Dice: El dominador necesita un pacto, porque el dominador también duerme. Y cuando el dominador duerme, los sometidos lo pueden matar. Y por lo tanto, es el dominador el que necesita el pacto para su seguridad. Y ahí te pone claramente que los que siguen despiertos, y que son la mayoría, representan una fuerza con la cual el dominador, que también duerme en algún momento, tiene que pactar. Pero entonces: el pacto es un equilibrio de fuerza, por decirlo así, o por lo menos sobre la amenaza de su actualización. Más allá de hablarte ahora sobre la descripción que hace de la personalidad incipientemente burguesa y liberal donde predomina la riqueza que es poder, ¿no es cierto? Es impresionante...

**ER: -Bueno: Hannah Arendt dice en *Los orígenes del totalitarismo* que Hobbes es el único filósofo que la burguesía puede reclamar auténticamente como propio, porque es el único que en los comienzos mismos del proceso de acumulación capitalista originaria en Inglaterra, se avivó de que una acumulación incesante de poder económico necesitaba una acumulación similar de poder político.**

-Bueno: pero ahí está también lo subjetivo, si vos querés. Porque lo que él va analizando es la repercusión y el poder que el tener dinero da sobre las cualidades de los demás: Te permite apoderarte de la honestidad del otro, comprar la honestidad del otro. Es decir: es como si el extremo límite de la mercancía, o del dinero que -estamos viendo- penetra y permea toda la realidad actual, ya estuviera planteado desde allí. Ahí toda cualidad está reducida a lo cuantitativo. Es impresionante. Porque viniendo de desarrollar un modelo de hombre, y después ver cómo va mostrando cómo ese tejido puede ser totalmente infiltrado por la riqueza. Es impresionante...

**HG: -... el pensamiento como cálculo...**

-El pensamiento como cálculo, sí. Y al mismo tiempo la previsibilidad que éste tiene. Es impresionante, en este sentido el *Leviatán* es un libro impresionante. Entonces, bueno: a partir de ahí, te digo, si nosotros vemos que Hobbes mismo, pensando esto, ve que el dominador también duerme y necesita hacer un pacto, no es que se abandone el nivel de la fuerza para que el pacto aparezca como meramente un pacto contractual, jurídico. El dominador también teme. Si los vencedores no temieran ni necesitaran expropiarles el poder a los vencidos no pactarían: lo aniquilarían. Pero hacerles pensar y sentir a los vencidos que fueron definitivamente vencidos, aniquilados en su poder individual y colectivo, es lo que imaginariamente necesitan imponerles. Hacerles creer que poner en duda la disimetría jurídica, impotentes e indefensos, implicaría desencadenar nuevamente el terror y la muerte. Encubrir, para el caso, que la nuestra es una democracia aterrizada. Para poder pactar, hay que mostrar que hay un equilibrio de fuerzas reales que sustenta el pacto; si no, no. Vos no podés pactar desde la creación de un campo de debilidad donde hacés que los demás, que el colectivo dominado entre en el juego como si no tuvieran fuerza o sin poner de relieve la necesidad de crear la fuerza que sustente de tu lado el pacto ése. Porque si no, es una entrega. A mí me parece, te digo, como pensamiento actual, después de todo lo pensado en el campo filosófico, político y teórico, me parece una estafa monumental. Y bueno: pasamos otra vez al campo de la representación. Yo no sé qué diferencia hay entre ellos y Baudrillard que acá vino a hablar -siendo muy estimable antes- vino a hablar ante Grosso, traído por no sé qué entidad filosófica, ante una cantidad enorme de gente joven, sobre la necesidad de una estrategia de la seducción como estrategia política. Porque solamente el terror te permite entrar en la transa de la representación, si no no podés entrar...

**ER: -...o la locura, ¿no? Rousseau decía la locura: Sólo un loco puede pactar con alguien a quien no necesita.**

-Digamos: sujetos vencidos, enloquecidos por el terror. Yo creo que lo importante de lo que nos está pasando es desconocer, por estar aterrados (porque todos hemos vivido el terror, y lo seguimos viviendo de alguna manera también, y creo que fuertemente), desconocer el campo donde el terror se implantó como un campo de dominio, que está presente en el hecho mismo de que vos estés pensando contra lo que habías pensado antes y contra lo que sabés y contra tu propia experiencia. Vos decís: *de te fabula narratur*. Y bueno: podemos decirles también, a cada uno de ellos, que se entregaron: la fábula habla de vos, también,

# PUNTO DE VISTA

Nº 45  
ABRIL DE 1993

REVISTA DE CULTURA

ARENDR  
BENJAMIN  
ALTHUSSER  
WILLAMS  
FOUCAULT  
TOURAINÉ  
CASSAVETES

**Escriben:** Vezzetti - Sarlo - Altamirano  
Gorelik - Ballent - Silvestri - Sidicaro  
Terán - Dotti - Contardi - Beceyro - Chejfec

Ilustraciones de Stupía

¿no es cierto? Y ahí sí podés analizar la determinación exterior como importante. Lo que no podés dejar de agregar, sin embargo, es el saber histórico que tenés sobre cada uno de ellos como tipos a los que vos conociste. Y que no por eso dejás de tenerles afecto, y estar seguramente atendiéndolos, saludándolos y hasta conversando también: pienso que el planteo teórico hace que la cosa aparezca tan tajante, y que yo no pueda contestarle a Emilio, por ejemplo (El artículo de Emilio de Ipola polemizando con Rozitchner fue publicado en *Punto de Vista* Nº 28, y reeditado en su libro *Investigaciones Políticas*. La posibilidad de una respuesta a ese trabajo fue mencionada al comienzo del diálogo, fuera del grabador. NR). Tal vez pueda hacerlo más adelante, cuando haya pasado más tiempo...

**HG: -Bueno, ya pasaron como dos años...**

-Sería bueno hacerlo ahora. Fijate vos: yo ahora tendría el campo orégano. Yo podría agarrar ahora y contestarle a Emilio el artículo ése, escrito desde el triunfalismo radical, y...

**ER: -Cambiando de tema: Vos tenés un debate muy fuerte con las tendencias teóricas dominantes en la psicología argentina actual...**

-No sólo ahora. Viene de mucho antes. Antes eran diferencias con Blejer, con Pichon Rivière, por el modo de incluir lo político y lo colectivo: era otra discusión. Ahora es muy diferente: se trata de una exclusión, la restricción que se hizo de Freud por toda la mersa psicoanalítica que despolitizó -deshistorizó- radicalmente a su pensamiento. Lo convirtió en una profesión liberal. Hasta Sciarreta, antes marxista y althusseriano, le reconoce a la teoría y a la práctica una especificidad irreductible que la separa de toda mezcla y toda contaminación con otros "discursos", y la reserva sólo para el diván. El "campo" freudiano se retiró de la realidad histórica y se restringió al consultorio: su lotecito privado. No hablo de todos los psicoanalistas: hay muchos muy dignos, muy valientes, que no han tomado ese camino. Digo solamente que en general -y a partir de la enseñanza universitaria copada por el lacanismo- se siguen desvirtuando e ignorando todas las puntas fundamentales que estaban en el pensamiento freudiano, que para mí es complementario con el pensamiento, en ese sentido, de Marx: ese punto ciego de Marx está presente y desarrollado en Freud, a pesar de todas las contradicciones que haya tenido él, pero para él es evidente también que el problema de lo subjetivo tenía que ver con lo colectivo y con lo histórico y tiene que ver con toda una teoría de la historia que desarrolla y donde de alguna

manera también, este núcleo de verdad histórica aparece presente en el modo como la organización social nos convierte en sujetos imposibilitados de poder enfrentar la ecuación de la dominación. Y él muestra -y a mí lo que me parece fundamental de la obra de Freud, y que la política tendría que incluir necesariamente- es que él muestra dos niveles presentes simultáneamente en cada sujeto social. Primeramente, el sujeto conciente, que es el que desarrolló el marxismo tradicional: el sujeto que tomando conciencia podía pasar al acto y por lo tanto a la acción adecuada para enfrentar el obstáculo, es decir: pasaba del sueño, de lo anhelado, a la conciencia y de la conciencia al acto, cuyo exponente claro es Lúckacs. Y por otro lado, está ahí para Freud, más allá de este campo de conciencia, un campo arcaico, una estructura que sigue y está presente en el sujeto organizando, con otro sistema, con un sistema arcaico y con una modalidad lógica diferente, la misma realidad que la conciencia enfrenta. Y que los dos campos están simultáneamente presentes. Pero que uno de estos dos tiene un arraigo y una fuerza y un poder de determinación mucho más importante, que es este arcaico que se origina en las primeras relaciones infantiles y que luego engarza con las soluciones religiosas y políticas.

**HG: -Otra vez la cuestión del "nido de víboras", digamos...**

-Claro. Incluía el "nido de víboras", digamos así, en la política.

**HG: -El nido de víboras sería un pensamiento sobre el terror...**

-Es un pensamiento sobre el terror, que la política utiliza. Que ese "nido de víboras" de la subjetividad no se abra, para contener el nido de víbora en cada uno de los individuos. Bueno: y todo esto circula, si vos querés, desde el pasado, circula en la tragedia griega, circula en las formas religiosas que aparecen en el judaísmo, y el cristianismo creo que constituye la organización última fundamental respecto de la organización de este originario arcaico para incluirlo dentro del campo social. Porque, otra vez: ¿la cifra cuál es? Para que sea posible que lo que Hobbes plantea como el poder del dinero, digamos así, infiltre todo el tejido social, para que esta cuantificación, que estamos viendo que invade todo, que permea todo el campo de las relaciones humanas, sea posible, tiene que haber previamente una depreciación, se sostiene sobre una depreciación de lo cualitativo e imaginario del hombre. Y pienso que por eso está en la juntura en la cual él está en contra del campo de la religión, contra el poder trascendente y celeste, pero porque está buscando ese mismo lugar, solamente que trabajándolo con una racionalidad y una eficiencia diferente en las relaciones sociales y productivas de esa época, contra el oscurantismo religioso. Lo absoluto religioso se hace terrestre por medio de un pacto de sumisión recíproca.

**HG: -Vos dirías que en vez de ser pensados por el terror o por el miedo, deberíamos, al revés, pensar el miedo y el terror. Pero ese pensamiento ¿cómo sería? Por eso te quería llevar a una especie de fenomenología de la libertad. ¿Cuál es ese reducto último, ese núcleo de verdad histórica, que una vez en condiciones de demostrar que estamos en condiciones de pensar el miedo nos colocaría como agentes de esas ganas de modo tal que no seamos tachados de lo que vos les estás diciendo a de Ipola o al Club Socialista. O sea: los que no son capaces de asumir la pesadez de la historia. La opacidad, digamos así...**

-Primeramente hay que tener la experiencia. Porque el terror, si bien es una categoría que Freud pone alrededor de los tres años en el complejo de Edipo, digamos así, como amenaza de castración (eso es terror, también: terror vivido, que lleva a una solución que te incluye después como sujeto en el campo social determinado por la ley), no hay que olvidar que en Freud mismo (disculpá que insista con esto antes de pasar directamente a tu pregunta) en Freud mismo el niño no se somete a la Ley del padre como una especie de sello que de afuera el padre le marca, sino que hay un enfrentamiento imaginario con el padre por regresión oral, dice Freud. Es decir: se lo traga al viejo, y le hace al padre lo que el padre quería hacerle a él, de lo cual resulta que cree que realmente lo mató, por lo cual luego tiene que darle vida dentro de su propio cuerpo (otra vez, y siempre, el fenómeno arcaico oral, la regresión oral): erige a la ley del padre como absoluta en su nueva forma de conciencia. Bueno. Ahora, esto quiere decir que cada uno de nosotros vivió la experiencia del terror. Freud lo pone en la infancia, pero luego lo hemos vivido en la coyuntura histórica: básicamente la

experiencia del terror apareció en este siglo para los judíos europeos en Auschwitz y en los campos de concentración, en la persecución. Mis abuelos lo vivieron: mi abuelo llegó a Entre Ríos huyendo de un progrom con una pelota en el cuello hecha por los cosacos, por las pedradas cosacas que mató a otra gente y él se salvó. Es decir: hay experiencias, racontos del terror, marcas corporales del enfrentamiento social. Bueno: y nosotros después tuvimos una última, que es aquélla de la cual realmente estamos partiendo ahora, que es el terror genocida de lo que se llama el Proceso militar, ¿no es cierto? Es decir, que las marcas del terror no son algo que vos tengas que comprender sólo en el vacío de la falta, sino que responden a circunstancias históricas donde viviste la experiencia gracias a que tenés el ralente de la primera experiencia vivida, o la marca del enfrentamiento que te aterró. Tenés la experiencia, es decir: el terror no es algo abstracto. Se lo siente luego, evidentemente, amenguado, sólo como señal de angustia, como algo abstracto, y como algo que te impide pensar, pero responde a una situación real olvidada o negada. Y por lo tanto cada violencia tiene un sentido histórico determinado. No hay un terror abstracto: hay un terror que siempre es particular, que siempre está situado. No es sólo la angustia metafísica ante la nada. Entonces, vos me decías: ¿cómo superar esto? Yo creo que el terror solamente puede enfrentarse en la medida en que en principio abrimos el campo donde el terror nos marcó, y al mismo tiempo nos marcó señalando lo impensable de eso que a partir del terror difícilmente podemos pensar: lo sentimos como lo más distante, en lo más recóndito de uno mismo. Pero está al acecho.

**HG: -Ahora: Cuando vos decís "socialdemócrata (yo te escuché calificarlo al propio Lacan, o a las teorías de Lacan, de socialdemócrata), evidentemente estás trasponiendo un concepto que tiene un uso habitual en el lenguaje político diario a una especie de actitud teórica, de actitud frente a los núcleos más irreductibles, del miedo... O sea: ¿Es posible entonces, en ese sentido, transferir esa denominación de "socialdemócrata"? ¿Sería "socialdemócrata" lo que no se hace cargo de lo impensable?**

## COLECCION ESTRELLAS

Eduardo Rinesi

# MARIANO

LA MARCA EDITORA  
Virrey Olaguer y Feliú 3059. 6  
(1426) BUENOS AIRES

-Lo social-demócrata se caracteriza por esa historia de desvío de las energías de las clases trabajadoras para integrarlas, sin rebeldía, en el capitalismo. Es lo que Osvaldo Bayer acaba de recordar en su artículo sobre Willy Brandt. Esa política desarma y entrega a los trabajadores porque al penetrarlas y organizarlas oculta la fuerza colectiva que les es propia, y los integra mansamente a los designios jurídicos de un pacto pacificante. Estoy diciendo lo mismo que dije antes: si este poder que les es propio queda disuelto, negado, soslayado y desactivado como energía agresiva, sólo la ley de los poderosos impera sin resistencia en la política, la economía y la cultura.

Y en ese sentido digo que Lacan es social-demócrata en psicoanálisis: hace en la psicología lo que los social-demócratas hacen en la política. Aparece claro en su interpretación del Edipo, donde se juega la implantación de la ley en la conciencia, que para Freud tiene dos momentos: 1) el niño es un rebelde que enfrenta y le da muerte imaginariamente al padre; 2) el arrepentimiento o la culpa que implanta profundamente en la conciencia la ley del padre muerto. Lacan excluye ese primer momento de la violencia que Freud incluye, porque para Freud toda ley, individual o colectiva, descansa en la violencia que la impone. Para Lacan la ley aparece impuesta, pasivamente, como un sello, sin drama ni resistencia. Pero Freud, en el Edipo, lo que busca es comprender cómo el sujeto, en nuestra sociedad, en vez de dirigir la violencia contra el obstáculo exterior, el sistema dominante, la dirige contra sí mismo. Y se pregunta de dónde provienen las energías que cargan al superyó que nos domina con su ley, y descubre que es la nuestra propia, esa misma agresión que dirigimos contra el padre, la que luego el sistema utiliza para dominarnos.

Lacan en cambio recurre a una figura metafísica: no hay que hacer lo que hace Freud, nos dice explícitamente, sino buscar las fuerzas de esa agresión en una dehiscencia vital originaria, en una inquietud orgánica original, que él reduce a la preeminencia de la Discordia frente a la Armonía en el origen de la vida. Allí residiría la agresividad constitutiva de la primera individuación subjetiva. Lo que pasa es que para Lacan la madre es el lugar de la muerte, y ella ocupa el lugar del Amo Absoluto hegeliano. El Edipo no es, como para Freud, una tragedia ni un enfrentamiento a muerte: es un acto de sometimiento que nos pacifica y evita que nos volvamos locos. Es la función pacificante, apaciguadora, de la ley paterna la que le pone un límite. Eso no es Freud. Pero no porque lo amplíe sino porque lo restringe. Entonces a partir de aquí Lacan deja de lado las energías o las fuerzas también de vida y de resistencia que aparecen desde la madre (esa cosa compleja y ambigua, por lo tanto) para privilegiar sólo un momento de los dos que incluye Freud. El niño no enfrentaría al padre: recibiría su ley como el cordero del Señor su marca. El padre salvador contra la madre mortífera: la ecuación cristiana. Para decirlo así: el sujeto de Lacan es un sujeto que está vencido ya desde el momento mismo de la marca materna, invadido por la muerte, y por lo tanto termina diciendo allí que toda relación amorosa, todo enamoramiento, es un suicidio. Es decir: no hay ninguna posibilidad de pasar el límite de la muerte que toda mujer le promete al hombre. Y pienso que eso define todo el desarrollo posterior de Lacan. Y por eso te decía: en la medida en que los psicoanalistas siguen tomando... y es extraño: los lacanianos toman esto. Vos no vas a encontrar uno sólo que marque el momento primero del enfrentamiento a muerte del hijo contra el padre: está el momento de la Ley pacificadora y nada más. Y en ese sentido son socialdemócratas: hacen en lo psicoanalítico lo mismo que hacen en la política los politicólogos. Ocultan que toda ley se apoya sobre la violencia.

**JHK: -Si Lacan pone en la madre, en la mujer, el lugar de la muerte es porque primero lo hace Freud. En cuanto a la violencia, Lacan no la excluye: no es sólo la Ley lo que está...**

-¿Y qué más está? ¿Dónde está la violencia social, la violencia colectiva?

**JHK: -y... cuando Lacan toma la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, habla de dos conciencias que se enfrentan, y allí hay violencia.**

-Sí, pero ahí está, fijate vos. Él es hegeliano en ese sentido: es lucha es un "como si" abstracto, entre conciencias adultas, mediante las cuales Hegel comienza la fenomenología de la historia, la Fenomenología del Espíritu. Pero estas dos conciencias adultas, donde cada una, individualmente, lucha por ser reconocida por el deseo del otro y por salvar su propia dignidad, ¿qué es lo que ponen en juego ahí, como adultos? Que uno se atreve a sacrificar la naturaleza, es decir su propio cuerpo, para privilegiar el espíritu, mientras que otro no quiere

## LITERATURA Y TRAGEDIA

*A propósito de la reciente aparición en español de la biografía de Louis Althusser, L'avenir dure longtemps, suivi de Les faits, 1992.*

La autobiografía de Louis Althusser, recientemente publicada en Francia y otros países, es uno de los escritos más conmovedores y molestos que hayan salido de la propia historia intelectual de estos años. En primer lugar nos pone frente a la vieja cuestión de si podemos relatar con veracidad aquello que creemos abyecto de nosotros o en nosotros. En segundo término, estamos de lleno ante una experiencia insoportable para cualquier lector, cual es la de no saber nunca con exactitud qué pliegues de autoconciencia, de confesión, de piedad o de perversidad penetran en la escritura. Entonces, ¿cómo leer?

Althusser ha escrito así su obra fundamental y ha elegido dejarla sin divorcio posible de su crimen fundamental. Todo ello pone a la literatura autobiográfica en un plano de tremenda conmoción que en este caso cobra la fantástica dimensión de una escritura que nunca cede su plasma imaginativo y que nunca abandona el clásico rumor de una confesión, a la manera del célebre Presidente Schreber, donde cada frase es reconquistada de un subsuelo de locura y representa por eso mismo todo lo que un ser humano puede decir sobre el origen último de su idioma diario, de su profesión literaria o de su afán intelectual.

A la vez, el retrato definitivo que ofrece Althusser de la manera en que se da la vida intelectual, toma un ropaje terrible y a la vez demasiado humano. ¿Es posible en una situación así proponer los juicios más penetrantes sobre la materia intelectual? Si fuera así, una vez más queda asentado el hecho de que en los extremos del sufrir y del hacer sufrir, se hallan los pensamientos más tenaces en su turbia lucidez. Las breves páginas de la Autobiografía, dichas al pasar, sobre Maquiavelo, Hobbes, la relación entre fenomenología y marxismo, sobre Lacan, Poulantzas, Lucien Sebag, el partido comunista o Spinoza, se cuentan entre lo más novedoso e inteligente que se pueda decir sobre la mayoría de esos temas o esas personas. Y es preciso insistir: Althusser escribe rememorando, transitando levemente por las cosas a modo de un balance amistoso de despedida: eso lo hace tremendamente sencillo e irremediablemente verdadero, cuando prácticamente con un ideograma queda sellado el destino original de un autor o un libro comentado.

El libro de Althusser tiene un nudo de alucinada complejidad: se trata de la literatura acudiendo a la última responsabilidad, que es la de explicar y salvar a un asesino por la letra. Quizás la sacudida mayor de este ensayo que tanto recuerda la confesión de Pierre Rivière puesta bajo los ojos de Foucault, reposa en presentar los eventos como una lenta elaboración del destino. El asesinato de Hélène, así, está contado por un enamorado. El tono de tragedia clásica sólo se pierde cuando Althusser recurre a autoexplicaciones psicoanalíticas. Pero aún así, lo hace con provocadora gracia y detalles que no escapan a un alma envuelta en la última instancia del cruce entre misticismo y razón. Los antiguos lectores de Althusser, por lo menos los que no compartíamos sus teorías, recién ahora podemos decir que lo hemos leído, en un encuentro tardío, emocionante y maldito.

H.G.

arriesgar la vida y se somete. El uno resulta ser esclavo -el último- y el primero es el amo. Pero esto es un "como-sí" completamente abstracto que plantea Hegel porque no pudo ver el Edipo primero, por decirlo así. Porque en todo enfrentamiento de hombre con hombre, nadie lucha (esta lucha de conciencias es una relación homosexual), nadie lucha -adulto- sólo por el "reconocimiento" conciente del deseo del otro: siempre hay un tercero: la cosa, el otro o la otra. Antes de ser concientes fueron niños, ¿no es cierto?, y por lo tanto siempre la lucha es por algo que no son ellos dos, es por un tercero. Cuando digo por un tercero no quiero decir sólo un otro individual, ¿no? Es por el trabajo, un enfrentamiento de clase, contra la pobreza: siempre el enfrentamiento con alguien es por algo, o alguien, no simplemente por el reconocimiento abstracto. Hegel no sabía nada del Edipo freudiano: es la suya una construcción histórica dialéctica y abstracta. La lucha de conciencias hegeliana es el presentimiento, el ralente o la estela de lo que la conciencia adulta retuvo de ese enfrentamiento inconciente que Freud describe. Lo importante es que el idealismo tuvo que reconocer al enfrentamiento a muerte como origen de la conciencia. Pero había excluído de la dialéctica histórica adulta, porque la desconocía, la dialéctica histórica infantil: el origen hegeliano no incluía el combate del hijo contra el padre por el deseo de la madre.

**JHK: -...pero es que no hay abstracción: la lucha por el reconocimiento no es un lucha abstracta: es una lucha que trae aparejada, inmediatamente, la sujeción del cuerpo y la apropiación del trabajo del otro.**

-Lo que se juega ahí es el despreciar el cuerpo como naturaleza-madre para privilegiar el Espíritu. Y justamente el que renunciaba al cuerpo, a la vida, en el enfrentamiento a muerte para salvar el espíritu, o ganar el espíritu, era el que resultaba ser amo, mientras que el que no quería renunciar a su cuerpo y a su naturaleza, y por lo tanto a la vida, quedaba como esclavo. Ahora: esta concepción deja de tener presente lo que aparece creo claramente en Hegel: La separación del cuerpo y el espíritu implica el desprecio y la "separación" de la naturaleza en el hombre, y en el caso de él, por la "superación" del cuerpo de la madre, que se prolonga en la propia corporeidad. De ahí podría concluirse el carácter patriarcal, que culmina en el Estado, de su racionalismo. No es un materialismo.

**HG: -Ahora te gustaría llevar al "tema" Walter Benjamin. Simplemente para mencionar el nombre, porque efectivamente te debe provocar alguna inquietud, debido a que es un pensamiento cuyas raíces remiten a fuentes teológicas, y al mismo tiempo a fuentes marxistas. Lo "socialdemócrata" para Benjamin también es la Ley, pero es la ley del desarrollo de la técnica, de las fuerzas productivas, y lo socialdemócrata es adecuado a una ley de la historia. Ahora: Lo no-socialdemócrata es un pensamiento más teológico, más mesiánico. Es escuchar el mensaje de los muertos, el compromiso con un pasado irredento... Es un punto que roza tu pensamiento, ¿no es cierto?**

-Desgraciadamente podemos decir: se lo reservaba y se lo abandonaba a la religión, ese campo. Pero yo creo que no pertenece a la religión, sino como un resto que la revolución no acogió. Otra vez pasa lo mismo: cuando se plantea el problema de la revolución, todo el campo de lo arcaico se lo deja a la religión. Y yo creo que tiene que estar incluido como aquello que también tiene que ser integrado y elaborado. No en el mismo sentido, pero tiene también que estar presente en la elaboración histórico-social. Ahora: cuando vos hablás de Benjamin, yo no reconozco en esto que decís exactamente a Benjamin -por otra parte no lo he leído todo, he leído muchas cosas de él, con gran admiración: realmente me conmueve la escritura misma de él y la intensidad con la cual expone lo que desarrolla, ¿no? -pero... cuando yo veo toda la cosa del desarrollo técnico y demás, bueno: tenemos que ver también que no podemos menos que considerar que eso es un aspecto positivo del desarrollo de la humanidad... No creo que solamente por el hecho de que los objetos artísticos puedan reproducirse y multiplicarse Benjamin vea allí alguna cosa completamente negativa solamente: es el tránsito de una forma a otra, que incluye y modifica -distancia al aproximar- lo que transmite. Ahora, pero fijate que también cuando vos tenés a otros pensadores, te llama la atención de que se pueda desarrollar un pensamiento progresista desde una base judía y sin que tenga un carácter teológico. Y que lo incluye dentro del campo histórico social. Entonces, yo pienso que ese corte está determinado por la negación que la filosofía marxista hizo de

lo que se movía en el campo de lo religioso. Porque cuando Marx dice -con la célebre cita, por otro lado parcial- "la religión es el opio de los pueblos", dice antes de concluir con esa frase otras cosas diferentes. Dice lo siguiente: el sufrimiento religioso es el sufrimiento de un corazón sin corazón, es el alma de un mundo desalmado. Ahora: fijate vos que las dos características humanas que él presenta como frustradas y engañadas por la religión, son aquéllas que -él era hegeliano- representan el aspecto materno: el corazón y el alma. Porque el alma es, para Hegel, fundamentalmente, una dimensión materna, y el corazón también, como lugar del sentimiento, del afecto. Lo que Marx estaría también diciendo, extrañamente -pero uno lo puede tomar así- es que el pensamiento religioso contiene y acoge ese aspecto materno del hombre y al mismo tiempo lo desvía, lo tergiversa. Pero lo contiene. Cosa que desapareció completamente del pensamiento racional revolucionario. Es extraño en Lúkacs, por ejemplo, esto que pasa. Yo lo estoy leyendo nuevamente, ahora, porque me interesa la cosa de Hegel para poder comprender el desvío del racionalismo. Estoy viendo que el desvío del racionalismo está dado por el hecho de que es una racionalidad que se aterrorizó de lo que podemos llamar las marcas maternas en el hombre. Quiere completamente desligarse de ella y lo femenino aparece completamente separado de lo masculino como pensamiento dominante racional. Por lo tanto necesariamente entra en un pensamiento que en su racionalidad misma parte de negar una diferencia esencial y tiende a lo cuantitativo, y tiende por lo tanto al término en la técnica, que es -por decir así- el despedazamiento de lo cualitativo humano y de lo orgánico humano en ese proceso final.

**HG: -Volviendo a aquél artículo donde de Ipola polemiza con vos. Él señala que tenés un pensamiento develador. En un caso porque existe un secreto, en otro caso porque existen las marcas del terror que se resisten a ser incorporadas en las prácticas del cuerpo, de la conciencia corporalizada. Y... de Ipola es un ironista, evidentemente. El ironista piensa sobre la base de no buscar una verdad última. Una verdad íntima o una iluminación personal. Por eso, yo no desecho lo teológico ni cierta derivación mística que puede tener lo que vos decís. Espero que no te**

## COLECCION ESTRELLAS

Carlos Mangone

TINELLI

LA MARCA EDITORA  
Virrey Olaguer y Feliú 3059. 6  
(1426) BUENOS AIRES

incomode... Y después está el pensamiento del alegorista, que hace un poco la mezcla del ironista y del que busca develar. El alegorista busca develar algo, pero de algún modo no se priva de ironías. Tu estilo de develador, me parece que tiene cierto compromiso con una idea del yo como iluminación personal y eso tiene algún compromiso místico, de algún modo...

-Si vos querés ponerle el nombre de místico, lo que pasa es que a los místicos...

HG: -Sí, pero lo pongo para reponer en el debate la cuestión, ¿no?

-Sí, sí; yo te lo acepto. Y te acepto la diferencia, también. Yo siento que lo mío evidentemente debe sonar a patético, frente a lo irónico de Emilio. Patético, bueno, por lo que vos decís: porque tiene este componente quizás místico o profético, o como quieras llamarlo. Pero yo cuando estabas hablando de esto me di cuenta de lo que no tenía conciencia cuando yo leía el artículo, qué es lo que me había ofendido de Emilio. Y me había ofendido esto que estás diciendo vos... no creo que sea una resignificación arbitraria lo que estoy haciendo. Me había ofendido la ligereza con la cual trataba problemas que para mí no eran problemas susceptibles de ironía en ese momento. Estamos viviendo pocos años después del terror que mató a muchos de nuestros compañeros, y sobre eso no creo que quepa la ironía... Todavía, en todo caso, no es el tiempo de la ironía para mí. Se puede ser irónico, si vos querés, con nuestra niñez, con nuestra adolescencia, con nuestros amores defraudados. Pero irónico con aquello que acabamos de vivir, a través de un enfrentamiento que llevó a la muerte a tanta gente, y que no era teórico, precisamente, yo creo que hay una falta de respeto y de consideración. Tiene algo de "sagrado", como diría mi padre. La misma seguramente que les asignaba cuando se pasaban a la recuperación de las Malvinas, olvidando (quizás también una forma irónica de pensar la política y las biografías) el sentido de responsabilidad que había dejado el pasado en nosotros. Y ahí evidentemente se juega quizás algo que vos podés denominar arbitrario en cada uno de nosotros: yo tengo la arbitrariedad -¿mística?- de querer recordar con respeto, y no olvidar. Pero también tengo algunas razones para justificarme. Esto obedece al campo de la coherencia, y no simplemente al campo de la pura arbitrariedad individual. Creo que el recuerdo, el sentido que atraviesa el presente y el pasado, es lo que vuelve a dar sentido a lo que estamos viviendo. Ahora, por eso también te decía que el énfasis que uno pone en el terror, es porque pienso que podés pensar de dos maneras: por encima del terror o desde abajo del terror. Yo pienso que el pensamiento fundamental (y en eso sí reivindico a Hegel, que decía que solamente habiendo llegado al absoluto desgarramiento se podía unir el afecto con la verdad), yo pienso también que por encima del terror no puede pensarse nada que no sea irónico y -te diría- superficial. Por debajo del terror -atravesándolo- puede ser que podás pensar algo, y puede ser también que se abra el campo de la ironía, pero radicalmente diferente al otro. Yo creo que hay dos formas de pensar el terror en nosotros: los que se apoyaron en el terror y vivieron la marca anestésica para no volverlo a sufrir, y que quedó como una marca que determina también el modo de pensar, y hay otros que, mal que bien, enfrentamos la angustia que el terror hace aparecer en nosotros, pero habilitamos ese lugar de pensamiento anterior, por decirlo así, que el terror no eliminó, y desde ahí volvemos a pensar nuevamente lo que estamos pensando ahora. Esto lo digo sin patetismo.

ER: -No sé si eso que decís no deja fuera de la posibilidad del diálogo a mucha gente. Yo veo también en la ironía cierta forma del desgarramiento. O de reivindicación del derecho a no decir todo lo que se sabe. La "verdad", digamos, que se "sabe"...

-Cooke.

ER: -... y no estoy seguro de que ciertas formas de la ironía sean formas que estén "por arriba" del terror...

-Yo te dije recién que había dos ironías...

ER: -No, no; por eso. Pensando en de Ipola, lo que me parece que se podría pensar en relación con la ironía, es que la ironía permite una forma de pensar la acción desvinculada de una epistemología de la verdad. Que

es -me parece- *contra* lo que vos tratás de pensar, ¿no?: creo que vos tenés una teoría de la acción inspirada en una epistemología del develamiento, del esclarecimiento de la verdad del poder, y finalmente en una idea de la posibilidad del autoconocimiento del yo. Y aquí me atrevería a formularle la pregunta más radical: ¿se puede decir la verdad? Que es otro modo de decir: ¿no estamos condenados a la ironía? ¿O, menos tajantemente: a los registros discursivos irremediamente desplazados de su objeto, a la no literalidad? Vos decís: encontrar la verdad del terror como núcleo último de nuestra subjetividad, y decirlo. No estar, para utilizar, tu metáfora, ni "arriba" ni "abajo" del terror. Pero ¿cuál es ese lugar? ¿cómo es posible eso? En fin: ¿Se puede decir la verdad del poder?

-Se puede decir la verdad que cada uno comprende del poder en la medida en que lo vivió. Yo no creo que nadie pueda hablar del poder si no ha vivido el poder, si no ha recibido la marca del poder. Por lo tanto hay un lugar subjetivo desde el cual vos siempre hablás y elaborás la teoría: no hay vuelta que darle. Lo cual no quiere decir que vos tengas que desgarrarte y mostrar las entrañas para hablar de cualquier cosa. Pero fijate vos lo que me decís de Emilio: fijate que si esa ironía le hubiera permitido a él de alguna manera poner también de relieve este fundamento de fuerzas excluidas de la realidad del pacto, yo estaría con vos. No se trata de decir la Verdad indecible. Es cierto: la ironía de él tiene ese dejo del que atraviesa la angustia y de alguna manera puede influir sobre la realidad. Pero en función de lo que desarrolla como pensamiento teórico, yo veo allí la marca de que el terror obnubila e impide pensar la necesidad de crear ciertas fuerzas para que formen sistema con el desarrollo de las propias nuestras... es decir: es para salvar la propia vida -te diría- que necesitamos de los demás, y que necesitamos que no nos engañemos todos. Porque si estamos excluyendo del pacto el enfrentamiento real que tiene que subsistir para que haya un pacto que no cague a los demás, es evidente que tenés que hablar desde esa realidad, desde ese fondo material histórico, propio y colectivo, por decir así. Y bueno: yo no veo que él lo haya hecho de esa manera. Por eso te digo que puede ser en todo caso contradictoria su ironía con su expresión racional, con su saber teórico... Yo no hablo de decir la Verdad absoluta, lo indecible irreductible a la palabra. Quizás sólo de lo que uno mismo convirtió en indecible.

HG: -Ahora: En *Perón o Muerte*...

-¿...?

HG: -Perdón. No te olvidés que hice un artículo comparándolos (risas). En *Perón: Entre la sangre y el tiempo*...

-... que por otra parte el de Verón fue escrito después que el mío, varios años después. Y yo... hemos sido amigos, muy amigos... y no aparece lo mío ni siquiera como referencia... No existís; no existís. Pero bueno: dale.

HG: -No... la idea de que Perón siempre es un otro, y esto más allá de si tiene conciencia de eso o no: hay cierto borgismo ahí, me parece. Que es un ironista, también, Borges. Pero el ironista de la trasposición del yo en otros. El yo siempre es un otro. Perón actuaba en nombre de otros. Y los que lo veían como un jefe no sabían que en realidad era emisario de una cosa diferente a las que decía.

-... de la misma idea que del otro lado, la oligarquía lo veía también como un elemento de transacción...

HG: -Sí... bueno: aceptemos que ésa era una historia viva...

-Una historia viva. Un juego donde aparecía un discurso para un lado y un discurso para otro.

HG: -Sí, pero esa idea tan redonda, de que era "el jefe de los enemigos de su clase", lo pone en un lugar borgeano: en el lugar de la ironía borgeana...

-Sí, yo creo que sí, si llegamos a ese extremo, la política sería irónica.

HG: -No, pero te quería hacer la observación sobre si... si también, o sea,



desde *Contorno* hasta hoy, no... en realidad casi se podría decir: ¿no abandonaste a Sartre?

-Pero si nunca fui muy sartreano. Fui más merleau-pontyano, te diría, que sartreano. Sartre me parecía demasiado hegeliano y abstracto en *El Ser y la Nada*. Con una retórica muy difícil de seguir. Y además tenés que tener presente que también él tenía un origen scheleriano. Que era scheleriano y que no lo había querido confesar en su época, que en su época no lo decía. Pero fue muy marcado por Scheler, por su fenomenología.

HG: -¿O sea que tu tesis contra Scheler de algún modo era una separación respecto a Sartre?

-Sí, sí. No es que lo tuviera conciente como lo decís vos ahora, pero en ese momento yo busqué ese rastro en Sartre, y lo encontré de alguna manera en algunas cosas, donde aparecía la marca scheleriana en él. Simone de Beauvoir relata esto, y no Sartre directamente. En las memorias de Simone de Beauvoir en algún momento dice que era scheleriano en esa época, y que la fenomenología de él pasó por allí... Entonces, ¿vos decías que ...?

HG: -No... ya que comenzamos presentándote un período intenso de actividad intelectual en la Argentina, y volviendo al tema de *Contorno*: Es cierto que decir hoy que había un programa ahí es abusivo, ¿no? Pero *Contorno* sigue siendo una referencia. En la presencia de Merleau-Ponty, en la presencia de Masotta entre los psicoanalistas, en el último Viñas... en la tragedia de Viñas, diría yo hoy, ¿no?, en esta polémica tuya con de Ipola, en fin: ¿Cómo ves vos esos cuarenta años, si pensás desde *Contorno* hasta hoy?

-Mirá: Yo creo que desde *Contorno* se abrió una especie de abanico. Los que "fuimos" *Contorno* no hablamos casi de *Contorno*. De un núcleo de discusión muy fuerte... porque éramos pocos: en última instancia Masotta, Correas y Sebrelli no figuraban en la dirección; ellos colaboraban agregando artículos, a pesar de que fueron los que más reivindicaron luego a *Contorno*, los que más hablan de *Contorno*, realmente tuvieron una participación lateral. Pero te digo: se abrió allí un abanico, un espectro. Por una parte, está Adolfo Prieto, que se fue más bien por el lado de la permanencia en la literatura, después del libro que escribió sobre Borges; está Ramón Alcalde, que acaba de morir, que también tuvo una línea diferente a la que tuvo Ismael, que se fue a vivir a Israel; David, que siguió coherentemente desarrollando una línea en el campo de la escritura, novela, crítica y política, ¿no es cierto? Distinto también que el de Noé Jitrik, pero bueno, tal vez más afín, quizás, porque Noé también sigue escribiendo crítica, poesía y novela. Y... bueno, el mío, que extrañamente, yo había sido -creo- el único que quedó como amigo de todos los demás. Porque ha habido separaciones entre algunos de ellos, y yo los sigo conservando como un núcleo fundamental para mí, que dio lugar a desvíos, a diferencias, a líneas de desarrollo... Pero en todos ellos creo que de alguna manera la marca de aquellos primeros encuentros que tuvimos sigue estando ahí. Y bueno... después, en el tiempo, hemos desarrollado nuestras diferencias. Y sí hay una cosa que lamento quizás es que no hayamos podido reencontrarnos ya mucho más tarde y después de la experiencia que vivimos, una vez más, para hacer un *Contorno* diferente. Evidentemente, esto que estoy diciendo de este abanico que se abrió es algo que lo hacía imposible. De todas maneras sigue siendo pará mí una especie de esperanza, un reencuentro... pero creo que ya debo aceptarlo como imposible. Y bueno: quedó como una especie de programa que cada uno sigue desarrollando para sí mismo como puede. No sé qué más querés preguntar sobre eso...

HG: -No... no. Bueno: para todos nosotros *Contorno*... yo soy de una generación posterior, Eduardo es más posterior aún, por no decir Jung... Y bueno: tiene contornos mitológicos, *Contorno*, ¿no?

-Es extraño. Porque al mismo tiempo a mí mismo se me presenta como la sorpresa de... lo que vos decís: el surgimiento de una mitología. Los que hacen, los que están construyendo esa especie de mitología, no tienen ni conciencia ni un carajo de lo que están haciendo. Estaban haciendo lo único que podían, y nada más. Y no había más perspectivas que esa, ¿te das cuenta? Y hasta nos sorprendía que eso hubiera podido cuajar, que hubiera podido ir abriéndose. Pero en el momento en que lo hacés, y... no: como te digo: es como estamos

haciendo esto ahora: haciendo lo que está a la mano, lo que sentís que tenés que pensar y decir. Ahora: Vos hablabas recién de Masotta. Que es un tema... de los desvíos que han habido, ¿no? Y... Masotta abandonó completamente lo que decía... Porque no se trata sólo de que él hubiera entrado en el psicoanálisis. Lo que pasa es que después utilizó el psicoanálisis para destruir todo lo que antes había planteado desde su posición marxista, revolucionaria y política. Y eso desapareció completamente, completamente. Fue completamente excluido.

HG: -Digamos: En tu situación, la problemática del Masotta anterior a Lacan, la compartirías: el mundo merleau-pontyano...

-Claro, pero siempre con un dejo diferente, si vos querés. Masotta era más joven que yo y... Bueno, pero lo que pasa es que hay un montón de cosas... Claro: Masotta era... se identificaba con los personajes de quienes recibía un deslumbramiento y una apertura. Masotta se hizo sartreano, y hablaba como Sartre, escribía como Sartre; y después se hace lacaniano y vuelve a repetir la misma inflexión. Es decir: él tenía una relación de identificación con el personaje y de sumisión, te diría, a la figura que de alguna manera asumía como propia después. Pienso que eso de alguna manera pudo haber ocasionado algunas modificaciones posteriores. Lo lamento, ¿no? Pero con él el diálogo se había cortado ya hacía un tiempo.

HG: -Hay en Masotta algo de exotismo. Él mismo lo dice: algo de dandy, de gozar con la posibilidad de tomar lo que de ningún modo sería, pero jugar a serlo: escribir como Merleau-Ponty pero pensar en Art... ese juego de extrañarse permanentemente de sí... bueno: no es lo que vos pensás, evidentemente, pero tu prosa es bastante... en la medida en que siempre se hace preguntas a sí misma y avanza a través de preguntas a sí misma, tiene un dejo de Merleau-Ponty, de Masotta... Esperemos que no te caiga mal. Tenés una prosa que avanza a través de preguntas permanentemente.

-No, al contrario. Me parece muy valioso el Masotta de esa época. Que aplicara todo esto a comprender personajes de nuestra propia vida histórica. Es decir: Que como hizo Sartre con Jean Genet hiciera algo con un personaje de acá, ¿no? Y eso me parece positivo porque era sacar el racconto meramente histórico de las teorías de otro para utilizarla como un instrumento de comprensión propio. En ese sentido me parece muy positivo. Pero no querría intervenir en la polémica sobre Masotta ahora.

HG: -¿Por qué razón?

-Y... mirá: primero porque está muerto. Y no es que yo tenga una reverencia a los muertos, pero pienso que es un muerto particular: es un muerto que fue mi amigo. Segundo porque, bueno: ya no me puede contestar. Y tercero, porque tendría que poner de relieve cosas que para mí fueron jodidas. A nivel intelectual, te digo.

HG: -¿Lo que hizo Correas qué te pareció?

Lea revista

DOXA

Cuadernos de Ciencias Sociales

## Entrevistas

-Y... creo que -otra vez- está discutiendo sobre un personaje que está convertido en un mito, no sobre una persona real. Y además como está tomado como mito por una actividad profesional, que es el lacanismo psicoanalítico, que necesita evidentemente sus personajes históricos míticos para poder organizar toda una estructura profesional y también de dominación del pensamiento, yo creo que Masotta está siendo muy utilizado. Es una cosa de la que no tengo ganas de hablar.

**HG: -Me parece extraño, pero en fin. Porque al final, si uno no discute con los muertos, ¿con quién discute?**

-Sí, pero no... A mí no me jode discutir hasta con Abraham o con Pablo, con muertos bíblicos. Pero con alguien que fue un amigo, y con quien aparecieron relaciones muy contradictorias, se verificó un quiebre de su posición anterior, me defraudó... bueno, no sé, me parece que ya está. Está cerrada la historia. Creo que hay otros enfrentamientos actuales que quizás sean más necesarios. Aunque te digo: sin embargo, yo tuve necesidad de volver a meterme, a tratar de leer y de encontrar dónde estaba el momento de nuestra diferencia, de nuestra separación y de nuestro antagonismo. Dónde terminó todo, ¿no? Por eso, no sé... puede ser, en algún momento, más adelante, cuando se aplaque un poco todo el clima creado por el libro de Correas... No quiero meterme en esa discusión. No sé qué les pareció a ustedes el libro de Correas...

**HG: -Yo no lo ví muy discutido. En principio ví una crónica (en Punto de Vista; no sé si Vezzetti la escribió, no me acuerdo): un saludo al libro, pero después no ví mucha gente que hablara del libro...**

-¿Pero a vos qué te pareció?

**HG: -A mí me pareció interesante. Pensé que era un atrevimiento escribir eso.**

-Sí, sí: de hecho lo es.

**HG: -... pero también, no me parece que haya que ser ingenuo con los atrevimientos; a veces prefiero no atreverme. En realidad, también me**

**parece interesante no atreverse. Me parece interesante el pudor. Pero Correas quiso escribir ese libro...**

-... sin pudor.

**HG: -Sin pudor. Y mostrar que se podían decir cosas terribles sobre un amigo, ¿no? Me parece que es el último libro sartreano que se puede escribir en la Argentina.**

-Sí, sí, sí. Me parece que es muy terrible el libro, y que roza ciertos niveles que están inscriptos todavía como enfrentamientos. Porque no es lo que pueda escribir sobre Foucault un amigo hablando sobre la sexualidad de Foucault y demás, ¿no es cierto?, pero con afecto, y que hace por otra parte a la comprensión del personaje, un personaje querido. Acá creo que también hay mucho odio inútil...

**HG: -... aparece como producto del amor y se resuelve en una absoluta crueldad... eso me parece interesante.**

-Sí. Pero al mismo tiempo habría preferido que hubiera jugado algo más de lo propio, y no puesto solamente... No: que el juego hubiera estado todo abierto y que hubiera una libertad mayor para que podamos meternos en eso a decidir nosotros. En fin... no sé... creo que la palabra que vos usaste es "pudor". No es que uno sea excesivamente prudente con el pudor, pero hay un pudor de cierto tipo de cosas propias con el otro que sí necesitan un lugar quizás de mayor reserva, ¿no? Para elaborarse después de otra manera. Continuar el diálogo íntimo, sin interferencias ni obscenidad, con el muerto.

**HG: -Sí. Un cierto tipo de libro como el de Hervé Gibert, o Reynaldo Arenas... Son libros que uno lee con temor, pero...**

-Sí, sí, sí... La idea de temor es clave... El de Gibert es terrible, es un libro patético. Pero bueno, no... no tira mierda. No sé. Algún día habría que hacer, yo pienso (ya que estamos hablando de personajes que fueron canónicos para los argentinos), un libro sobre la biografía de Althusser, sobre la autobiografía de Althusser. Que creo que nos lo debemos como una puesta en juego en el campo teórico del compromiso, del develamiento de la locura, del imaginario, de la subjetividad que estaba como trasfondo de su teoría. Y esto otra vez como respuesta a las primeras preguntas tuyas, Horacio: la subjetividad. Vos te das cuenta en esa lectura que aquello que imaginabas: que algo tenía que pasar para esa negación de la subjetividad en Althusser, creando o poniendo al hombre como soporte meramente de una determinación, cuando aparece todo esto que él pone de relieve, de su propia historia pasada, cómo muestra que para él ahora el aparato ideológico del estado fundamental es la familia... Recién ahora lo descubre. La familia a ese nivel que él lo describe. Pero comprendés entonces también qué es lo que la teoría le debe, para ser comprendida acabadamente, a este otro campo que él ahora muestra, y que hasta ahora había ocultado completamente. Pienso que es un impresionante personaje, Althusser, que tuvo tanta importancia justamente también para la teoría revolucionaria y para la guerrilla acá...

**HG: -Sí, sí, claro. Guevara, ¿no?: De algún modo la teoría del foco provenía de Althusser.**

-Y bueno, sí, sí. Yo pienso que ahí hay todavía mucho por trabajar.

**HG: -Lo que es interesante es la reflexión que hace de Ipola, me parece. Que va de la teoría del soporte a... una especie de teoría borgiana del sujeto...**

-... irónico, decís.

**HG: -No sé si llamarlo irónico. Un sujeto suicida. Creo que de Ipola pasa de Althusser a Durkheim, pero no convirtiéndose en Durkheim, sino encarnando una especie de suicida durkheimiano. Pensando teóricamente ese tema. En eso esa evolución de de Ipola (no sé si llamarla evolución: las interrogaciones que se hace de Ipola con lo que hizo) me parece interesante. En fin: para prepararte para tu ...**

LOS  
TIEMPOS  
MODERNOS

LIBROS + FORO  
CAFÉ

SAN LUIS 827  
ROSARIO

## RENCOR, MI VIEJO RENCOR...

A propósito de *La operación Masotta*, de Carlos Correas, Catálogos, Buenos Aires, 1991

De libros escritos en los bordes de la locura, de la enfermedad, del crimen o de la muerte cabe esperar el tipo de feroz lucidez que recorre las páginas de las *Confesiones* de Rousseau o de la reciente autobiografía de Louis Althusser que aquí se comenta. Cuando no son ésas, en cambio, las condiciones en que se escribe, semejante búsqueda de los límites mismos del lenguaje, semejante pretensión de decir aún lo indecible, no puede sino sorprender. Es el caso del último, alucinante libro de Carlos Correas sobre Oscar Masotta. Se dirá: Rousseau y Althusser escribían sobre sí mismos; Correas escribe sobre otro. La objeción sólo es válida a medias. Porque no existe, en realidad, en *La operación Masotta*, el doble proceso de objetivación sobre el que vienen a hacerse posible, en general, los análisis de la obra de un autor: Objetivación, primero, del otro en relación con nosotros mismos; objetivación, después, de la obra en relación con su autor.

No habla allí, en efecto, un alma bella horrorizada por un mundo ajeno y terrible, por las miserias del hombre retratado, por la traición que el recorrido de su obra dejaría ver: Carlos Correas ha escrito un libro con las manos sucias en el mismo lodo en que nos muestra debatirse a su personaje, asumiendo -en un tardío gesto sartreano- la responsabilidad y el riesgo de verse envuelto, él mismo, en los lazos de una escritura de una enorme crueldad. Pero no de una crueldad que, imaginada como una justa prerrogativa

de quien se sabe, desde siempre, del lado de la verdad, busca excluir al otro del terreno de las discusiones posibles, sino de una crueldad que, capaz de franquear las fronteras de cordial urbanidad establecidas por las formas aceptadas de la escritura universitaria, permite echar luz sobre aristas habitualmente retaceadas de los autores y de las obras.

Una crueldad capaz de barrer con el último límite de una prosa que se quiere (y esto precisamente por oposición a la de Masotta) huérfana de respaldos. Una prosa a la intemperie, esquiva a las reconfortantes sombras de las tutorías consagradas o las escolásticas institucionales. Precisamente, la crítica de Correas a los modos en que Masotta buscaba paliar su falta y su necesidad de certidumbres constituye (cuando no cae, ella también, en el vicio que condena primero de Verón y después de su hombre: el empobrecedor recurso a la erudición) una de las más logradas condenas a las dimensiones más irritantes del lacanismo profesional en la Argentina. De este modo, el "último capítulo" de la "operación Masotta" encuentra por fin, inteligentísimo, cancherísimo, bellísimo, crudelísimo (así querían ser, de jóvenes, Masotta y Correas), su otro rostro posible.

Jung Ha Kang  
E. Rinesi

-Ja, ja, me estás desafiando. No, no: yo creo que si yo llegara a poder escribir una respuesta a Emilio... lo tomaría como una especie de compromiso: si yo pudiera ser capaz de enfrentar esto que a mí me dolió de Emilio, y poder darle una respuesta, quizás pudiéramos volver a encontrarnos de una manera diferente, ¿sabés? En última instancia, para mí es una persona muy estimable, y por cierto una persona querida. Pero pienso que tal vez tenga esto, esto que me quedó, que tenga que decirlo, y hablarlo y discutirlo... Pero no porque sea Emilio solamente: pienso que lo que estás señalando vos es que ahí se da un enfrentamiento que tiene que ver con los demás, con lo que está pasando ahora.

HG: -Sí, sí, sí: esa polémica nos compete a todos, ¿no?

-Sí, ya sé. Estás diciendo que estuve jodido en no contestar...

HG: -No, bueno...

-Está bien... te lo admito...

HG: -... nunca es tarde para una respuesta...

ER: -... además está casi reclamada por el propio artículo, en dos oportunidades...

-Sí, sí; justamente a eso me negué. ¿Respuesta irónica? Respuesta irónica también puede haber sido la mía. ¿Están esperando? Entonces: no. Pero escuchame, Horacio: Vos fuiste peronista y yo no. De alguna manera, así como me preguntás a mí por el libro de Perón, también a mí me gustaría saber, por ejemplo, que te pasó a vos cuando lo leíste: si te tocó o no...

HG: -Sí. En el momento en que lo leí sí; me tocó como que no explicaba lo que habíamos sido como peronistas. O sea: me pareció que había una idea del malentendido, que me parece que también estaba en Verón. El malentendido era aceptar que toda la insurgencia de esos años (no sé si Cooke, inclusive) se convertían en víctimas de mecanismos que no entendían. Me resultó incómodo leerme como alguien que no entendía lo que estaba pasando. A no ser que se supusiera que siempre es así, ¿no? Entonces, el artículo que escribí creo que era en ese sentido. Con la idea de si hay una simultaneidad entre la conciencia que hace y el conjunto de un cuadro histórico, digamos. Si no hay siempre un déficit o una falta de

comprensión necesaria de todo lo que ocurre.

-Pero yo creí que había incluido esa comprensión. Incluso yo señalaba el reconocimiento por la gente que estaba ahí adentro...

HG: -Sí, no, no: Eso está, sin duda. Creo que no está en Sebrelí, en todo lo que escribió Sebrelí sobre Montoneros. Lo ve como una especie de astucia muy diabólica...

-Y bueno: pero él lo convierte en un hecho fascista, a todo el peronismo, así que...

HG: -No, a mí lo que me pareció fascinante es ser siempre el otro. O sea: esa tortuosa inversión de la figura de Perón. Eso me pareció fascinante y creo que efectivamente permitió y sigue permitiendo una gran discusión sobre el peronismo. Que es un poco las ideologías del amor en lo que cargan de tortuoso. El peronismo sigue siendo una filosofía tortuosa del amor. Pero Cooke decías que era un irónico. ¿Por qué? Bueno... Cooke es una figura con la que uno se siente vinculado...

-Yo a Cooke lo conocí mucho, y nos hicimos muy amigos, en Cuba. Y yo creo que la ironía de Cooke residía justamente en que al final él tenía algo que no podía decir: que él no creía en Perón. Que todo su discurso estaba armado en función de lo indecible, para poder mantener su relación con el campo político en el cual sí creía. Pero él tuvo la experiencia de quién era Perón, acabadamente. Y esa ambigüedad, al principio, se fue convirtiendo en la certeza de que ... toda la fantasía proyectada sobre Perón: de que fuera a Cuba, y todo lo demás... al final, Cooke tenía la convicción bien clara de que con Perón no se podía contar... para nada. Y sin embargo eso era lo que él no podía decir. Lo irónico de Cooke consistía en que tenía un indecible que no podía formular.

ER: -Pero eso no lo hacés extensible a otros sectores de la izquierda peronista...

-Yo creo que con esa clave analicé también en parte la decisión de cierto sector del peronismo...

ER: -Sin embargo, en el libro aparece más bajo la forma de la incomprensión y de la ignorancia respecto de los procesos objetivos y de la propia

## subjetividad de los actores que de una astucia o de una ironía...

-Claro, porque depende de qué lugar ocupaban en la identificación con Perón. Si ocupaban el lugar de estar en el secreto de él, y por lo tanto de ser tan piolas como él, y por lo tanto para los de abajo realizar la misma modalidad de dominación que ejercía Perón, bueno: eso implicaba una duplicidad en cada uno de los cuadros importantes...

HG: -Esa discusión Perón-Cooke, es una discusión en la que tiene que intervenir Clausewitz...

-Seguramente.

HG: -... en el sentido de que Perón es un clausewitziano...

-No, no, no, no. Ahí ya no. Si vos te acordás del libro mío no dirías eso.

HG: -No, sí, sí, me acuerdo. Te lo voy a demostrar en el sentido preciso...

-... a ver...

HG: -...y eso que no lo volví a leer anoche apresuradamente (risas). Cuestionás la idea de estrategia de Perón como ofensiva y la de Clausewitz como defensiva, basada en sujeto popular y una idea de justicia mayor... O sea: A Perón lo ponés como un mal intérprete de Clausewitz...

-Sí, claro. Lo que pasa es que te acordás que Clausewitz fue utilizado tanto por la derecha como por la izquierda. Y yo creo que Perón ahí más bien se atuvo a la primera figura de Clausewitz, y no a la segunda donde incluye lo popular. Perón adhiere a la guerra tradicional, que Clausewitz critica. Y eso está claro en el libro de Apuntes de Historia Militar. Donde Perón considera que la defensiva es cobarde. Que es la ofensiva la que ...

HG: -No, sí: eso me pareció muy interesante; eso lo comparto. Ahora, sin embargo, la idea de resistencia posterior, que es de Perón, también... Quiero decir, en relación a la pregunta que hacia Eduardo hace un rato respecto a Foucault, que ve la realidad histórica como un conjunto de fuerzas sin sujetos... Bueno: Perón es así. Perón es muy "foucaultiano", en ese sentido. Y por eso mismo la ironía de Perón, y por eso mismo quizás el choque con Cooke. Porque el sujeto de Cooke es el sujeto de los escritos juveniles de Marx: un sujeto histórico que lucha contra la alienación. Y Perón... Perón es un caso que todavía, a pesar de tu libro, el de Verón, y tantos otros...: la presencia del pensamiento de Clausewitz, el discurso militar, el estilo basado en citas cuyo origen se omite permanentemente, al mismo tiempo la veta evangélica, el folletín popular, todo eso, en fin: sigue permitiendo pensar que está abierta la discusión...

-Ah, sí, no, pero me parece formidable: lo que pasa es que no hay discusión; la joda es ésa, ¿no? Yo con mi libro... ¿te das cuenta?, me llevó bastante laburo escribirlo: Bien o mal, qué se yo: tuve que armar todo un esquema de interpretación: meter la teoría de Clausewitz, la teoría de Freud, encontrar cómo éstas dos se engarzaban... y después desarrollar recién... qué se yo: no me metí a pensar esto desde un saber inmediato. Traté de armar un esquema para pensar. Bueno, qué se yo. Yo hubiera esperado, valga lo que valga el libro, bueno: que hubiera habido una respuesta mejor. Porque todo libro es un desafío, en última instancia, a la coherencia de los otros. Yo creo que no... ni siquiera se habló. Que por otra parte -te digo- también pasó con el de las Malvinas, así que...

HG: -Sí, es cierto. Bueno, el de las Malvinas, ahí tenés: de Ipola te dice que tenés razón. Ahora: del peronismo nadie dirá que tenías razón...

-Sí, bueno, pero no te dicen nada.

HG: -Es que vos escribiste un libro de filosofía argentina tomando el caso Perón. Un libro que ofrecía desafíos a peronistas y a quienes no siéndolo tenían algún tipo de compromiso con la relación entre Hegel, Clausewitz y Freud...

-Sí, sí, por eso. Fijate que era un libro que abarcaba a la izquierda, al peronismo, a los psicoanalistas... Y de ningún sector... nada. Qué se yo: es como si le hubieras hablado al aire. Y mirá que son tres sectores fuertes de la realidad intelectual nuestra... Yo no sé: ni un psicoanalista... ni uno que haya tomado el libro éste para tratar de decir algo. Porque ahí está Freud utilizado... y nada.

HG: -No, por eso te decía -no sé si para terminar-: En la tradición *Contorno*, que es un poco la literatura y la filosofía argentinas pensando el peronismo... si hay un programa inicial, de algún modo vos seguís manteniéndolo...

-Porque forma parte de nuestra realidad, todavía. Probablemente en Brasil sería otro el eje de desarrollo, ¿no?: creo que no hubiera podido partir de Vargas para entender lo actual del Brasil. Pero sí se puede entender lo que pasa ahora a partir del fenómeno que comenzó con Perón. Pienso que todos somos peronistas, en ese sentido: que estamos marcados por la pedagogía peronista. Ahora: de todas maneras, cuando vos lo ves a Menem ante la figura de Perón, bueno: *chapeau* para Perón, ¿no? Te das cuenta del extremo de miserabilidad...

HG: -El gran dilema con el cual siempre tropezás es el de la continuidad entre Perón y Menem...

-...qué significa Menem como el *alter ego* de Perón, ¿no? Ahí hay una ecuación también a desarrollar. Yo creo que la realidad ésta da para pensar. Lo que pasa es que se ve que a la gente no le interesa. Por lo menos, que no le interesa lo que uno puede decir, ¿no es cierto?, y que la discusión pasa por otro lugar. Y ese otro lugar no me interesa a mí. ¿Qué?: ¿te vas a poner a enfrentar a Baudrillard con la teoría de la seducción?

HG: -No, pero fijate: volviendo a Merleau-Ponty: Merleau-Ponty escribía en la prosa de tonos, tal como la mencionábamos hoy: se interpela a él mismo en el mismo acto de interpelar a los demás. No es la prosa de la polémica directa: Son grandes estilos polémicos que después no terminan encontrando grandes resultados polémicos. Esa paradoja tiene que ver con el destino que tuvo tu libro, también.

-Bueno no sé; habrá que cambiar el estilo. Me dicen: tenés que escribir de otra manera, qué se yo.

HG: -No, no; yo no dije eso de ningún modo, porque yo soy partidario de esa manera. Me parece que es así. Porque si no lo otro, no... a lo mejor se hace mal la polémica. La polémica mejor es siempre la que amenaza con hacerse.

-Lo que pasa es que, claro, esto más bien corresponde a la misma creencia en la implicación que tiene que estar siempre presente en lo que uno dice. El irónico desplaza ese lugar: no sabés quien habla, en última instancia. Y por eso no lo podés pedir cuentas: porque guarda distancia con todo lo que dice.

(Entrevista realizada por H. González, E. Rinesi y J. H. Kang)

## Según pasan los años

*Un fresco aire libertario alimenta -hoy como ayer- el pensamiento y la acción social de Jorge Rulli. Por lo demás, la suya es la historia de una disconformidad que atraviesa al peronismo y se*

*dirige al corazón mismo de los procesos de desarrollo social y político del Occidente moderno. Así se abre la posibilidad de una verdadera sociología "narodniki". Que es decir: de una anti-sociología.*

JORGE RULLI

### *Por sus hijos los conocerás*

HG: -Los tiempos han cambiado...

-Sí, los tiempos han cambiado. Por ejemplo, la fundación del Frente Sandinista de Liberación: Ellos han fundado ahora la Fundación Sandino, una contrapartida no gubernamental; están dentro del Banco Mundial, reconocidos como uno de los organismos no gubernamentales de asesoramiento permanente. Entonces ¿qué vamos a hacer? O sea, yo no sé. Yo pienso que muchas cosas han cambiado, ¿no? Muchos parámetros, muchas tablas de valores. Pero a mí me resulta difícil seguir juzgando a los protagonistas de los años setenta... digamos: cambiar mis tablas de valores de los años setenta para juzgar a los protagonistas de aquella época. Por eso, en general, me abstengo, porque no encontré un modo de resolver mi forma de ver el mundo de aquél entonces con lo que está pasando hoy, donde más que como un revolucionario actúo como un sobreviviente. Como alguien de otra época que se plantea que las propuestas y los paradigmas los focaliza sobre pequeños sectores más que sobre toda la sociedad o el mundo como hacíamos en aquél entonces. Por eso me permito cosas; me permito tener relaciones con gente que yo sé que no está bien éticamente, pero tengo que sobrevivir. Me siento muy sólo. Y no lo he resuelto. Creo que nadie lo ha resuelto. Me siento menos sólo en la medida en que somos muchos, pero esos muchos somos poquitos al lado de los que siguen dándonos la espalda y aprobando los planes de ajuste y las políticas consumistas.

HG: -A mí, por ejemplo... Cuando veo a Firmenich: Ahí aparece la idea contraria. Es decir: Si Firmenich no fue siempre igual a lo que hoy muestra. Ahí hay una sorpresa en relación a Firmenich, una especie de mutación asombrosa: ahora cita la Biblia, la Constitución... antes no era así. Pero hay una continuidad. ¿Cuál es la continuidad? Yo sospecho que hay una continuidad ahí; ser el representante terrenal de un orden superior, trascendental, de una ley inconciente.

-Yo he insistido en que hay una continuidad, pero eso me crea conflictos con compañeros y amigos que sostienen que Firmenich no es el mismo, porque necesitan justificar su propia historia, y yo no soy quién para aprovecharme de este nuevo Firmenich para convalidar mis posiciones contra Montoneros de aquel entonces. Me parece injusto. Pero sería fácil, ¿verdad? Decir: Siempre es

el mismo... A mí me sería fácil. Yo soy el menos indicado, porque tuve grandes enfrentamientos con Montoneros en aquel entonces. Pero ahora es como que me la dan en bandeja. No... no me atrevo a aprovecharla. Porque estoy rodeado de gente que creyó en aquel momento en muchas de las cosas que proponía Firmenich.

HG: -El problema es qué hacer con lo que uno creyó antes...

-Claro. Estamos en lo mismo: Cómo conciliar el pasado con *mi* pasado y con el presente, ¿no? No lo tengo resuelto. Claro que es verdad que yo nunca me lo imaginaba a Firmenich así. O sea, yo lo acusaba de otras cosas. Lo acusaba de militarista, de autoritario, de otras cosas. Pero igual lo consideraba tan malo como se lo puede considerar ahora.

HG: -... pero no por las mismas razones...

-No. No por las mismas razones, claro. Lo que pasa es que ahora me podría aprovechar, ¿verdad? Pero no tendría sentido hacerlo.

HG: -Y otra cuestión: una cosa que a mí me parece al leer por ejemplo el artículo de Verbitsky de ayer sobre Cavallo, que hay una simpatía hacia Cavallo. Encima le ponen bombas a estos tipos de Cavallo... Da la impresión de que la lucha de los mejores de los años 70 hoy es ... es el equipo de Cavallo: un técnico que no es un técnico: es un tipo sensato, que tiene además las personas que en aquellos momentos participaron en la insurgencia, muchas de ellas... y que asoció todo eso en una especie de realismo serio en contra del menemismo payasesco. Me da la impresión, en el artículo de ayer, que propone una mirada de simpatía...

-O por lo menos hay un cierto respeto.

HG: -O respeto, bueno. Pero yo pensé si eso al final no es algo muy fuerte, y no queda para los opositores... para los que están más al margen, no queda sino una dimensión mística o una retirada a las montañas. Porque si no, pensando en términos políticos, es muy difícil escapar de Cavallo.

## Entrevistas

**Digo: ¿Es posible? Si uno ... pensando en términos políticos, tuviera la responsabilidad de escribir un artículo dominical que leen 100.000 personas es un poco difícil escapar de eso.**

-Yo lo respeto muchísimo a Verbitsky, pero... siento que él está atrapado en su propia racionalidad. Y esa racionalidad lo puede conducir a este tipo de impresiones que te ha suscitado.

**HG: -Sí. Una impresión fuerte porque además es casi explícito. Está todo hecho como para crear la sensación de que las grandes luchas aún pueden expresarse en microscópicas pero muy intensas contradicciones interpersonales en la cúpula.**

-Quiero decir: que se han agotado los esquemas racionales en la Argentina, que conducen a un atolladero. No hay respuestas, parece, para un montón de cosas, ¿no? Creo que hace algunos años que vivimos así: el peronismo gestó, los demonios del peronismo gestaron una situación en la que la racionalidad no basta para explicar lo que está pasando, para encontrar un camino. Yo venía leyendo a Murmis, que me parece un análisis sobre la pobreza muy serio. Pero sentía eso, también: Bueno pero ¿qué hago con todo esto? Y al final un reconocimiento muy honesto de que la sociología se parió en otra época, que se gestó en una época de posguerra, de ascenso, que no hay elementos como para juzgar lo que está pasando ahora, ¿no? Aunque los aportes de la marginalidad, las ciencias socialdemocráticas, de pronto, desde otras disciplinas, han enriquecido el pensamiento, no le bastan al sociólogo las herramientas que tiene como para comprender lo que está pasando en este momento. Se da cuenta a la vez que roza el fenómeno, nada más. Yo creo que existe una especie de mutación que tiene que ver con las percepciones, más que con el cambio teórico, frente a la realidad, que en general la sociología no tiene en cuenta. Un cambio en las percepciones significa ver el mundo de otro modo. En eso ha incidido la droga, para que esa mutación exista, ha incidido la tortura, ha incidido Castaneda... Pero hay mucha gente que el mundo lo está viendo con otros ojos, ¿no? Más allá de una pura racionalidad.

**HG: -A mí me parece que Murmis es quizás el último sociólogo. Yo creo que si la sociología existió en la Argentina como un saber posible y riguroso, yo escuchándolo hoy a Murmis veo que en él todo tiene ese peso. Reconozco que ahí está lo mejor de la sociología. Es tan incompleto como riguroso en la herencia de todo el pensamiento social.**

-Sí. Cuando nosotros trabajamos entre los pobres siento que estamos explorando un nuevo camino de pensamiento. En la medida en que nos movemos con otros registros, hemos roto el papel del intelectual, ¿no? Trabajamos con las manos, hablamos con los niños, hablamos con la gente, trabajamos con ellos... es como que la cosa empieza a cambiar: ya no te basás en bibliografía para estudiar la pobreza; la sentís en carne propia: tomás el agua contaminada que ellos toman, te indignás con su invalidez. Es como de pronto uno... yo siento que muchos de estos estudios sobre la pobreza son estudios desde un mirador, ¿no? estudios pasivos. Que consienten un mundo que es inexorable. Y que conduce al pobre a ser cada vez más pobre y más inválido. A mí me rebela la pobreza, pero estoy convencido que en gran medida hay una cuota de suerte que depende de ellos. Que no es inexorable. Y que hay un modo de ver que tiene que ver con el ecologismo y con las tradiciones libertarias que conducen a sustentar esto. Por eso, más que trabajar con los pobres estructurales, trabajamos con la nueva pobreza, donde hay todavía depósitos o residuos de una energía o de una capacidad, de una inventiva, de una creatividad que puede permitir hacer milagros. O sea: gestando poder en las zonas marginales, en las orillas del sistema, estableciendo sistemas de trueque, reconstruyendo la autoestima, ensayando nuevas tecnologías. No al estilo que propone el Banco Mundial, que es una economía para pobres que se da entre pobres: la versión nuestra sería el kiosquito. Sino rompiendo los niveles e introduciendo cosas que se puedan comercializar con otros estratos. De abajo para arriba, no horizontales: La economía de la pobreza es muy horizontal, y además no viene acompañada de un discurso ni de un desarrollo de la conciencia buscando el cambio. Pero esto implica también aceptar que no hay una salvación colectiva, o por lo menos que nosotros no podemos esperarla ni tenemos capacidad para buscarla, sino que podemos gestar solamente núcleos de gente que encuentre el camino para salvarse, ¿no? Que a través de ciertos paradigmas otros sean

capaces de repetir este ejemplo. Pero ahí cambia la visión de la pobreza...

**HG: -Suen a una sociología *narodniki*...**

-Claro: una sociología pero con propuestas, con modificaciones de todo: del hábitat, del entorno.

**ER: -Ahora: La sociología académica, digamos, en la Argentina, nace más bien vinculada a una filosofía del progreso, a la idea de una incorporación de los pobres al sistema. Los pobres, digamos así, "todavía" eran pobres. Hoy hay como una nueva forma de la pobreza, vinculada a una serie de transformaciones estructurales muy fundamentales y a una expulsión de grandes contingentes humanos fuera de los márgenes de un sistema que se va cerrando, ¿no? Esto nos llevaría a modificar ese optimismo de la vieja sociología universitaria.**

**HG: -Sí, pero me da la impresión de que Jorge supone que no estaría mal "no incorporar": que a partir de la pobreza sería posible construir otra alternativa de sociedad. Ahí hay una discusión con Jorge: Si es posible a partir de la pobreza...**

-Claro. Porque no es cierto que los pobres, que los indigentes, nada tienen. Porque, en la peor de las circunstancias, lo que más tienen es tiempo. Y con el tiempo se pueden hacer cantidad de cosas. O sea: El que no tiene empleo tiene tiempo. Pero ¿qué hace con ese tiempo? No sabe qué hacer con el tiempo, porque está atrapado por la sociedad de consumo. Pero si ese hombre... si pudiéramos reconstruir en él su autoestima, como para que él crea en sí mismo, con su tiempo puede hacer maravillas. Yo lo he probado: Tengo muy poco tiempo, pero cuando lo tengo, he probado de salir a recorrer, por ejemplo, con una carretilla, las verdulerías de la zona donde vivo. Y la cantidad de cosas que he traído para mis animales es impresionante. Y todo eso es riqueza: vos podés alimentar conejos, gallinas, con lo que la gente tira. Podés cocinar con la leña que recojés por la calle. En las zonas periurbanas te hablo, ¿no? Lo que pasa es que nadie junta esas cosas, nadie recicla. Incluso los que tienen tiempo, tampoco reciclan. Y no aprovechan lo que los otros tiran. Ni aprovechan, por ejemplo, lo que te dan las relaciones personales. Porque basta con tener una red de amigos para comprobar que la cantidad de cosas que les sobran a ellos que pueden ser útiles para otros es muy alta. Que lo que no hay es gente que las lleve de un lado a otro. O sea: no hay gente que los comunique entre sí para decirles: lo que a vos te sobra le falta a Fulano. O sea que aún en los peores grados de pobreza en este país sobran cosas. Y hay mucha, mucha riqueza, aún en los grados de pauperización más grande. En las zonas más paupérrimas hay mucha riqueza, a la que no se le da valor. Y algo a lo que menos valor se le da es la basura, en la Argentina. Y la basura es una fuente de riqueza. Y ni hablar de las cosas viejas. Yo tengo un amigo, por ejemplo, que hace trabajos en casas: repara, como plomero y albañil, cosas en casas de familia. Y en una casa, una señora, que no sabía cómo deshacerse de su lavarropas viejo, le dijo si se lo podía llevar él. El no sabía qué hacer con su lavarropas, pero se acordó de que a mí me podía servir, y me lo llevó. Lo que pasa es que nosotros no teníamos lavarropas, porque lavábamos con la tabla de lavar. Pero simultáneamente una tía de mi mujer se compra un lavarropas, y no sabe qué hacer con su lavarropas viejo, y me lo manda. Entonces, simultáneamente tenemos dos lavarropas viejos. De los dos, ponemos en marcha el que mejor funciona, que yo estoy convencido de que era mejor que el que mi tía política se compró, ya que todo lo viejo es más sólido, y reparado es mucho más valioso que lo nuevo. Pero entonces, ¿qué hago con el otro? Se nos ocurrió venderlo, pero se lo ofrecimos a una compreventa y no nos daban nada por eso: nadie quiere una cosa vieja. Pero yo también tenía tirado en la puerta un auto del 47, un Chevrolet del 47. Hacía seis meses que no andaba, y no tenía cómo arreglarlo. Entonces le pedí a un electricista de automotores, que es vecino, que me lo arreglara. Y él a su vez, que estaba instalando su taller, necesitaba que un pintor le pusiera los carteles. Entonces nos explicó que no tenía plata para pagarle al pintor, pero que el pintor no tenía un lavarropas. Que si nosotros le pagábamos a él el arreglo del auto con el lavarropas nuestro, él a su vez le pagaba la pintura al letrista con el lavarropas. Y entonces, una noche, yo llegué a casa y él estaba entregándonos el auto ya con la parte eléctrica resuelta, y llevándose el lavarropas viejo. A mí me pareció un milagro en esta época, porque yo, que me pretendo un líder de estas cosas, no fui capaz de proponérselo: él me lo propuso a mí. ¿Comprendes? Y él me

propuso un trueque triangular, que es un trueque muy complejo, porque él reparó el lavarropas nuestro que le dimos a cambio del arreglo del auto, y con eso le pagó al letrista. Es una maravilla, ¿no?, cómo se dan estas cosas en la economía popular. Es decir: Cómo hacer escuela de esto; cómo hacer un paradigma; cómo hacer para que los demás se enteren y vean que es posible vivir sin el dinero, sin esclavizarse a la sociedad de consumo. Cómo gestar un proceso de cambio (en otras épocas diríamos: revolucionario) en base a estas cosas.

**HG: -Sí, pero ahí el problema sería: Cómo no abandonar cierto aspecto moderno. Por ejemplo: el anticonsumismo tiene un aspecto conservador; el modernismo no es siempre superficial. ¿Qué hacer con la técnica, la democracia, la civilización de imágenes? Desde una sociedad de trueque es muy difícil resolver estas cuestiones.**

-No, pero no es antagónico con lo otro...

**HG: -No, bueno. Pero si no es antagónico, ¿cómo se realizan las grandes conciliaciones?**

-Y, hay que gestar nuevas ideas, ¿no? alguna vez manejamos los términos de Salvador Panniker, que opone al progresismo lo retroprogresivo. O sea: una actitud conservadora y modernizante a la vez. Retroceder para avanzar. Avanzar sin olvidar nada.

**HG: -Thomas Mann lo proponía, pero para cuestionarlo en relación a los nazis, a quienes les atribuía el conservadurismo revolucionario, como una reacción contra lo moderno en nombre de emociones revolucionarias.**

-Sí, pero fijate: hace unos días Wanda me contaba que hay una casa en ruinas en el bajo, que fue la casa de Rosas y de Manuelita, que es una casa que se está viniendo abajo, como tantas casas que tienen historia en la Argentina, y por las cuales nadie se preocupa, ¿verdad?: el gobierno no tiene ni presupuesto para los museos, los museos van desapareciendo, la piqueta barre con todos los recuerdos de la ciudad. Y además que nadie habla del pasado. Las fotografías de familia se venden. Las compran los italianos, los alemanes. Se rematan. O sea: la Argentina se queda sin patrimonio histórico. Cuando se vendieron los teléfonos, por ejemplo, o ahora que se vendieron las usinas eléctricas, nadie pensó qué pasaba con las colecciones fotográficas, con los documentos que registraban la historia de los argentinos relacionados con esas empresas. Eso se remató junto con todo, ¿no? Y yo, impactado por eso, recordaba días pasados lo que era vivir en Suecia: En Suecia el pasado es omnipresente. Y lo importante, lo impactante, es que Suecia es una sociedad lanzada al futuro. Es algo impresionante: No hay día que no veas un nuevo puente, una nueva ruta: es una ciudad que ya vive en el siglo próximo. Pero no hay institución adónde vayas que ya en la puerta, o en el primer trámite, no te entreguen un folleto donde te cuentan la historia, desde la Edad Media, de esa institución. Caminás por las calles de Estocolmo y te encontrás con que cada lugar tiene un recuerdo: una placa, un muñeco a escala natural de los discepolines de Estocolmo de los años 30: El lugar donde escribió Strindberg está homenajead, es como un museo; en los bares, en los restaurantes donde él estuvo encontrás una placa o gente que te explica que ahí estuvo Strindberg. Está todo igual, se conserva todo, ¿verdad? Y sin embargo, o quizás por eso, es una sociedad que puede avanzar hacia el futuro: porque tiene el pasado muy presente. Aquí no tenemos ni pasado ni futuro.

**HG: -El otro día leí un artículo interesante de este arquitecto Liernur, llamado "la ciudad efímera". Toma algunas observaciones de historiadores sobre la ciudad de Buenos Aires, y es fácil la comprobación de que ya nada de eso está. La Ciudad Efímera es comparada con los barones Haussmann de París. Ellos se encontraban con piedras medievales, en fin: no era fácil destruir París. Pero los barones Haussmann de Buenos Aires se encontraban bárbaro: Era muy fácil ir para adelante y cada diez años hacer una ciudad diferente. Entonces hace la experiencia de mostrar diapositivas de la ciudad hace cincuenta años. Y efectivamente, la impresión que te deja es de un sobresalto muy grande: es una ciudad irreconocible.**

-Sí. No queda nada del pasado.

**HG: -Bueno, pero es que ése es el gran tema: Cómo hacer esa reivindicación de la memoria quitándole ese aspecto conservador a veces un poco asfixiante. Me acuerdo del peronismo del 83, algo así: Ante Alfonsín, "recuperar la memoria". Incluso con lo que tenía de válido eso frente los militares, frente a todo el ciclo militar. Pero tiene un aspecto... cuando es imperativo y axiomático es muy hinchapelotas que te obliguen a recuperar la memoria.**

-Pero en el diálogo de ustedes con Schmucler, ¿no te parece que él intenta reivindicar, o revisar, el concepto de conservadurismo?

**HG: -Sí, sí, yo pienso que sí. Por eso: yo creo que ese filón hay que desarrollarlo.**

-A mí me parece muy valioso que ya alguna gente se planteó revisar este concepto que siempre fue para nosotros un anatema, ¿no? No sé por qué. Pero bueno, heredamos esta visión.

**HG: -Sí. A lo mejor se resuelve diciendo que hay muchas memorias, también. Y que puede haber combates entre distintas formas de recuperar memorias. O la propia idea de recuperación, por ahí, está mal. Hay luchas de memorias. En nuestro caso con Nun, de algún modo, es una discusión en relación con ese tema, interesantísima.**

-Ahora: En una sociedad donde parece que el centro directriz es el *shopping*, que requiere individuos totalmente aislados, individualizados en su propia neurosis o autismo, y que entonces uno nota que van desapareciendo todos los grupos de pertenencia, todos: la familia, la pareja, ¿no?, porque las parejas cada uno vive separado, hoy día, los vecinos, el grupo vecinal, el barrio, el grupo de amigos que antes era un grupo de pertenencia, ya no existe. El club de fútbol. Fijate: Antes era motivo de diálogo, de conversación o de discusión, el fútbol; ahora no: ahora es de agresión. Es decir: ya no es un grupo de pertenencia; es un patrimonio de las barras, de los criminales.

**HG: -Sí, pero yo veo la mitología del fútbol... lo veo en mi amigo Eduardo Blaustein, con quien tuvimos una discusión el otro día sobre eso: cuando se pone a hablar de Boca y de River recuperando la mitología de los años cincuenta, me parece aburrido. Lo hace como una especie de relato folklórico de la ciudad del cincuenta que ya no existe, y es un entretenimiento intelectual como cualquier otro, un folklore obligatorio.**

-Claro. Por eso te digo: Hoy día el club de fútbol no es un grupo de pertenencia. Lo mismo me pasa a mí con los militantes políticos: Están como haciendo una ficción de lo que era en otra época la militancia. Los partidos políticos no son hoy grupos de pertenencia. O sea: no hay grupos de pertenencia. Ahora, entonces: ¿Qué te queda, cuál es el modo de ser subversivo hoy día sino ser conservador, en la medida en que tenés que defender o reventar grupos de pertenencia? Bueno, yo sería un conservador si hubiera cosas que defender. Esa es la duda: no sé si hay cosas que defender o hay que reinventarlas. Pero habría que reinventarlas "al modo de...". Por ejemplo, claro, no hay un "ayllu" que defender, pero las redes que tratamos de organizar entre vecinos y ecologistas tienen un aire de aquéllo. Ése sería un modo de ser conservador, y a la vez subversivo.

**HG: -Es el tema narodniki.**

-El tema del modo de vivir campesino en la ciudad. Que es un modo totalmente subversivo. Porque en la medida en que vos... El reciclaje: El reciclaje es un hecho subversivo. Porque es una línea en redondo, que contraría la línea directa hacia el futuro que es el progreso. Bah, hacia la nada. Y la autoproducción de alimentos, y tomar la salud en las propias manos, por ejemplo, es totalmente subversivo. Te lo demuestra el escándalo de los propóleos, y la forma en que el gobierno lo manejó. Y el escándalo de las muzzarelas: No está permitido independizarse de los monopolios. O sea: El golpe no fue contra el diluyente del propóleo; el golpe fue contra el propóleo, y más bien que contra el propóleo contra la gente que se atrevió a tomar la salud como un problema propio. Lo mismo pasaría si quisiéramos tomar la muerte en nuestras manos, si dijéramos:

no, queremos morir en nuestras casas, solos, y haciéndonos responsables de nuestra muerte. No. No te van a dejar, ¿comprendes? La muerte, como la salud, te la han expropiado: los médicos, las instituciones sanitarias privadas, las salas de terapia intensiva, las droguerías, las multinacionales que justifican la intervención del embajador norteamericano, porque es un negocio monstruoso. Entonces: éstas son las pequeñas acciones que te van dejando. Y son casi todas acciones conservadoras, ¿no? Ahora: habría que replantear...

**HG:** -Habría que replantearlo, porque hay un resto de iluminismo interesante. Por ejemplo: el vivir aislado, la suprema individualidad del único... Yo no lo veo mal: tiene un aspecto de reflexión interna y de autonomía muy grande. Lo colectivo también puede ser absolutamente improductivo. Lo colectivo del club de fútbol, lo colectivo del grupo de base de la villa miseria. Yo a veces me alegro de viajar sólo en el ascensor, ya te lo dije. Me alegro de viajar sólo en el ascensor, y cuando sube otro no lo saludo. Es un derecho que me parece interesante defender. (Risas)

-Me recordás algo. Yo iba en un autobús en Estocolmo y había unas turcas que se reían. Comentaban entre ellas y se reían fuerte. No sé cuál era el chiste porque hablaban en turco. Pero era una alegría realmente contagiosa, ¿no?, y muy rara de oír en Estocolmo, donde nadie se ríe ni grita. Y de pronto una sueca se paró, y les echó un discurso. Con el dedo rígido. Y el discurso era en el sentido de que estaban violando los derechos humanos de los demás pasajeros, que tenían derecho a su privacidad o a su silencio. Yo me quedé helado, porque era una sociedad donde parece que la sueca tenía razón. O sea: Ella estaba procediendo en base a normas muy profundas inculcadas entre los suecos. Imaginate qué harían los suecos con Andalucía o con... no sé: con algunas de las ciudades latinoamericanas... con Brasil, ¿qué harían?

**HG:** -Yo a eso le agregaría que yo defendería ese derecho pasivamente. Trataría de no molestar... yo por ejemplo no haría el discurso de la sueca. Defender un derecho pasivamente es bueno, porque lo defendés sin estar seguro de tener razón, mascullando por lo bajo.

-Aún así, supongo que necesitarás algún grupo de pertenencia.

**HG:** -Sí, claro. Pero no son los primarios. Ni es la familia. Es reconstruir una familia de otro modo.

-Bueno, otros. Pero ¿cuál sería tu grupo de pertenencia? ¿Un grupo, una agrupación política...?

**HG:** -No, tampoco, tampoco.

-...un lugar donde puedas dialogar, donde puedas reflexionar, donde puedas escuchar música en común. Es propio del ser humano tener un grupo de pertenencia. El común de la gente lo busca en los cultos evangélicos, fijate. Porque la iglesia tampoco se los da. Esto es todo el misterio de por qué los pobres se han hecho protestantes.

**HG:** -Sí: no hay uno solo, y hay grupos de pertenencia abiertos, ¿no? No sé cómo decirte: grupos de pertenencia más fugaces, o quizás algo que aparezca en un momento. No grupos de pertenencia dados... Construidos. De ahí el aspecto... que yo llamo iluminista, no sé si decirlo así. Un grupo de pertenencia construido supone algún grado de uso de lo que vos condenabas por reaccionario, ¿no?

-Ahora, bueno. Yo reconozco, yo pienso que debe ser muy difícil para vos encontrar un grupo de pertenencia, porque implica compartir muchas cosas. Pero el común de la gente tiene esta necesidad. O sea: van al culto, y los demás lo rodean, y lo llaman por su nombre, le dicen señor, y le dicen Dios te ha elegido, Dios te ama, y todos cantan alrededor tomados de la mano... y para un pobre en la etapa menemista, tan frustrado, tan golpeado, debe ser maravilloso sentir que un grupo le canta alrededor y le dice Dios te ama, ¿no? El tipo sale totalmente renovado. Y eso es todo... todo el misterio de los pastores. Después sigue todo igual, pero bueno ya... alguien lo ama, ¿no? Es decir: le pasaron árnica por las heridas. Es diferente la experiencia de los que hemos pasado por la etapa revolucionaria, que no tenemos... hay una parte nuestra que no tiene

con quién dialogar. Hay cosas inconfesables, casi. En mis nuevos grupos de pertenencia, hay áreas mías que siguen solas. Porque no las puedo compartir. Hay cosas por las que atravesé que no... que son incompatibles. ¿Con quién podría hablarlo?: Con nadie.

**HG:** -Claro. Era crear nuevas familias. No era encontrar las familias en el barrio ni en la iglesia... Por eso asombra lo de Firmenich: Es como si siempre hubiera tenido la iglesia y la Constitución como familias, siendo que, al contrario: antes no había familias. Era algo a construir...

-Y el caso de Galimberti, ¿cómo lo ves?

**HG:** -Y... es difícil. Yo creo que ése es un límite que nadie se atreve a pensar. Obviamente, ni siquiera él, ¿no?, porque... yo lo veo como un caso absolutamente literario. O sea: se hizo aquello...

-Porque él no estuvo en la tortura, no se quebró en el dolor...

**HG:** -No, no... Se hizo aquello mismo que él quería atacar, que él atacaba...

-Sí. Eso le pasó a muchos que pasaron por la tortura, pero él no pasó por ninguna de esas situaciones. ¿Cómo se dio ese fenómeno? Es raro.

**HG:** -Sí, sí. Yo creo que... el papel de él es el papel del...

-Ahora: no es un papel único, ¿no?

**HG:** -No, no es un papel único, pero él resume con enorme perversidad ese papel...

-Está lleno de personas así.

**HG:** -Sí. Pero me asombró que Verbitsky, en la nota que hace del careo, muy interesante, le adjudica falta de inteligencia a Galimberti. Cosa que uno... pensaría que es una inteligencia muy sutil la que consigue hacer esa reconversión. Es el caso de las grandes religiones: siempre hay grandes conversos... la piedra basal de una nueva religión es la perversión del converso.

-Sí. Pero estos conversos por quebradura interior no mantienen el alto nivel de inteligencia que tenían antes, si es que lo tenían. Yo lo ví en la cárcel: En la cárcel los colaboradores eran seres muy mediocres, y a veces habían ocupado puestos muy destacados en el ERP o en Montoneros, de lo cual deducíamos que habían tenido un gran nivel teórico. Estaban convertidos en otra cosa. No eran Torquemada. Eran seres muy desdibujados. Parece que este nuevo Galimberti está bastante desdibujado.

**HG:** -Sí. Yo lo atribuía a una suerte de inteligencia dañina superior. Me parece que no es así. Quizás sea mejor que no sea así. Pero yo creo que es el principal problema de lo que fue el pronóstico revolucionario en la Argentina, que haya pasado eso. El tener que cargar ... no sólo con Galimberti, con Galimbertis menores, que hay en todos los estratos de la vida pública, en todas las instituciones.

-Está lleno, lleno. Ahora: A su modo encontraron la continuidad entre aquel proyecto de sectores medios yuppies revolucionarios, con mucha ambición de poder, y esta nueva escala que les ha ofrecido el menemismo. Encontraron alguna consecuencia, porque se los ve muy cómodos, ¿no? Algunos en altos cargos oficiales. Para mí es una incógnita. Porque... yo siento que en mi militancia de base, en mi ecologismo, hay mucho de purgar cosas. Cosas que no... que no sé cuáles son. A lo mejor estoy purgando cosas de otros, ¿no? ¿Por qué tengo que trabajar con las manos...? ¿Por qué una vida tan dura? Siento que es... que hay como una necesidad de compensar cosas, no sé, de pagar cosas, de compartir responsabilidades... Claro, porque de alguna manera gestamos toda esta... todos estos desvaríos monstruosos en que entró el proceso a partir de Isabel, desde el año 75. O incluso antes. Desde el 73.

**HG:** -Sí. Yo creo que como concepción es el triunfo del grupo Guardia de



## RAPSODIA EN TRES TIEMPOS

### 1. De los cuerpos

La década del 70 en la Argentina se prepara recorriendo diversas estaciones conceptuales, navegando ríos cuyas aguas vendrán turbulentas. Sería lineal y monótono enumerar las diversas experiencias que, articulándose, irán dando sentido a nuestras prácticas políticas. Pero no queremos dejar de mencionar dos hechos que -creemos- son fundamentales: El legado de la experiencia cubana, donde logran confluir las ideas de clase y nación, donde se articulan las concepciones del marxismo y del nacionalismo, revelándose así una nueva estética revolucionaria en la cual el hombre puede producir una nueva historia eligiendo fines y también medios. Al mismo tiempo, la traición Frondizi hará que nuestros actores políticos comiencen a madurar la idea de que las palabras son portadoras de cinismo y engaño, y la idea de que si se quiere el cambio, éste sólo es posible lejos de los "vicios formales", de las "rutinas institucionales". Fuentes de aquí y de allá, que fundan lo que Terán llama "cultura de entrecruzamientos" y que con el Onganía hacen su explícita aparición.

El Cordobazo abre un período vertiginoso, que hasta el retorno de Perón será vivido con la intensidad de décadas. La calle será el escenario a ser disputado en una paradójica combinación de acciones que necesitarán ser tanto públicas como clandestinas. En la calle, entonces, cobra vida la confianza en la insurrección, en la movilización masiva y coordinada, en el protagonismo de unos cuerpos que, al ser atravesados por una historia de negaciones, proscripciones y traiciones, optan por rebelarse. Corporeidades atravesadas por historias "oficiales" que se hincan en las pieles, atraviesan cada partícula y provocan la incomodidad, la exasperación de los hombres que optarán por provocar la coyuntura, protagonizar el drama que es la vida colectiva y personal.

Con la dictadura de Onganía tambaleando en las calles de Córdoba, se agotaba aquella estrategia defensiva y resistente que bregaba por una lucha intensa y diluida en el espacio y en el tiempo. El escenario se transformaba. Nuevos actores, con nuevas miradas, ingresaban a escena para formarse en la lucha y para darla al todo o nada, sin dilaciones, puesto que el momento exigía acción, no dialéctica discursiva. Pulseadas decisivas en las cuales el cambio se visualizaba como posible y cercano, dada la eferescencia de la masa en movimiento, lo cual fue legitimando la idea del uso de la vía armada para conseguir fines considerados con consenso, fines justos. La violencia se convierte en acto de justicia, no sujeta a procedimientos administrativos pero sí a juicios éticos, una justicia que se vuelve material, corpórea. Y en la irrupción de los cuerpos, en los sucesivos intentos por minimizar la suma de la fuerza enemiga, llega el momento de conocer la extensión de lo que el propio cuerpo puede, y también sus límites... La frontera se marca con la aparición de una fuerza cínica y brutal, una maquinaria de producción en serie de muertes, de masticación y desaparición de los cuerpos. Una maquinaria que tortura cuerpos continentes de secretos e ideas a extirpar, que además degrada, negando la condición humana del otro. El cuerpo expuesto a la tortura es el límite en el cual se debate la dignidad: a través del silencio -la no delación- eligiendo la muerte o el triunfo del cuerpo para continuar con la lucha.

### 2. De las palabras

Desaparecidos los cuerpos, físicamente pero también del espacio público, queda un vacío que intentará ser llenado por palabras, lo que constituirá en la transición democrática el discurso como género de la política.<sup>2</sup> Era el momento de deliberar. Y esta deliberación es asumida tanto desde el discurso presidencial, desde los diversos espacios de participación que se van gestando, como así también desde los espacios intelectuales, llevando adelante un intenso debate en torno a la democracia. Desde su nacimiento, las palabras (que son las estrellas invitadas a la democracia) están condicionadas porque son vividas como aquel cuento interminable que Sherezada cuenta a su verdugo para luchar contra el tiempo y prolongar su vida.

Si en los 70 las palabras matan, en los 80 salen a la luz y dan a luz, ahuyentando los fantasmas o agitando cuando la situación lo requiera. La dictadura militar no fue un paréntesis, no se trataba en el 82 de continuar una conversación interrumpida en el 76, de allí que el discurso fundacional de Alfonsín se monte en la imposibilidad de la vuelta a un pasado vivido como intolerable. Discurso pedagógico del presidente que viene a poblar el "desierto" de prácticas pluralistas "inexistentes" entre nuestra gente. Discurso que deviene en bisagra de la historia y a partir del cual se funda un proyecto, una "ingeniería institucional", basada en la idea del pacto como estrategia frente al verdugo. Un pacto cuyo punto de partida es un pasado demoníaco siempre acechante y cuyo horizonte deseable era acercarse al tan buscado "parecido de familia" que eran las democracias occidentales.<sup>3</sup> Se funda en la Argentina un proyecto que ve en la palabra no siempre un mecanismo de dominación sino que puede convertirse en herramienta de contrapoder<sup>4</sup> aún cuando no pueda producirse la univocidad y el coro pugne fragmentariamente por hacer oír su voz.

Un momento muy fuerte de visualización de la palabra como herramienta de justicia, donde los fantasmas son evocados con el fin de purgar el pasado, es el juicio a las juntas. La justicia pierde la corporeidad de los 70, ha adquirido en cambio un fuerte componente de oralidad. La palabra "puede" ajusticiar a los militares.

La transición culmina hacia el 85, con un viraje definitivo hacia la concepción liberal de la democracia y así, la palabra pierde su eficacia, vaciada de contenido. El punto final y la obediencia debida, en el caso de la justicia, van demostrando que la palabra no era suficiente, o en todo caso, que puede ser traicionada en función de intereses. Semana Santa es un ejemplo de que, en realidad, en la fiesta a la que habíamos sido invitados éramos meros convidados de piedra.

### 3. De los silencios

La palabra ocupó en la transición el espacio que la acción y los cuerpos habían ocupado en los 70. Al ser vaciada, traicionada, reducida a mera apariencia, se abre un vacío profundo del que aflora el silencio. La política ya no es acción ni palabra. ¿Cómo interpretar este silencio? ¿Sherezada ha decidido suicidarse o cambia de estrategia? Pensemos, como ejemplo, el caso de los viejos que se han suicidado en los últimos tiempos. Cronológicamente éstos eran los jóvenes que vivieron la resistencia. Si bien estos suicidios han podido interpretarse como otra forma de protesta, pensamos que, a diferencia del suicidio para la racionalidad oriental, aquí esto siempre ha sido un pecado, un tabú, condenado por la sociedad de una u otra forma. ¿Pueden querer decirnos algo unos cuerpos colgados públicamente que han clausurado toda forma de acción y palabra, llegando a la forma más cruel del silencio: la muerte? ¿Suicidio o cambio de estrategia?

También existe un "silencio a voces". Las Marchas del Silencio en Catamarca inauguraron en nuestro país una forma novedosa de rebeldía. Frente a tanta vociferación y palabrerío, la no-palabra irrumpe como un gran estandarte de dignidad. Una forma más radical de silencio sería la planteada hace casi quinientos años por Etienne de La Boétie, para quien el poder está en el nombre del tirano y el hecho de silenciarlo es el acto más revolucionario<sup>5</sup> que nos permitiría romper las cadenas de la servidumbre, lo que tal vez, por ser el acto más sencillo, sea el más difícil.

El silencio también puede pensarse como impotencia, como parálisis ante la experiencia de derrota de los cuerpos e ineficacia de las palabras. Éste aparecería, entonces, como resultado, como síntoma y no como respuesta deliberada. Cabe entonces traer aquí la relación entre silencio y memoria. La escena en la última película de Akira Kurosawa en la cual dos viejas, sobrevivientes de Nagasaki, se sientan en silencio a recordar. Esta imagen puede ser contrastada con la forma en la que durante la transición se agitaron ciertos fantasmas<sup>6</sup> enfatizando lo más atroz para dejarlo impune. Tal vez, como plantea Yosef Yerushalmi, el antónimo del olvido no sea memoria sino justicia.<sup>7</sup> Y es así que la impunidad nos ha dejado como saldo el miedo incorporado, la pasividad, el silencio.

Pero aún podría ser que éste no fuera un "silencio de los inocentes" sino un tácito asentimiento; "el que calla otorga", es cómplice. Así lo anuncian Jeambar y Roucaute<sup>8</sup> cuando plantean que a la traición de los príncipes sigue un descubrimiento por parte de los pueblos del "mapa de la traición". De acuerdo a este planteo, los pueblos seguirían gustosos los caminos diseñados en este mapa. Para ello, el caer el género discursivo de los escenarios de la política, la imagen, la seducción, se vuelven herramientas fundamentales. Valgan para esto unas palabras de Oscar Landi: "Cuando cae el discurso como género cultural de la política democrática, caen también los escenarios de la política, pero siguen operando los medios en sus géneros propios: la parodia, el humor, el melodrama, la historia deportiva..."<sup>9</sup>

Ante este espectáculo nos hemos quedado mudos, tal vez por escepticismo, tal vez por falta de alternativas. Sabemos que hoy hay múltiples voces que pugnan fragmentariamente por hacerse oír, pero sin encontrar vocero ni canal, como un niño que, en silencio, puja por nacer preparando su grito...

**Cecilia Lesgart Y Gabriela Wolochwianski**

#### Notas:

- 1) TERAN, Oscar, *Nuestros años sesentas*, Puntosur.
- 2) LANDI, Oscar, en revista *La Mirada* Nº 3.
- 3) NUN y PORTANTIERO, *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina*, Puntosur.
- 4) ver NUN, José, *La rebelión del coro*, Nueva Visión.
- 5) Claude LEFORT dice: "un silencio para oponer al nombre de Uno" en su comentario sobre *El discurso de la servidumbre voluntaria* de Etienne de La Boétie, Tusquets.
- 6) Ver el libro *Nunca Más* o la película "La noche de los lápices", etc.
- 7) YERUSHALMI, Yosef y otros, *Usos del olvido*, Nueva Visión.
- 8) JEAMBAR, Denis y ROUCAUTE, Yves, *elogio de la traición*, Gedisa.
- 9) LANDI, Oscar, *op. cit.*

## Sobre el peronismo (I)

### DEMASIADO EN SERIO

Como Rullí, hemos pasado por el peronismo y podemos decir que fue de esta forma: tomándolo en serio. La comprensible incomodidad de un acto por el cual se forja una identidad política está siempre compensado por la rápida carga de energía y velocidad que transfiere a las palabras. A todos nos debe gustar jugar con las creencias de modo de no someterlas permanentemente a la interrogación o a la incertidumbre. Podemos decir hoy que sabíamos que el peronismo estaba demasiado absorbido por rasgos indeseables. Esos rasgos eran su definición más a mano. Por obsecados, por caprichosos o por sentir ese lirismo de la historia que previsiblemente cambiaba la gloria de la prudencia por las urgencias del militante, preferimos suponer que nada permanece igual cuando algo se le agrega. El acontecimiento nuevo de esa suma éramos nosotros mismos, golpeando con Fanon y las Tesis sobre Feuerbach y las puertas de Clausewitz y de las numeradas verdades de una a veinte. Y por lo que recuerdo, muchos jugamos al juego de creer.

Hoy podemos decir: era mejor no haberlo tomado en serio. No nos merecían. Pero esto suena fácilmente arrogante, invita a descalificar enseguida a quien lo dice. No se pueden deshacer las cosas como un ajedrez mal

jugado. Sin embargo, está a la vista. Si realmente modificáramos al peronismo, eso mostraría que no se lo habría tomado al pie de la letra. Lo mejor que podía pasar, así, hubiera estado sostenido en algo que uno no quería ser, un espíritu táctico, relativista, un intelectual que sabía distanciar su reflexión última de ese cántico que momentáneamente se desliza por su garganta pasajera.

Fallaba saber, sin embargo, que el peronismo mismo se sabía cambiante, mutante, pasajero. Estaba lleno de insoportables frases de extremación. Si no pasa eso, que acabe todo. O todos tal cosa, o nadie tal otra. Si hubiera un pensamiento peronista sería justamente el que dijese que todo estaba preparado para adquirir el mimetismo del último empujón de la historia que mostrase astucia o vigor. Pero el que triunfase, al ir a comprobar cómo lo había cambiado todo, verificaba que era él mismo el próximo rostro indeseable de las cosas. Sólo los que murieron no percibieron esto. Pero no era mejor morir para evitar la sorpresa. Apenas era mejor no haber estado. Sobre el recuerdo de tantos rostros y palabras perdidas, descuéntese que con dolor, decimos esto.

H.G.

**Hierro. Me parece. La concepción del poder, algo satánico que tiene el poder, las alianzas con lo satánico, trabajar con fuerzas violentas y diabólicas... todo eso era la concepción de Guardia de Hierro.**

-El culto al poder. El culto a la manija, como decía Alejandro Alvarez, ¿no? Lo que importa es la manija.

HG: -Sí. Pero vinculado a una teoría de la muerte, a una teoría del último tramo de la vida de alguien. ¿Te acordás de la tesis sobre la muerte de Perón que tenía Alejandro Alvarez? Y posteriormente una tesis muy interesante que leí... que escribió no hace mucho, Alejandro Alvarez, sobre la muerte de Perón en la cama. Que era una especie de refutación de Shakespeare. Donde los personajes trágicos, al no morir en la cama, hacen que la historia recomience siempre como tragedia cobrando nuevas libras de carne. Entonces él pensaba que era una garantía del desarrollo de los poderes asentados y pacíficos de la Argentina que Perón hubiera muerto en la cama. Finalmente, la muerte era prenda de paz. Anti-Shakespeare, ¿no? Alejandro Alvarez daba vuelta por todos lados... Y ése es el legado de Alejandro Alvarez a Galimberti, a Firmenich, a Menem.

-Y... puede ser, sí. Yo más de una vez he pensado en algo parecido, porque creo que muchas de las consecuencias de la tragedia o del drama que vivimos están en Perón, ¿no? Sin lugar a dudas. Lo que pasa es que tal vez no es época de revisarlo. Yo por lo menos nunca me atreví a revisar, ni a releer la correspondencia Perón-Cooke. Para eso... creo que voy a necesitar más años, antes de poder hacerlo. Porque temo encontrarme con muchos de los orígenes de los problemas actuales. Y de las desviaciones, y de los desvaríos. Y de las perversiones en las que la gente ha entrado. Porque la gente sigue siendo peronista, en el peor de los sentidos. Estos días primaverales, ya he escuchado un par de veces el comentario: es un día peronista. O sea que sigue muy marcada en la mentalidad argentina... y todo este equipo intelectual profundo que marca la mentalidad argentina está al servicio del menemismo, y del ajuste, y de Cavallo, y de la presencia de Isaac Rojas en los actos oficiales... No sé cómo, pero todo se ha amalgamado de una manera insaciable, ¿no? Y no es posible romperlo sino de afuera: como francotirador o a partir de minorías. Minorías que hagan cosas fuera del sistema, porque además dentro del sistema no se puede hacer nada. Entonces yo creo que hay que recoger experiencias campesinas, libertarias, de otras épocas. De los orígenes de la izquierda internacional, incluso, o del pensamiento indígena americano. Porque ésa es otra fuente: El movimiento indio crece en todas partes, incluso en la Argentina. Pero crece como algo que no recoge la historia de los últimos años: no recoge la historia del peronismo. Viene de más hondo. Al margen del peronismo, al margen del proceso de industrialización. Y toda nuestra experiencia campesina también: es al margen

del peronismo. Porque el industrialismo peronista arrastró inevitablemente a todo este desarraigo que ahora nos aplasta. O sea: estamos viviendo en medio de una masa urbana desarraigada. Todos vinieron de las provincias, olvidaron sus ancestros, su lugar de origen. Todos especularon con el terrenito, lo cual es un pecado muy grave contra la Pacha Mama, ¿no?: Todos nuestros padres transformaron la compra de terrenos urbanizables en motivo de especulación. Lo cual es un sacrilegio. Frente a otra concepción, te quiero decir, es un sacrilegio: Frente a otra tradición a la que nosotros apelamos ahora. La tierra como el hogar del hombre, la tierra como el lugar donde uno quiere morir, que uno va a luchar para defenderla. Que es la visión del campesino ruso, o que es la visión del indio. O sea, que yo siento como que hay cosas que se están aproximando...

HG: -Bueno, en ese sentido sí: Sería tomar el tema campesino un poco antes del momento en que lo tomó Lenin. Yo estuve viendo las películas rusas, ahora, en el ciclo del San Martín, y me impresionó, porque es el leninismo en el cine y... sin embargo sigue teniendo una emoción esa épica...

-Porque estaba presente, todavía, lo campesino...

HG: -No, no no: No por lo campesino. Es el obrero revolucionario con la bandera roja. Los aplastan los cosacos y la bandera roja sigue flameando. Y la sala aplaude. ¿Quiénes son esos doscientos que aplaudieron ayer *La Madre* en Buenos Aires? El último aplauso a la bandera roja en el Universo. Pero no: No es campesino, eso. Es Lenin más Eisenstein más Gorki, ¿no? Pero vos estás retomando en un momento previo a la revolución rusa todo esto...

ER: -Y con sectores suburbanos o semi-rurales que no tienen esas tradiciones incorporadas en su forma de vida...

-No, no la tienen. Sino que la buscan. Que tienen una necesidad interior de búsqueda de esa tradición. O sea que hay un placer, que encuentran un placer interior en bombear el agua a mano, en trabajar la tierra con las manos, en cansarse. Físicamente, ¿no? Encuentran algún tipo de... no sé: incluso de expiación. O de práctica de la meditación: Lo que otros pagan para obtener, la meditación trascendental, muchos que yo conozco la practican en su huerta. ¿Comprendes? Pero están iniciando otro camino, que no sabemos adónde nos conduce. Que quizás sería importante que muchos de los que laboran con ideas, de los que teorizan o de los que trabajan con libros nos ayudaran recogiendo aquellas experiencias campesinas previas a la Revolución Rusa, ¿no? Porque entiendo que hay cosas rescatables de toda esa historia que se ha perdido ahora con la caída del muro de Berlín y con el Stalinismo. Hay cosas que se pueden

rescatar, cosas que pertenecieron a una etapa anterior al autoritarismo, ¿no? Que evidentemente han sido tan aplastadas que no han podido resurgir: Resurge el zarismo, pero no resurge el socialismo revolucionario en la antigua Unión Soviética. Pero sin embargo en la Europa occidental hay tendencias ecologistas que se vinculan a la mística campesina libertaria. O sea: Esto se da. No lo estamos inventando nosotros. Hay otra gente que ha llegado a sentimientos muy parecidos. Por eso te decía que hay un cambio en las percepción, una mutación, que se justifica porque muchos sectores de la juventud pasaron por la droga, otros pasamos por la tortura y otros pasaron por la meditación, o por Castaneda o por el shamanismo... Pero hay mucha gente que convive con nosotros, que parecen iguales a nosotros, pero que ven el mundo de otro modo, como en otra época se podía diferenciar un pintor de un hombre común. Tenían una percepción de la luz diferente a la de los comunes. En ese sentido digo que lo ven de otro modo. Que hay gente que a través del dolor, o de la droga, están viendo el mundo de otra manera. Con una agilidad que nosotros, quizás por nuestro peso militante no tenemos.

**HG: -No sé si leyeron a Reinaldo Arenas, ayer, en *Página/12*: Un cubano con una experiencia mística, místico-literaria, digamos, a partir del SIDA, y con un suicidio final, pero todo eso envuelto en una especie de anticasismo furioso. Con una escritura y un tipo de... vínculo con la literatura muy interesante. Bueno, y el mismo Hervé Gibert en Francia, con el SIDA... Da la impresión de que son las vetas místicas... Pero eso que vos proponés: alianza entre intelectuales y experiencia místico-rurales, o místico-populares... no sé, después del fracaso del gramscismo... no, no... Me parece difícil. Un gran fracaso fue el gramscismo, ¿no?: un fracaso de los intelectuales, me parece.**

-¿Pero no ves alguna posibilidad de que los intelectuales puedan aportar a todas estas tendencias de tipos que practican una ecología de la vida cotidiana? ¿No? ¿No hay modo?

**ER: -Hay algo que charlábamos la otra vez, ¿no?: la necesidad de la redefinición de un concepto fuerte, me parece, del gramscismo, que es el concepto de pueblo, de pueblo-nación, o de lo nacional-popular, que me parece que es constitutivo del pensamiento gramsciano y de las posibilidades de pensar en ese marco la relación entre intelectuales y sectores campesinos, y que me parece que en tu caso está muy fuertemente puesto en cuestión. ¿No?**

-Sí, claro. Y esos sectores intelectuales ¿no podrían revisar ese concepto de pueblo, de pueblo-nación? ¿Lo ves difícil?

**HG: -Yo lo que veo es que el concepto de pueblo hoy no está en condiciones de decir nada. Lo que charlábamos el otro día...**

-Claro. Pero ¿por qué los intelectuales se atan a ese concepto?

**HG: -Da la impresión de que no ha sido sustituido por nada, porque evidentemente hoy para encontrar algo parecido a lo que antes satisfacía el concepto de pueblo habría que pensar en relación a los conceptos de público, experiencias místicas, experiencias sagradas, experiencias de manipulación mucho más fuertes que las que se denunciaban en los años 60, contactos con los medios de comunicación, etc., y ahí se crearían estratos a partir de los cuales habría que reformular la idea de pueblo, en el uso de los instrumentos, tecnologías, ideologías... Por eso una cosa que yo siento es el agotamiento del concepto de pueblo. Un agotamiento que en la Argentina parece casi definitivo.**

-Parece definitivo, sí. La disgregación es total, la heterogeneidad es total. Y su manifestación en política es nefasta, ¿no? Porque lleva agua a los molinos de los grandes partidos, que proponen el mismo programa económico. Y la gente que propone otra cosa, dentro de ese nivel una alternativa no rompe el nivel, el cerco del 6 o del 10 por ciento. Ni lo van a romper, yo creo.

**HG: -Porque están pensando en la idea de pueblo leninista, me parece. Y en el mejor de los casos, gramsciana. Esa cápsula llamada "pueblo" con la cual habla el Frente del Sur y la izquierda... incluso el**

**Chacho Alvarez, que es el más...**

-... es el más abierto, el más ágil. ¿Cómo te diría? El más permeable a los cambios, a las nuevas épocas. Ahora: Lo que yo no sé es cómo se podría hacer política en base a estas nuevas realidades, a estos movimientos tan difusos, tan heterogéneos, tan sin conciencia...

**HG: -... sin hacer un postmodernismo banal, también, ¿no?**

-Por ejemplo: El movimiento de la gente que se va al campo es impresionante. De la ciudad al campo. Pero no tienen conciencia de que son parte de un mismo movimiento de gente empujada por situaciones y por angustias comunes. No se sienten unidos entre sí. Y por eso no tienen fuerza, no tienen presencia. El otro día, ¿te acordás?, Murmis nos dijo: "En Buenos Aires no va a quedar nadie". O sea: Es una de las impresiones que nos unen. ¿Cuántos se han ido? Se han ido muchísimos. Yo te digo: hay un fenómeno inmobiliario en la zona donde yo vivo: no dan abasto a vender las casas. Y toda la zona de Moreno, La Reja, todo eso... se repite el fenómeno. O sea: ya no es el bolsón o San Marcos Sierra. Es cada pueblito de Córdoba. Llegan hasta trescientas familia por año a los pequeños pueblitos. Toda gente que va buscando calidad de vida. Por lo menos eso yo creo que los une: calidad de vida y hastío de la ciudad. De la manipulación. Si buscáramos cosas que les fueran comunes, ¿no?, yo encontraría esas. Es mucho. Es mucho en una Argentina aplastada, abúlica. Fijate por ejemplo el surgimiento de otros grupos, como por ejemplo el de familiares de gente castigada por la violencia policial, ¿no?, no sé exactamente el nombre pero... es muy impresionante cómo se han unido los familiares. Hay cosas que surgen: el movimiento indígena también, a partir de algunas comunidades, incluso de algunas ciudades. Cómo se reagrupan. El caso de los tobas, por ejemplo, que se reagrupan en el medio urbano, con un gran esfuerzo para reconstruir una comunidad en un lugar donde casi no hay relaciones entre vecinos.

**HG: -Bueno, hablando de comunidad... El peronismo habló de comunidad organizada, pero evidentemente eso era una especie de -¿cómo diría?- criterio disciplinario, de control político muchas veces. Y poco creativo culturalmente. Y con un antimodernismo también conservador. Y una visión organicista de la sociedad. Toda la experiencia hecha en nombre de la comunidad organizada me da la impresión de que fue muy frustrante, y de que deja un cúmulo de experiencias fallidas, y todas discutibles, me parece... Quizás una comunidad desorganizada, no sé...**

-El trabajo en el campo, el trabajo rural te enseña que la pureza de los animales se ve por sus descendientes. Vos podés comprar un reproductor hermoso, pero no sabés los genes, los fenotipos, te parece hermoso por sus características, pero no sabés qué otros caracteres mantiene que van a resurgir recién en sus hijos o en sus nietos. Con el peronismo yo veo eso, que lo que se puede criticar de nuestro peronismo de otros años es sus consecuencias: El menemismo, el arraigado concepto de la urbanización que tienen los argentinos, de que el progreso pasa por el asfalto, las cloacas y el agua corriente, por ejemplo. Estas ideas creo que las sembró el peronismo en buena medida... La confusión entre empleo y trabajo... Es muy difícil de modificar.

**HG: -Bueno... Eso es muy duro, lo que decís. Estar contra el asfalto.... Parece Kurosawa. Kurosawa ha hecho una evolución en el sentido antiasfalto... y antielectricidad, incluso.**

-Pero fijate que ésta es una Argentina que se está desindustrializando a pasos agigantados y donde se quiere asfaltar Carylló, donde el otro día alguien me comentaba acerca de un pequeño pueblito muerto de la provincia de Buenos Aires, que se llama Santa Lucía, me decía que ya no es el mismo, porque han asfaltado sesenta cuadras. Un pueblo donde no hay nadie, donde no hay una fábrica. O sea: se sigue asfaltando. Y eso se ve... la gente de allí lo ve como algo de lo cual se enorgullece, ¿no? A mí me parece una aberración total. Me parece parte de las perversiones de la Argentina de hoy. Si por mí fuera... Bueno: yo vivo en una calle de tierra, me parece fantástico. Me resisto a los vecinos que intentan provocar algún cambio. No tengo problema en salir con las botas de goma, y después me las cambio. Pero la calle de tierra me asegura muchas cosas. Entre otras, el espacio de libertad. No tener que pagar más dinero a la empresa o al Estado. Me asegura también una convivencialidad.

**HG: -O sea: A partir del asfalto cuestionás una especie de modelo de Revolución Francesa, casi.**

-Yo creo que la calle de tierra puede andar muy bien con una empresa de computación. ¿Comprendes? O sea: Creo que las tecnologías de punta se concilian con las formas tradicionales de la producción.

**ER: -Eso supone cambiar las matrices en las cuales esas tecnologías se incorporan, ¿no? O sea: supone una revolución política y cultural gigantesca.**

-Sí. Nosotros antes confundimos progreso con arado de vertedera, ése es el problema. El arado de vertedera ha destruido los suelos del mundo entero. Fue aplicado por los ingleses en un momento dado; produjo una revolución alimentaria para el sistema industrial que nacía, pero luego se demostró como un flagelo para los suelos del mundo. Porque las consecuencias las estamos pagando ahora: la producción ha declinado rápidamente, y se vuelve al viejo arado, al laboreo cero, que es muy parecido al arado indígena incaico, ¿no?: al palo. Que es lo que nosotros usamos para trabajar la tierra en ecología, en agroecología. O sea: una punta aguzada con la cual hacés un agujero, y por ahí colocás las semillas. No das vuelta la tierra, cuidás el suelo, no matás la vida del suelo. Y te evitás todo el trabajo que implicaba arrastrar el arado de vertedera. Pero los argentinos siguen confundiendo eso. Por eso te digo que, por ejemplo, la forma de tratamiento de la basura, su enterramiento, la forma de que estén pavimentadas las calles, todo eso se vincula mucho con la idea de progreso que tienen los argentinos. Está demostrado que una calle de suelocemento es muy superior a una calle de asfalto. Pero ¿quién puede querer una calle de suelocemento en este país? La gente quiere asfalto, y quieren que les lleven la luz eléctrica y las cloacas. O que le lleven el agua. Yo no quiero el agua clorada. Y prefiero tener mi agua. Pero bueno: esto es una actitud rebelde de mi parte, y de la parte de muchos otros que intentan vivir con libertad, ¿no? Enfrentando a la sociedad de consumo. No como enlatados. Hoy justamente el diario te muestra unas estadísticas que prueba que la gente que vive en el stress de las ciudades, que come enlatados, y que tiene empleos angustiantes no sirven como donantes de esperma, porque tienen el esperma lavado, mientras el hombre de campo, en cambio, no. O sea: hasta los bancos de semen te están dando una prueba más de las consecuencias nefastas que tiene el tipo de vida urbana que la mayor parte de los argentinos considera como algo deseable.

**HG: -Sí, pero subsiste el problema de no convertir lo bucólico, lo idílico del campesino autoabastecido en un modelo de sociedad que resuelva el problema de la humanidad en la época industrial, ¿no?**

-Yo diría que el desafío es cómo reunir lo bucólico, esta aspiración de la gente por la calidad de vida (consumir propóleo o irse a vivir a las sierras de Córdoba), cómo conciliar eso con una propuesta de cambio social. A mí me parece que ése es el desafío, ¿no? Incluso el desafío tendría que ser para el Chacho o para otra gente, si es que tienen una propuesta de cambio social a nivel político: ¿Cómo conciliarlo con estas nuevas expresiones de la sociedad? Porque uno ve por ejemplo que incluso los partidos de centro izquierda ... yo me encontré con mucha sorpresa, participando en algunas reuniones de partidos de centro-izquierda, con que confundían a los verdes de SILO con el movimiento ecologista y alternativo argentino: creían que era lo mismo. Algo parecido a lo que en Chile fueron los grupos indígenas montados por el Partido Comunista: Cuando todavía el movimiento indígena no existía, ellos montaron ya un grupo mapuche, el ANMAPU. Ahora, bueno: ahora el ANMAPU es una realidad indígena, pero costó muchos años para que los indios retomaran eso. Que había sido un invento, ¿comprendes? Aquí el Partido Verde también fue un invento, antes de que existiera el ecologismo. Pero esto la clase política argentina no lo sabe; todavía no se enteró de esto.

**ER: -Yo me acuerdo que la primera vez que charlamos, hace varios años, en la casa de Liliana, en Rosario, vos hacías una comparación que me pareció muy impresionante entre estos hechos de resistencia de tipo más bien antipolítico, muy desintegrados, también como parte de la crisis de esos conceptos globalizadores: pueblo, comunidad, etc., y aquellas otras viejas prácticas de la época de la resistencia peronista de las que nos hablabas esa vez, que también tenían ese carácter interesante por lo**

**difícil de pensarlas como parte de una propuesta integradora, colectiva, general.**

-Yo debería reconocer que quizás más que para autojustificarme para poder volver a situarme en el país enfatizaba un poco esas experiencias, ¿no? Sigo creyendo que alguna relación hubo, pero, pero... cómo explicar nuestras luchas y también nuestra soledad. En ese sentido yo creo que enfatizaba un poco esas experiencias. Hoy día, creo que han crecido, que se han multiplicado muchísimo. De todas maneras, sería modesto al evaluarlas. Porque siento que son muy marginales, muy periféricas. Pero tienen cosas en común con aquéllo: Su carácter espontáneo, su carácter más que organizativo desorganizativo del sistema. Sus aires libertarios. A veces su carácter efímero, también. Y me pregunto hasta dónde todas esas experiencias que yo te transmitía son parte o no de lo que se llama el movimiento de las ONG, las organizaciones no gubernamentales. Que todavía no se sabe exactamente lo que son: Estamos reconociéndonos, midiéndonos, encontrándonos por primera vez en foros de ONG, donde se evidencia una gran heterogeneidad. Todo tipo de organizaciones no gubernamentales. Pero que van tratando de definir un perfil propio, un espacio que no es del estado.

**HG: -Sí, pero yo... No me convence el concepto de "no gubernamental". Es un concepto negativo... La teoría política había avanzado mucho más al reconocer al Estado, las empresas, la sociedad civil, instituciones de todo tipo. Ahora este concepto deja como dos... dos posibilidades nada más: gobierno y no gobierno. Y dentro del no gobierno están las empresas, las grandes fundaciones empresarias, entidades paragubernamentales de todo tipo... Deja muchas dudas el concepto de lo no gubernamental.**

-Sí, sin duda. Creo que deja dudas. Pero es uno de los espacios que tenemos. Que nos han dejado. Donde podemos crecer. Que hay situaciones difíciles, que es un campo difícil: estoy convencido. El Banco Mundial, por ejemplo, reconoce ahora solamente aquellos proyectos que vienen avalados o asesorados por ONGs, pero también hay directivas muy precisas del BM de reconocer o respaldar ONGs que no tengan entre sus miembros directivos hombres que provengan de otras etapas de las luchas sociales. O sea que el BM hace una diferencia entre las ONGs que, por la experiencia de algunos de sus líderes, se pueda suponer que son capaces de ir más allá del mero campo de lo no gubernamental, que puedan proponerse otro horizonte de cambio social. O sea que en ese sentido sin duda que se buscará privilegiar, tanto las fuentes de financiación internacional como los organismos del gobierno argentino que ahora están convocando a las ONG, buscarán privilegiar aquéllas que yo diría que son hijas del Proceso: un Estado intermedio, lavado de dirigentes, que han formado asociaciones que no se proponen sino fines muy específicos y a corto y mediano plazo, como ser la difusión de ciertas tecnologías, recuperación del medio ambiente, fauna silvestre, etcétera, ¿no? Pero yo te diría que no todo el espacio de las ONG es así. Que sobre todo en el campo del ecologismo y en el campo de la educación popular, se perfilan grupos no gubernamentales que tienen otros propósitos, que se dan otra misión. Aunque lamentablemente no abundan en este campo los antiguos militantes de las luchas populares. Lamentablemente son pocos los exponentes de mi generación a los que yo puedo encontrar en este campo. Yo lo lamento. Porque muchos que se han visto atrapados por las nuevas políticas, por los caminos sin salida, podrían haber hallado una nueva vía para sus viejas utopías, o para los sueños de cambio social, a través de los nuevos caminos de la ecología, ¿no?, del ecologismo como una ideología integradora que yo creo que inevitablemente va a llegar a recoger todas las banderas de las luchas sociales. Está pasando en otros países y yo creo que inevitablemente va a pasar aquí también. Porque el ecologismo puede integrar hasta la reivindicación de los pueblos indígenas: en este momento se está superando la antinomia que se había creado entre clase obrera y defensa del medio ambiente. O sea, el chantaje de los patronos que decían "si pongo en marcha la planta descontaminadora de afluentes pierdo plata y entonces tengo que cerrar la empresa y ustedes se quedan sin trabajo".

**HG: -¿Vos creés que esto está superado, lo ves superado? Yo no lo veo, sinceramente. Si pensás en la UOM, o cosas así. El pensamiento ecologista de la UOM, francamente... Es el peronismo la UOM, ¿no? Y al ecologismo a su vez le falta algo equivalente a la Revolución Francesa, un momento de gran condensación...**

-Sí. Pero hay otros caminos, ¿no? Te digo, por ejemplo: En Piccinini, que es también la UOM, encontré interés por estas cosas. Un gran interés. Quizás no a través del camino propio del medio ambiente, sino a través del camino del desempleo al que conduce el ajuste, y la alternativa microempresarial, la microempresa, que hoy día está en gran medida en manos de gente como nosotros. O sea, que tiene propuestas así. ¿Qué microempresa es viable, sino la que tiene que ver con el retorno a la tierra? Las demás, excepto las canchas de *paddle*, hasta ahora no han dado resultado. Pero la microempresa como productor agrario, sí: da resultado. La Argentina, en las peores de las circunstancias, puede mantener un buen nivel de exportaciones frutihortícolas. No ya de granos y carne, pero frutihortícola sí, y sobre todo orgánica. Ahí no hay competencia: Taiwán no puede enfrentarnos. Por más que Cavallo consume sus planes, esto se va a mantener; no importa qué ministro de economía haya.

**HG: -Ahora -te voy a poner ante un desafío-: en el campo están los grandes propietarios de la tierra, los intereses industriales, TECHINT, yo qué sé. Te coloco ante un problema marxista, digamos, ¿no?: La propiedad de la tierra, la oligarquía -tal como la llamaron Aristóteles y el peronismo-...**

-Están, claro que están, por supuesto, pero... también hay zonas amplias periurbanas que han sido abandonadas. O sea: Yo estoy proponiendo superar el desarraigo, volviendo a la tierra. En pequeñas parcelas. No es necesaria mucha tierra. Hay gente que supo aprovechar con inteligencia la indemnización que le dieron con el ajuste, el... retiro voluntario, supieron aprovecharlo con inteligencia invirtiéndolo en tierra, en lugar de en un kiosco. Tierras: te hablo de dos hectáreas, de tres hectáreas, quizá menos. Muy poco terreno. Pero son tierras que te dan para vivir. Y comercializás excedentes. O si no, conozco gente también que han ocupado tierras que no tenían dueños. Acá hay mucha tierra sin dueños. Pequeñas parcelas. En todos los pueblos, hasta cincuenta, setenta kilómetros de Buenos Aires, vos tenés cantidad de zonas abandonadas, de gente que se ha ido y no ha vuelto nunca más. De terrenos de gente que se ha ido a Europa, por ejemplo, y no ha vuelto nunca más, o de gente que se ha muerto sin dejar sucesión. Está lleno. Está lleno de tierras que podrían ser explotables, y lugares donde vivir. Lo que pasa es que hay una compulsión a vivir hacinados en las ciudades, ¿no? Porque la gente va detrás del horizonte del empleo. Ahora: Si vos te decidís a vivir una vida dura, y a partir de tus propios esfuerzos, te asentás en una de esas pequeñas parcelas y ponés el énfasis en la autoproducción de alimentos y en comercializar solamente aquello que te

## Sobre el peronismo (II)

### ECOLOGIA, PERONISMO Y MODERNIDAD

Resulta difícil reconocer en el Jorge Rulli de los últimos años al militante de la JP de los '60. El rechazo de la industria, la vuelta a la tierra o la renuncia a pensar "una salvación colectiva" suponen una drástica ruptura con el imaginario peronista. De todos modos, quizá haya más continuidad en Rulli (apasionado y militante en ésta su búsqueda personal) que en muchos que siguen haciendo uso de la retórica nacional-popular para justificar las políticas menemistas (fue otro militante de los 60, secretario de Gobierno en Corrientes, quien exhumó discursos de aquella época para presentar la intervención a esa provincia como una cruzada contra el feudalismo).

Por otra parte, más allá de las diferencias, cómo negar que las inquietudes de Rulli (una relación distinta con la naturaleza, la reivindicación de lo micro, la diversidad de iniciativas sociales) son decididamente actuales. En un país donde se muere la gente tomando vino, avanza la contaminación del agua y el cólera parece instalado para quedarse, la política adquiere una dimensión distinta: junto a los temas de siempre (el salario, el crecimiento económico) se instalan con fuerza otros que muestran la angustia colectiva por el deterioro de la calidad de vida hasta extremos inimaginables. En este marco deben valorarse algunas de las propuestas de Rulli como la toma de la salud en manos de la gente, las formas no agresivas de producción o la crítica a la cultura del despilfarro.

La ecología aporta la perspectiva desde la que hoy pueden redefinirse los grandes problemas del atraso económico, la dependencia y la desigualdad social, tal como lo muestran las propuestas sobre el desarrollo sustentable y los recientes debates de la Conferencia de Río. Es interesante, también, que uno de los principales teóricos marxistas contemporáneos, James O'Connor, haya fundado en el ecosocialismo una revisión que señala la subestimación de la cultura y de la naturaleza en el historicismo de Marx y que intenta recuperar para el marxismo cierta potencialidad crítica en el mundo de hoy.

La revalorización del espacio público frente a la crisis del Estado, el nuevo diálogo entre lo macro y lo micro, entre la sociedad y la naturaleza y los otros temas que subyacen en el diálogo con Rulli, ¿pueden encararse desde el peronismo? Pensamos que no, aunque por razones diferentes a las del entrevistado. No sólo por el peso de una tradición fuertemente estatista y centralista, porque -al fin y al cabo- también hubo expresiones de otro peronismo más autogestionario, pensado desde "abajo", no sólo en la resistencia o en el '73 sino también en los primeros tiempos. Pero lo que efectivamente parece necesario replantear es la noción de pueblo constitutiva del peronismo. La fragmentación de la sociedad argentina, de los estratos populares y de las formas de organización en torno a las que esta idea de pueblo adquirió carácter operativo, la crisis ideológica del peronismo, la decadencia de las formas tradicionales de acción política, la centralidad adquirida por los medios de comunicación -en un proceso que es de unificación del espacio público pero también de creciente diversificación cultural-, el

auge de las sectas y las religiones; es difícil en este marco sostener la idea del pueblo como sujeto actuante tal como lo entendió siempre el peronismo.

Si esto es así, ya no se sostiene tampoco una lectura hegeliana de la historia en la que ésta se reduce a los avances y retrocesos de un sujeto nacional popular (transformado en cada etapa histórica pero siempre el mismo). El riesgo que se afronta al rechazar esta postura -sin duda poco fecunda para el diálogo necesario con las otras tradiciones democráticas, obreras, socialistas- es caer en una visión ecléctica de la historia (a lo Félix Luna) que no recupere los grandes temas igualitarios, latinoamericanistas y de solidaridad social que constituyen el bagaje más rico de la tradición nacional popular.

El riesgo mayor, como se advierte en los dichos de Rulli, es partir de esta crisis del sujeto popular para renunciar a toda dimensión colectiva de la política. El desinterés por la escuela pública o por la extensión del agua corriente en una sociedad que sufre cada vez carencias mayores no puede fundar ninguna concepción solidaria de la vida. Es cierto que "la calle de tierra no es contradictoria con la computadora" y que el rechazo de una visión lineal del progreso obliga a respetar en nuestros países otros cruces entre la modernidad y la tradición. Pero reivindicando una relación con la tierra previa al industrialismo peronista, Rulli rechaza en bloque la modernidad (sus temas y fuerzas sociales) de un modo que nada tiene en común con esa hibridez cultural de nuestros países que ha caracterizado muy bien García Canclini.

Por otra parte, Rulli es injusto con el peronismo. Es obvio que éste se identifica con el industrialismo y la urbanización, pero no lo es menos que el movimiento que exaltó a los "cabecitas negras" y que expresó no sólo a los trabajadores urbanos sino a los pobres del interior, implicó una ruptura con las culturas rurales mucho menos drástica que en otros procesos de modernización. Al fin y al cabo el peronismo siempre fue criticado menos como ideología industrializadora y productivista que por cierto tradicionalismo y por su escaso énfasis en la acumulación.

Las condiciones estructurales y culturales que explican esta crisis del sujeto popular nos impiden pensar en "la reconstrucción del movimiento nacional" o cualquier otro modo simplista de reinstalar una unidad política. Más bien habrá que pensar en la articulación de intereses en estructuras menos permanentes, en hegemonías que se construyen en el ámbito del reconocimiento de la diversidad de sectores sociales, culturas y tradiciones políticas. Para esa tarea, las ideas tradicionales de conducción o movimiento características del peronismo no son de utilidad, pero haríamos mal en renunciar a esa vocación colectiva que caracteriza a toda propuesta popular: "la política sería -decía Lenin antes de Perón (valga el doble anacronismo)- empieza allí donde están los millones de hombres y mujeres".

Eduardo Jozami

## Entrevistas

exceda, los excedentes, lo que exceda tus necesidades, es como que estás invirtiendo los parámetros de la economía...

**HG: -... y refutando al Estado-nación, digamos...**

-Claro. Pero nosotros encontramos, como reivindicamos el pensamiento indígena, a partir de nuestras tradiciones kuschianas, ¿no?, nos encontramos ahora que el pensamiento económico del incanato era, antes que producir excedentes, disminuir pérdidas. Esta idea la tiene muy enraizada el pueblo boliviano, ¿no? Y uno ve cómo esta idea a ellos aquí, en la ciudad de Buenos Aires, donde actúan como recolectores y francotiradores, diría, como lobos solitarios, les da muchísimo resultado. Como le da resultado al argentino que vive en Europa. Porque en Europa vive como un marginal. Vive aprovechando las cosas que a los demás les sobran o que no saben aprovechar, y de pronto descubris que eso es riqueza. Y me da resultado a mí. O sea: Yo no busco producir ganancias, sino que busco disminuir pérdidas. En mi casa no se pierde nada. Hasta la basura sirve para alimentar lombrices; con las lombrices alimento las gallinas, y me como los huevos. Pero la cáscara es molida, y se le da o a los cerdos o a las gallinas, ¿comprendes? Y las deyecciones de los conejos se las comen los patos. O sea: mi preocupación constante es que no se pierda nada. Y las ramas de la poda sirven de leña. Y eso a mí me ha dado una posibilidad de... de hacer pie económicamente, en condiciones muy, muy difíciles.

**HG: -Ahora: Frente a la tradición indigenista, digamos, la tradición urbana en general asoció urbanismo y ciudad a libertad, ¿no? Este ciclo de recuperación permanente es un ciclo más de autoridad: Autoridad paterna, familiar, del pasado, los ancestros, el abuelo... Este es un dilema a resolver, también, en la tesis de la recuperación de la tierra, ¿no?: el tema de la libertad. Si no, no se hubiera hecho la Revolución Francesa contra los terratenientes y la Iglesia.**

-Bueno, pero ¿somos concientes de que estamos viviendo una situación única, excepcional?

**HG: -Sí, sí...**

-...en la que se ha desplomado todo. Hoy día podés invalidar a todos. O sea: las cosas que antes sospechábamos ahora las podemos decir a viva voz. No solamente el Muro de Berlín: Podemos reinos, o podemos dar por superado a Freud, a Engels, a Marx. Quizá dentro de algún tiempo debamos comenzar a decirlo de Perón, ¿verdad? O sea: no hay parámetros. Nadie tiene derecho a reivindicar ninguna de esas doctrinas, ya. Todas han fracasado, todas. No queda nada. Impera el chululismo, los medios de comunicación omnímodos, los personajes como Menem o como Gostanián... y si no lo alternativo, ¿no?: la gente que se marcha a las montañas, la gente que hace otra vida, los que tienen una conciencia alterada y pueden convivir sin que nos demos cuenta con nosotros pero tienen otra percepción del mundo... Esta es la realidad de hoy: estamos viviendo el mundo que hace veinte años leíamos como ciencia ficción, y hoy ya es una realidad, ¿no? Donde el supermercado marca la ideología y es la nueva catedral que da las pautas religiosas. Así como antes unos eran de Boca y otros de River, ahora unos son de Norte y otros son de Disco. Esto yo lo leí en *Más allá* allá por el año 55...

**HG: -Claro: es como un retorno a la Edad Media, ¿no?, a través de emblemas de supermercado.**

-Yo he estado en la zona del Del Viso, donde están los *countries*, y... son zonas feudales, ¿no? Rodeadas por ejércitos privados con armas automáticas. Donde entrás con una credencial que te cuelgan, en la puerta. Con sistemas de comunicación internacional, con antenas parabólicas de todo tipo, que los vinculan a otros mundos. Tienen sus propias proveedurías, reciben alimentos del exterior...

**HG: -Por eso Alfonsín, cuando hizo ese discurso, cuando reingresó a la vida política ... contra el *country*, el cementerio privado y el *shopping*, o sea... todo el circuito privado... es muy interesante. Pero después, unos pocos días después va al programa de Tato Bores, se burla de sus propias frases... O sea: no está a la altura del gran programa que expresó ahí. Porque esbozó un gran programa...**

-Y bueno: porque lo que pasa es que ha triunfado Menem, ¿no? Alfonsín lo imita.

**ER: -Sí: Está totalmente menemizado. El *lifting*... Esas ojeras de Alfonsín tenían una especie de resto de dignidad, ¿no?**

-Sí, sí. Eso lo ha perdido, lo abandonó. No sé por qué lo tiró todo por la borda...

**HG: -A mí me asombró que hubiera ido a lo de Tato Bores a burlarse de él mismo. Porque le hicieron un guión donde tenía que burlarse de sus frases patéticas...**

-Yo creo que éste es el gran invento de Menem. El invento de Menem fue dejar de ir a los medios como iba el político, con su propio discurso y su careta -como dicen los jóvenes-; Menem fue y aceptó el libreto y las normas de los medios. No fue a decir su discurso, sino que fue a decir lo que los medios querían. Fue a bailar el tango, fue a hacer bromas, a contar chistes. Y ese fue un invento extraordinario, porque llegó a Presidente de la República, y ahora consiguió que toda la clase política lo imite... Con la diferencia de que él lo hace mucho mejor. Lo sigue haciendo mucho mejor.

**ER: -Ése el centro de la "tesis Landi", ¿no? O sea: Alfonsín le llega a la televisión "desde fuera", con la televisión como una propaladora de su voz de político profesional, mientras que Menem la habita desde siempre. Digamos: desde las imitaciones de Mario Sapag. Y con un contacto con los géneros populares de la televisión mucho más inmediato. O sea: Está en su salsa en la televisión; no va a la televisión: es de la televisión; es un personaje de la televisión; es un cómico de la televisión argentina, Menem.**

-Claro. Pero además lo hizo esto porque estaba muy en su vena esta nueva Argentina manipulada, consumista, frívola, cholula, ¿no? En cambio en Alfonsín se nota la doble conciencia. O sea: es un arribista de esta nueva ideología. Es como que Menem es más coherente, más consecuente con él mismo...

**HG: -Sí. Es una pena que Alfonsín no perciba esto, ¿no? Porque esbozó un programa... hablando de *shoppings*, cementerios privados y los *countries*, de alianza de la política con todas las formas de vida que hay que debatir. Pero no... no está a la altura de ese debate, me parece.**

-Mirá... A mí me parece que en todo lo que hablamos en forma deshilvanada van quedando cosas: objetivos, misiones, propósitos, que pueden justificar nuevas luchas, las luchas de las generaciones jóvenes, ¿no? Los números espontáneos que surgen en torno a problemas puntuales, como el que dijimos: la violencia policial. O los grupos que se dan en torno a un semáforo... Que en realidad son grupos contra la violencia del tránsito. Que está cada día más criminal, en las rutas: son todos homicidas potenciales, los que tienen vehículos, que aprietan el acelerador sin ver quién se les pone delante. Bueno: que la gente, en torno de estos temas, geste organización, a mí me parece muy importante. En torno al problema de la educación, aunque yo no comparto el propósito de la educación pública, pero me parece importante que algo motivara a los jóvenes de esa manera tan importante, tan... tan... cuantiosa, quiero decir. Y después todo el movimiento de las ONG. Que no habría que menoscabarlo. Yo creo que... que no habría que menoscabarlo, que los intelectuales tendrían que interesarse por este tema. Verlo como un fenómeno nuevo, que puede ser manejado por los organismos internacionales, o que se les puede escapar. Depende de la cantidad de gente con otra conciencia que se incorpore a este nuevo movimiento. Que se muestra como una alternativa, incluso, en algunos campos, a los partidos políticos, que están vaciados ya, que no existen. Y después, todo lo otro, que no es contenido por las ONG y que es todo este movimiento espontáneo, en el que la juventud se prende mucho, que es la defensa de la naturaleza, de la reivindicación de un modo de vida alternativo, de la medicina natural, que implica tomar la salud como un problema propio, o como una propia responsabilidad... Y todo lo que tiene que ver con la nueva percepción. Que se da en torno a la música, a los problemas del SIDA, a los problemas de la droga, también. Y que tiene que ver mucho con el movimiento indio renaciente...

**HG: -Pero yo a las partes del aparato estatal viejo, digamos, las redes centrales, que van siendo desmanteladas, como ferrocarriles, escuelas y cines, inclusive, las recuperaría, las mantendría, las defendería sin el**

recelo que tenés. Las ocuparía con otra cosa.

-¿Cómo, las mantendrás?

HG: -No: las defendería, en principio. Porque la red escolar también está amenazada. Vos decís que no estás de acuerdo con la educación pública, pero...

-No, no es que no esté de acuerdo: no me interesa...

HG: -... la privatización de la educación supone también que partes de la comunidad asuman la educación, ¿no? Es decir: lo público no... no hay que abandonarlo. Digo, porque lo que vos decís tiene una veta así: abandonarlo para reconstruirlo después, asociándolo a las comunidades.

-No: lo que te quiero decir es que yo no opto... Yo estuve en la concentración por la educación pública, pero no lo siento como un tema que me apasione. O sea: yo, en este nuevo compromiso alternativo mío, yo no pienso mandar mis hijos pequeños a la escuela: No quiero que me los domestiquen ni quiero que me los adocenen. Estamos pensando en cómo armar un jardín de infantes que sea propio de gente como nosotros: gente que se apartó de la sociedad y del consumismo. O cómo hacer pie en una escuela donde podamos encontrar maestras que compartan estas ideas...

HG: -Me parece mejor eso último... Porque si no, es una reapropiación privada de lo público que, digamos, te pone vecino al *country*, de algún modo.

-Es que a mí me parece legítimo armar otro feudo frente al feudo del *country*. Porque no nos dejan otra. La otra es ser seres anónimos y desdibujados, que no lo acepto. O sea: Yo creo que la educación, tal como se armó, se armó en la época del capitalismo, cuando a los niños se los preparaba para ser obreros. Pero el esquema de fábrica ya no existe más. Y yo reivindico una etapa anterior en la cual el hombre, el niño, trabajaba con su padre. O sea: es el capitalismo el que inventa el trabajo fuera del hogar. Y entonces el niño no encuentra un parámetro masculino con el cual formarse, porque está todo el día con su madre o está con otros niños. Entonces: a mí me parece que junto con el comunismo que cae, y junto con un capitalismo en crisis, todos estos esquemas que nosotros vivimos como realidades sempiternas, también se desmoronan: ya no hay fábricas, cada día se cierran nuevas fábricas; la escuela pierde sentido, ¿no?

HG: -Por eso digo: La red desocupada del Estado es interesante recuperarla de otro modo. Todo ese sarmientismo vacío que quedó... ¿no te parece un desafío interesante?

-¿Pero cuál es ese otro modo? Nosotros, con algunas otras familias que tienen niños pequeños, estamos conversando esto. No lo hemos resuelto. En el lugar donde yo vivo hubo intentos de un jardín de infantes alternativo, y no fue económicamente... ¿cómo se dice?: no resultó. Estamos buscando otros modos, porque somos varias familias que tenemos niños de dos y tres años, y ya nos estamos planteando que cuando tengan seis no queremos mandarlos a la escuela. Entonces, de aquí a dos o tres años vamos a tener que resolver este problema.

ER: -Eso es una cosa interesantísima, ¿no? Porque la escolaridad pública es uno de los núcleos duros de la existencia de un Estado-nación. O sea: no mandar un hijo a la escuela es un gesto de rebeldía muy serio...

-Por eso te aclaro: No es contra los maestros, ¿no? Que son seres muy castigados por esta crisis.

HG: -Coincide con los *Ilya Kuriaky*, los chicos de Fabrico Cuero. Que abandonaron. Con razones inobjektivas: ¿cómo no iban a abandonar la escuela?

-Por eso a mí me impresionó mucho este libro de la nueva masculinidad, de este poeta norteamericano, que editó *Planeta*, y que *Página/12* le hizo una crítica, y por eso fue que lo leí. Y sentí que estábamos haciendo eso, nosotros:

recuperando una tradición precapitalista, donde el hijo se formaba con su padre. Mi niño tiene tres años, y trabaja conmigo en la huerta. Y ya tiene una serie de tareas, incluso el riego, que él lo hace bastante bien. Y cuando no lo hace bien no importa: Yo hago como que no me doy cuenta Pero él... yo siento que encuentra una gran satisfacción al hacerlo, porque me está imitando: es su camino a hacerse hombre. Y lamentablemente muchísima gente no tiene esa oportunidad de hacerse hombre con un hombre, que es su padre, porque la sociedad ha destruido la familia, o le ha dado empleo al padre fuera del hogar o lejos del hogar.

ER: -O lo ha mandado de vuelta al hogar como pasa hoy ...

-... como un desocupado. Con una identidad en crisis, claro. Entonces es como que se va haciendo todo cada vez más complejo, ¿no? El tema que alguna vez hablamos de los partos es otro tema: El parto violento, el parto fuera de la casa, el parto contra natura, con el goteo, con la cesárea... bueno: ha traído consecuencias en generaciones y generaciones que han sido marcadas por una violencia temprana, por una actitud exclusiva y... ¿cómo te diría? ... Entonces es como que nosotros, con estos nuevos paradigmas, vamos resolviendo muchas cosas en pequeña escala. O sea: el problema del arraigo con la tierra, el problema con niños, el problema con el parto...

HG: -Sí... igual falta resolver ahí la cuestión democrática... La tradición democrática fue en el sentido inverso: cuanto más apartada de la naturaleza, la democracia estaba mejor, digamos: liberación, autonomía y creación política. Ahora: si vos te reclinás nuevamente en la naturaleza, habría que resolver ese problema democrático de la autonomía, la asociatividad libre, etcétera. En general, la idea de la naturaleza consagra más la autoridad y la comunidad... ¿Cómo aliar comunidad y democracia? Es otro desafío...

-Claro que sí. Es como que este tipo de vida te permite recuperar mucho de lo sagrado que tenía en los antiguos hombres el trabajo y la vida en familia. Y el tiempo en el hogar... todo esto. Es muy interesante la forma en que ... la forma en que uno puede llegar a vivirlo. Tanto que a veces nos sentimos muy distanciados de nuestros seres más próximos. De nuestros familiares, que nos ayudan pero no pueden comprender; en la medida en que viven en Buenos Aires, no pueden comprender cuánto hemos avanzado, cuánto hemos roto puentes, de tal manera que ya no podemos volver. O sea: ésta es una de las partes duras. Sentir que no somos comprendidos porque no hay una práctica similar. Por eso, frente a la crisis total de todos los esquemas, de todas las teorías, lo que estoy pidiendo es... más que ayuda estoy, a lo mejor, ofreciendo una salida para reflexionar o meditar sobre estas problemáticas. O ayudarnos a todos juntos, en la medida en que esto pueda ser motivo de un nuevo pensamiento. Que en definitiva es hallar un camino para la Argentina, ¿no? Que pueda escapar a la situación de ajuste internacional. Hallar un modelo de desarrollo que sea original, y que sea más natural, que surja de la agroindustria, no sé qué...

HG: -... y de un pluralismo cultural sin trabas comunitarias. Lo comunitario ahí traba... El peronismo es socioindustria y comunidad. Donde no hay pluralismo cultural ni formas de racionalidad alternativas. El peronismo es o fue monotemático.

-Industria fabril.

HG: -Industria fabril. Pero comunidad también. Y creó una mixtura que no pudo resolver en forma creadora.

ER: -Escuchen esto, muchachos: "Adiós, pues, París, ciudad célebre, ciudad del riudo, del humo y del lodo, donde las mujeres no creen ya en el honor ni los hombres en la virtud. Adiós París. Buscamos el amor, la felicidad, la inocencia. Jamás estaremos bastante lejos de tí". Rousseau, 1740.

HG: -Cambia París por Buenos Aires...

(Entrevista realizada por H. González y E. Rinesi)

## Géneros de discusión

*Ninguna discusión sobre la naturaleza de la vida intelectual y la actividad crítica puede evitar ser, al mismo tiempo, una reflexión sobre el lenguaje,*

*su funcionamiento y sus géneros. Esa preocupación es, precisamente, la que anima los seis ensayos reunidos en esta sección.*

### ENSAYOS

## TEORIAS CON NOMBRE PROPIO El pensamiento de la crítica y el lenguaje de los medios

por Horacio González

### 1. Anulación de la contingencia

No es cómodo hablar con nombres propios. ¿Pero quién no sabe evitarlos? Se puede discurrir muy distendidamente sin ellos. Si quisiéramos, podríamos decir todo lo que fuera preciso omitiendo esos nombres. Sustituyéndolos, aplazándolos, disfrazándolos, solicitando los buenos auxilios de las figuras conceptuales o de la literatura alegórica. En sentido contrario, uno estaría en condiciones de traducir casi toda la *Fenomenología del Espíritu* a una decena de nombres que sostienen reales biografías. Ellas serían como una llamada que obliga a que una teoría remate en macizas identidades del siglo XIX. Pero si mencionamos esa obra filosófica es porque nos ofrece también una anónima catedral sin tiempo (¿qué importan ahora esas vidas de 1805?). Con una novela -o por lo menos, con algo que asuma mejor el rol de una novela- puede ocurrir que interesa saber qué personajes del momento fueron tenuemente velados en una ficción con clave. Los memoriosos recordarán *Los Mandarines* de Simone de Beauvoir, en la que no costaba trabajo reconocer bajo máscaras apropiadas, a un Sartre, un Camus.

Sabemos que ningún nombre expresa algo más que otro conjunto de nombres no pronunciados. Si todos ellos se pronunciaran, cada nombre podría disgregarse en una serie que se pierda en el tiempo. Pero en lo que tiene de actual y concreto, cada nombre es irreversible. No puede ser reemplazado. No puede diluirse. No puede dejar de ser singular. No podemos hablar sin ellos. Pero acudir a los nombres propios hace pesados un escrito. Hablaremos entonces de otras vidas y percibiremos enseguida que esa es una vía temible y directa al conocimiento. Pero si no tuvimos la precaución o la habilidad de la metáfora, del concepto abstracto, del arquetipo más o menos alegórico, o del ejemplo equivalente, el nombre de nuestros contemporáneos irremediadamente pronunciado nos hará valientes en el texto -¿y eso qué importa?- pero un poco turbios en la vida. ¿Acaso eso también importa?

Aquí trataremos el tema de los nombres propios. Pero eso viene facilitado por una pregunta: ¿es posible ahora pensar en una crítica intelectualmente autónoma? Y ya que dimos un adverbio de tiempo, agréguese el adverbio de lugar: ¿aquí? Estas preguntas piden un rápido

examen de ciertas técnicas y modismos que toman un impresionante papel en la realidad de lo que con palabras antiguas, designaríamos como un "diagnóstico de nuestro tiempo".

De todas esas técnicas, comenzaremos aludiendo a una bien conocida: las encuestas de opinión. Se han convertido en una nueva ciencia inversa de la intencionalidad. ¿Qué pueden llegar a hacer las personas? Esta pregunta que acompaña todo el ciclo inaugural de las ciencias sociales siempre tuvo el sentido de reflexionar sobre la indeterminación de la acción y sobre el conflicto de las situaciones dadas con las expectativas excedentes. Ahora es posible partir de la convicción de que las intenciones sociales se conocen con modelos estadísticos de previsibilidad, que pueden extender el "sondeo" o "recolección de datos" de la parte hacia el todo. *Pars pro toto*, el antiguo proverbio que define el pensamiento mítico o ciertas formas de la metáfora, es transformado en una pseudo-ciencia donde cada entidad atomística tiene el valor de una generalización que ilumina el estado de las intenciones de lo que, en la tradición funcionalista de la sociología, se supo denominar la "sociedad global".

De este modo, la "intención", otrora el concepto que aludía a la realidad de una conciencia realizando acciones de conocimiento en el mundo, se convierte en el supuesto existencial de un individuo aislado y ciego. La encuestología actúa entonces como prohibición metodológica para que cada uno de esos individuos volatilizados en su radical unicidad, puedan manifestarse como un conjunto práctico. Se hace evidente que el valor habitual conferido a la autocomprensión de una situación por parte de los propios interesados, queda usurpado por una autoridad sapiente que muestra, en el fulgor de un a-priori, cómo hay que incorporarse a un flujo de opinión. Y más que eso: cómo hay que pensar, cómo hay que vivir. *En suma, la encuestología nos dice cómo debemos ser, en un acto de póstuma anulación de toda contingencia creativa.*

Las organizaciones de investigación de tendencias de opinión en el "mercado político" no son un hecho nuevo ni han dejado de despertar toda clase de cuestionamientos. Pero hoy parecen capítulos sepultados de una polémica ocurrida en un neolítico sociológico, aquellos pensamientos críticos que anteponian la actividad del sujeto o la virtualidad de la memoria social a la recolección mecánica de tendencias de opinión. Ahora el neo-



empirismo ha quedado bruñido con una ideología de real-politiker. A través de la aplicación de un método que cruza distintas "funciones", comprobando las variaciones mutuas de conceptos que aluden a identidades, situaciones o creencias -conceptos llamados precisamente "variables"- se reintroduce en las ciencias sociales contemporáneas el más antiguo y feliz positivismo de la "estática social". Esto ocurre ahora bajo la falaz figura del consenso obligatorio y de grandes manipulaciones fraudulentas que suelen invocar el secreto revelado de la representación social.

Esos anacronismos teóricos y conceptos de vago prestigio académico, sólo serían tolerables como una manera de recordar una persistente noción de los optimistas años inaugurales de las ciencias sociales en el siglo XIX. Pero hoy se han transmutado en una técnica de control sobre la población, generalmente administrada por agencias llamadas de "investigación". Tales agencias se hallan al servicio de grupos calificados de intereses que llevan, por abuso, costumbre o inercia, el nombre de "partidos políticos", extraído también de viejas terminologías históricas del siglo anterior. Pero mientras otras sociedades acabaron descubriendo las anomalías de este sistema de vigilancia social, elaborando algunas reglamentaciones que a todas luces no conjuran el problema, aquí vivimos en plena efusión de la alianza entre partidos, agencias de mercado y las distintas variantes de "especialistas en medios" y "videopolítica". El contorno que adquiere este vivo aquelarre es de tal envergadura ideológica -el episodio en el cual el encuestador oficial del partido reinante se transforma en funcionario ministerial es apenas una evidencia de módic dramatismo- que no puede dejar de producir una sorda influencia sobre los estudios humanísticos y sociales en la Universidad. La anexión por los Bancos, Shoppings, Countries y grandes empresas de teledifusión de funciones de conocimiento, gobierno y ciudadanía históricamente reservadas al Estado y a la Ciudad, deja a la Universidad pública como la última gran institución -quizás junto a los institutos de jubilados cuya extinción hoy se debate- capaz de repensar la subsistencia creativa del espíritu público.

## 2. Una reformulación de las humanidades

Para que la Universidad piense críticamente esta época en la cual se desmantela o extingue la forma estatal-social que le servía de referencia, debe también acuciarse. Y la pregunta acuciante vuelve a ser: ¿qué significa el conocimiento?, ¿qué significa pensar?, ¿cuál es el vínculo entre la crítica y los datos que se "extraen" de la realidad? No se trata de exorcizar la medición social. Otro es el problema. Lejos de apartar el rigor del pensamiento, es necesario nuevamente elaborar las razones, modalidades y síntomas por los cuales la Universidad pública establece una pausa crítica respecto a esta nueva ideología de disciplinamiento que actúa con la máscara del conocer. Esta crítica sin duda es la cesura o el escalón heterogéneo que hace de la Universidad una institución destinada a no repetir o calcar los actos de dominación ya dados. Tampoco se trata de inventar una nueva abominación contra el empirismo, cuyo papel revolucionario en la historia de las sociedades es bien conocido, desde Hume a Foucault, sólo para trazar esa curva rápida, en la que el uso del documento, del dato o el modo en que se vincula la institución al orden de la experiencia vivida, desembocan en una reflexión de singular lucidez sobre la libertad creadora y la resistencia a las pedagogías autocráticas o cientificistas.

En el doméstico mundo de las instituciones universitarias que se ocupan del saber humanístico-social es necesario repensar lo que de entrada podemos llamar su mala unidad. En efecto, el proyecto de los años sesenta que elaboró una sucesión de campos disciplinarios en tanto a-prioris científicos diferentes y luego tenuemente unidos en una promesa de "saber interdisciplinario", se ha transformado en un camposanto de errátiles conductas. Ellas van desde la adecuación resignada a los perfiles profesionales existentes a una ilusión de "alto nivel" proporcionada por pequeños refugios monásticos de "excelencia" capaces de revivir los anillos de nibelungo que enlazan teoría e investigación.

Ni una revista autodenominada *Caras*, que bordea, dicese, los 300.000 ejemplares de tirada, ni el carácter que han tomado los estudios semiológicos o hermenéuticos en las distintas agencias que venden servicios a la política realmente existente, pueden dejar indiferentes a los recursos de lucidez y autonomía que existen en la Universidad. No es

posible que aún se quieran mantener las proporciones de un insuficiente idealismo filosófico que se presenta como "sociología científica", ante la brutal anexión de la ciencia social tradicional por parte del complejo operacional y técnico de las empresas y lobbies políticos gubernamentales.

Se torna crecientemente inadmisibles que el área común de las humanidades sociales -donde incluimos los estudios que actualmente se realizan en las facultades de ciencias sociales, filosofía y letras, psicología, y en cierto aspecto, de economía, arquitectura y derecho-, perviva en la ensoñada exclusividad de conocimientos cuya especificidad sería evidente en sí y para sí. Se ha confundido de este modo un pensamiento administrativo con el pensamiento epistemológico. Nada hay en el cuadro de los conocimientos de la modernidad que justifique la segmentación de las clásicas ciencias humanas, las teorías de la sociedad, las éticas, estéticas, retóricas y análisis del lenguaje. Sin embargo, no se está argumentando aquí en favor de un nuevo reagrupamiento administrativo, tardío, irreal y dispendioso. La escisión de los conocimientos responde de algún modo al cuadro social, profesional y burocrático en el que se instituye una división de trabajo en el Estado y en los poderes sociales. Hasta cierto punto esta escisión registra el fatalismo con el cual las élites políticas y científicas se apoderan de las instituciones públicas, fragmentándolas a veces con un irracionalismo irreparable.

Pero así como no sería adecuado interpretar las necesidades operativas de las "élites del poder" como si fueran descubrimientos de nuevas regiones del saber, estas dependencias o reparticiones administrativas no dejan de revelar también un cierto estado de las tensiones del conocimiento. Por eso, menos que nuevas planificaciones panglosianas o llamados candorosos a la pócima interdisciplinaria, se impone repensar nuevamente todo el cuadro de las facultades y conocimientos de la tradición humanística. Una posibilidad, para un cometido así designado, puede encontrarse en los enfoques que en los últimos años se acogieron bajo el rubro de "estudios culturales" con el auspicio de los trabajos de Raymond Williams, pero que también deberán evitar el fácil señuelo con que se entrelazan las modas momentáneas y los financiamientos -estos últimos, cierto es, hoy menos momentáneos que escasos. Sin embargo, la cuestión de los "estudios culturales", sólo puede invocarse como una prueba de que ya es indisimulable el colapso -en el mundo anglosajón- del cuadro de conocimiento de la tradicional antropología, sociología, historia social, ciencias políticas, sociolingüística, etc., así como también no es sustentable más que en ciertas vocaciones atrofiadas y vacuidades discursivas, la vertiginosa creación de "nuevas carreras", "nuevas facultades", sólo explicables por las asfixias que producen las disputas territoriales en las universidades, antes que por grandes conmociones científicas o productivas.

## 3. El discurso de la fijación en las ciencias sociales

No se trata, así, de suprimir las divisiones entre áreas profesionales en la universidad, desandando cierto aspecto irreversible que tienen las luchas políticas inter-claustro, ni tampoco aceptar sin más la receta de los "estudios culturales" -una suerte de encuentro entre la sociología de la literatura, la historia de las mentalidades y la antropología de la vida cotidiana-, pero de todos modos es un alerta sobre los pobres particularismos que facciones profesionales y políticas de la universidad han generado con más interés en "estrategias de control" y profileación de redes hegemónicas interiores, que en multiplicar la dimensión cognoscitiva, autorreflexiva y crítica de la universidad pública.

La sociología se ha resentido vertiginosamente por una timorata y obsecada interpretación de su propia ilusión cientificista, y eso no debe ser atribuido al empeño de Gino Germani, que finalmente no forjó otra cosa que una bien planteada ideología de la modernización de las profesiones, con el agregado de una reflexión ensayística que adquiere gran interés en la ética pesimista de sus últimos trabajos, que con razón Norberto Bobbio pone a la altura del también póstumo Weber. El científico sociológico argentino es muy anterior a Germani y cuenta con los voluminosos nombres de Ramos Mejía, Ingenieros, Carlos Octavio Bunge y, por lo menos en el caso del segundo de ellos, su versatilidad temática y la disposición de su escritura, lo pone por encima de lo que luego hiciera la sociología institucional

de los años 60, por no hablar de lo que ocurre hoy. El positivismo -si es que esta denominación sigue siendo pertinente- conservó en su fase clásica en la Argentina, un gran atributo de sensibilidad escritural y capacidad de traspasar fronteras de conocimiento artificioosamente trazadas. Después, sólo el estructuralismo -otro nombre que en la historia de los debates filosóficos del siglo crea tantos problemas como los que su mención sumaria permite resolver- ayudó a entrever una similar ambición en la intuición de que era posible enhebrar todos los campos del conocimiento económico, psicológico y humanístico con la protección de los descubrimientos que habían ocurrido en la lingüística. Sobre el bastidor de esta historia, no deja de ser absurdo que se defiendan tardíamente una fantasmática especificidad de la sociología, niña seducible y frágil, antaño amenazada por revoluciones conceptuales ahora "por suerte en retirada". ¿Pero es que la sociología, en realidad, existe?

No preguntamos esto con un irresponsable afán de escandalizar a los jóvenes estudiantes y a los palpitantes corazones que han conseguido "la ley del sociólogo" y otras tantas normas no menos elocuentes. Nada tenemos contra el profesionalismo, si es que aceptamos considerarlo una ficción más cuya materia se nutre de una red burocrática que no necesariamente evita ser inocua. La sociología, en verdad, sólo debe enlazarnos en el orden de lo imaginario, como una memoria de combates intelectuales en una zona especial de la historia de las ciencias. También, sin duda, es un encadenamiento de memorias institucionales y profesionales, pero más que eso, un sintoma radical de las intervenciones de crítica y comprensión que pueden ejercerse en las realidades de antemano trabadas por el dominio que ejercen en ella las administraciones políticas -obviamente, también respaldadas por sus politólogos, sociólogos, comunicólogos y otros ólogos que obturan con su masilla discursiva la emergencia de las fisuras reales del conocimiento y la acción. Quizás sólo a partir de ciertas comprobaciones de la demografía o datos censales inteligentemente interpretados, se pueda retornar a un saber sobre la sociedad no sometido a las inducciones ideológicas de la encuesta o del explicacionismo que tiene sus respuestas ya anticipadas.

Un corporativismo o un fundamentalismo sociológico, asociado a una ontología profesionalista regresiva, no se equivoca sólo en considerar a la sociología como un saber al que le prohíbe retomar como motivos de reflexión los propios gestos encaminados a re- y di-solverla, sino en mantenerla como el coto de una preceptiva y de hábitos mentales de llamativa obvedad, aunque, desde luego, realmente existentes en la previsible mecánica política de sus argumentaciones. La sociología -que así "no existe", diríamos- encuentra su pervivencia efectiva en la calidad de las preguntas de la tradición filosófica, de la historia de los métodos científicos y de los linajes histórico-literarios que consiga constituir en su interioridad abierta. Esa interioridad no tiene la pre-existencia metafísica de un "discurso de la fijación", sino que puede ser considerada como la imposibilidad de que el sentido abierto de las cosas se instituya no más que a través de una "tensión irresoluble de la interioridad y la exterioridad", según suele insistir Ernesto Laclau en sus originales reflexiones.

Aquel discurso de la fijación, basado en criterios pseudo-profesionalistas y en el fondo anti-intelectuales, bien podría evitarse si aquéllos que lo proponen no utilizaran, como regla comparativa, un panorama (evidentemente muy pobre para cualquier cotejo) tal como el que constituye la accidentada pero no por eso espléndida historia de la sociología universitaria en nuestro país. Lo que resultaría realmente inspirador sería retomar -y no sería novedad hacerlo- los términos de la cuestión que Kant denominó "el conflicto de las facultades", en la que la filosofía es el corazón crítico que ampara la investigación y la problematización de la verdad, la razón, la ley y en general, los aspectos éticos inherentes a las teorías. Al mismo tiempo, la "filosofía" no designa necesariamente lo que se estudia en los programas de las carreras así llamadas, sino una predisposición para formar y rehacer continuamente la masa crítica del conjunto de la universidad y, desde luego, de todo lo que por extensión o valentía llamamos la "realidad".

Este espíritu de la filosofía, como saber sin supuestos y con capacidad extrema de denegar su propia necesidad, es la exploración de los confines que no puede dejar de estar presente en todos los sectores de la vida universitaria, cualesquiera que sean las divisiones en facultades o departamentos que congreven sus métodos, problemáticas, estilos o

profesionalidades. Pero bien sabemos que no sólo esto no ocurre, sino que incluso las áreas de filosofía y las de ciencias sociales -éstas, no hace tanto tiempo desvinculadas de las primeras- se encuentran hoy sometidas a toda clase de resistencias y omisiones respecto al conocimiento y los actos de interrogación esencial que ello necesariamente involucra.

Un espíritu cientificista y neo-academicista que a diferencia del que albergó la universidad de los años 60 -que por lo menos postulaba una ciencia básica extensa y una sociología como proyecto coadyuvante a la democracia, al progreso social y a la preocupación por los sectores desfavorecidos-, se hace presente en el lenguaje, en las prácticas y en los actos de gobierno de la universidad. Como si las sordas amenazas emanadas del gobierno obraran como una saliva paralizante y hierática, la Universidad fosiliza sus estilos y decisiones lanzando a sus miembros a una oscura lucha por los escasos recursos. Profesores y alumnos se convierten en obligados caza-becas o en graduados forzados en el arte de detectar subsidios y auspicios; los concursos suelen ingresar en sórdidas tramas jurídicas que ponen ante misteriosas decisiones judiciales lo que deberían ser competencias fundadas en el resguardo de la palabra precisa y en la ocupación libre de preguntarse por la vida intelectual en estas limitadas sociedades; en fin, una noche gótica a partir de la cual, a imagen del capital que Marx describía surgiendo del pantano de las sociedades respirando barro y sangre por sus poros, los políticos universitarios se tornan "operadores" de nuevos mercados profesionales protegidos de todo vendaval. Sueñan, *après le déluge*, haber quedado seleccionados en el *after day* de la lucha desencadenada. Una lucha por la sobrevivencia, cuyos machucones no tienen onomatopeya, que se hace en el encantador lenguaje de los "créditos" y los "puntos". Como en las peleas de box, pero aquí los funcionarios de esta neo-parla académica, aceptan con extraña facilidad las coacciones que imponen las políticas del gobierno y acaso deciden oponerse a ellas -eso no lo negamos- con el siseo neutro y tajante de los mismos técnicos que persiguen la ansiada derrota y remoción de la universidad pública, lúcida y activa. Por eso, mientras en la Universidad se habla como en los Bancos, en los Bancos se fundan Universidades. Esta paradoja está repleta de interés. Reconstruir la Universidad presupone entonces reconquistar la nítida modernidad del saber que se ha desplazado hacia la alianza entre las finanzas privadas y las filosofías políticas de punta.

#### 4. El proyecto progresista de legibilidad total

Como resultado de lo que todos avizoran como la progresiva desaparición de la Universidad pública, ciertos sectores universitarios buscan comprensiblemente restaurar la excelencia de los estudios -singularmente desafortunada esa palabra, "excelencia", que recuerda títulos de pseudo honorabilidad contrarios al republicanismo del saber libre e igualitariamente difundido- y se refugian en planes de profesionalidad, cuyo valor intrínseco no discutimos, pero animados en muchos casos por opciones muy limitadas respecto a los nexos internos y culturales entre las ciencias sociales, la filosofía y el mundo de la vida. Sin duda, en la mayoría de los casos, este novísimo academicismo ocupa a sectores profesoriales que en su conducta ciudadana mantienen éticas y decisiones de carácter progresista sobre los asuntos generales de la vida social.

Por otra parte, se ha difundido la creación de un postgrado en ciencias políticas respaldado por la fundación de un Banco privado, dirigido por algunos de los más respetados pensadores de las ciencias sociales argentinas. Respetados no en abstracto sino por muchos y también por nosotros. Tanto José Nun como Miguel Murmis forman parte de nuestras bibliotecas; sus ensayos y contribuciones teóricas, a lo largo de más de dos décadas, han situado problemas, originado atractivas polémicas o establecido los términos de discusión de numerosos dilemas. No decimos esto movidos por una iluminación de último momento, ni como oblicua habilitación para una crítica mayor. Lo sabemos de hace mucho y en realidad siempre lo supimos. ¿Pero no somos nosotros los de oscuro pasado, los de imprudentes opciones políticas, los novios del dramatismo fronterizo de la política argentina? No nos imaginamos en situación de reclamarle justificaciones a nadie, ni podría haber aquí un eco que nos entregue palabras deshechas del pasado como si algo permaneciese intacto. Aún así, no es



revista del ensayo negro

**La belleza de la fealdad: Peter Lorre**

**El ojo del huracán: Louis Althusser**

**El pensamiento lunar: Nick Cave**

H. González - C. Correas - T. Abraham -

G. Deleuze - P. Drieu - La Rochelle -

R. Rorty - R. Tarruella - C. Ferrer

**3** Marzo  
Abril  
de 1993

elegante la situación del que decide aludir por su nombre a los contemporáneos. Quien así lo hace no puede evitar su propia inculpação. Ella hace parte de una "política del nombre propio" mucho más irrisoria que la que menciona Derrida en su estudio sobre Nietzsche. He aquí que esta "política de nombres" debe hacer convivir el respeto intelectual que sentimos por Nun y Murnis con la sorpresa que nos causa verlos encabezar un serio proyecto universitario, al margen de la universidad pública, donde están sus raíces culturales y la densidad social que aún es el horizonte insustituible de nuestras discusiones. ¿Qué terrible signo de época esto constituye?

Por lo demás, como ya se ha observado, la derecha de ningún modo se molesta por la palabra excelencia y siempre miró con recelo el texto moreniano de la supresión de honores. Ella ha descubierto por fin el vellocino científico y puede realizar la magia de oro de atar la peor interpretación de Heidegger con la más objetiva postulación de "revistas con arbitraje". ¿Se trata de publicaciones que dirige el Juez Nimo? De ningún modo. Estamos propiamente ante la consumación final del sistema de puntajes otorgados por Tribunales de la Ciencia que desde gabinetes de vidrios opacos, dirán quién merece hacer publicable su prosa codificada. Bajo razonamientos de esta índole León Rozitchner recibió la noticia de que sus artículos y ensayos publicados en diarios o revistas sin aquel "arbitraje", no aseguraban la continuidad de sus investigaciones en el Conicet. Por fin, los doctores justicialistas, animados por la extracción de sustancias tóxicas del aparato bucal de las serpientes, aprendieron a saber cuáles palabras deben ser expulsadas como tóxico del aparato intangible de la Ciencia.

Pero no se crea que estos filósofos de Gabinetes Caligaris son los únicos que arribaron a la estación final de su poder, verbigracia, el control del discurso y su "temible materialidad", a través de un conjunto mucho más modesto de técnicas -no por eso inefectivas- que las que apuntaba Foucault en su clásico discurso inaugural sobre ese tema.

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

sociedades, de instantánea legibilidad y visibilidad.

Una característica del progresismo universal, es el talento para enviar todo significado o todo lenguaje a una *prueba de inteligibilidad* proporcionada por los medios de comunicación. Sin duda, el autoritarismo hizo algo parecido, pero al formular su relación con los medios de comunicación, tendió a considerarlos una "cátedra de vida y pensamiento", lo que sólo se puede hacer unificando el lenguaje no como didáctica, sino como contenido, y restringiendo los recursos retóricos a cierto monoteísmo de la pompa, la orden, el descenso de la verdad desde lo Alto y la implícita aureola amenazante que rodea a cada palabra, para así indicar su contenido fijado en un patrón de moralidad y sanción al desvío. Muy diferentes serían los rumbos escogidos por el progresismo en su relación con los medios.

## 5. La televisión devoradora y los "efectos de realidad"

El progresismo -y en eso, todos somos progresistas-, se basa en la ausencia de valores a-priori del lenguaje comunicativo, en la aleatoriedad con que cada segmento de sentido puede relacionarse con cualquier otro, y fundamentalmente, en la idea de que la lengua social contiene en su estructura dialógica interna la necesaria petición de curiosidad e investigación que de por sí son un marco ético para encontrar mejores soluciones a problemas comunes. Un paso más adelante, el progresismo descubre que los medios de comunicación no son *medios*, sino aparatos completos que reiteran en un plano imaginario la organización natural de la lengua, constituyendo así un nuevo sentido, a través de "efectos de realidad".

Este viejo concepto del estructuralismo de los años 60, "efectos de la estructura para constituir y atravesar lo real", nos permitirá abrir debate con las perspectivas de análisis que desarrolla Oscar Landi para juzgar la televisión. Landi propone una consecuencia filosófica de la presencia de la T.V. "como parte de una historia de la mirada y de la percepción". Algo así como un optimismo agonístico y hedónico. Pero esa historia de la mirada, para Landi, está trazada con excesiva complacencia a la hora de juzgar su vínculo con las posibilidades de progreso del espíritu humano.

Esa buena disposición de Landi hacia los sucesivos pasajes de la escritura a la imprenta y del libro hacia las "imágenes a domicilio" sin ninguna pérdida, discontinuidad o fisura, contrasta con la forma menos concesiva que otras historias de la visión presentan las épocas culturales. Basta recordar por un momento a Pièrre Francastel, al más evidente Foucault o incluso al aparentemente más comprensivo W. Benjamin para notar que, aún en éste último, el cine es una actividad destinada a neutralizar o astillar un continuo temporal ficticio. Por más que nos esforcemos, no parece haber razones de peso para afirmar que la capacidad omnívora de las imágenes televisivas para "devorar" todos los géneros artísticos y espectaculares anteriores y también la expresión política, se pueda realizar como una suerte de apacible salto dialéctico en la sedosa historia del conocimiento, gracias a la cualidad "ambigua" de todo lenguaje. Esa ambigüedad es la que según Landi nos pondría frente al verdadero carácter de la bondadosa antropofagia que practica la T.V. con un televidente que pide ser consumido, "devorado". La ambigüedad del lenguaje televisivo es la de la esfinge que ya no devora al que no descifra enigmas, sino que *el propio devorar es un enigma* puesto que las "víctimas" no desean "salvarse". Pero si este momento histórico de la mirada -a través de su más nuevo brazo técnico, la T.V.- es lo que produce los famosos "efectos de realidad", deberíamos exigir mayores certezas para poder situar, ahora en el interior de la época de la imagen, las distintas posibilidades de configurar sentidos, acciones o interpretaciones de esos mismos afectos. En un mundo sólo "afectual", como en el que piensa Oscar, no sólo queda anulada toda posibilidad ontológica. Queda abolida, sin duda involuntariamente, toda crítica. Esta, que no responde a meros "efectos" sino a una veta utópico-política de la realidad, resulta descalificada. "Parece difícil encontrar nuevas preguntas desde el terreno de las clásicas historias de las ideas que nos legó la cultura", dice Oscar, aceptando un programa máximo de confrontación entre imágenes e ideas, que no parece tener mayor utilidad fuera de una muy discutible alianza entre una forma "pipona" del vanguardismo (es decir, satisfecha, extirpada de cualquier discurso de disconformidad) y las grandes empresas comunicacionales

que aparecen como una suerte de instancia irreversible del conocimiento, donde el sujeto es la nueva industria satelital de las imágenes.

No nos parece que rechazar esta desalentadora perspectiva civilizatoria sea un síntoma de la crítica "apocalíptica" a los mass-media, fácil de refutar en sus aspectos más ingenuos, pero de ningún modo desatendible si retomamos uno de los temas caros a Adorno, el de la estupidez. La televisión puede ser la práctica existencial más adecuada para reflexionar sobre los comportamientos necios. Este tema, de algún modo abandonado por Landi, a pesar de su proclama contra la tradicional "historia de las mentalidades". Al aludir a la "lucha por la existencia" que se revelaría en el deseo enigmático de incorporarse -cada sujeto- a la infinita serialidad de las imágenes, abre una compuerta poderosísima que prefiere no desarrollar, y que dudosamente podría dar lugar a un optimismo cultural tan ufano como el que respira el propio libro de Oscar.

### 6. La cuestión de la necesidad

En la *Estética* de Adorno (con cierta intención citamos los libros por los que Oscar ha pasado en un tramo anterior de su biografía intelectual) se menciona un tema de gran interés que el gran filósofo alemán denomina bajo el subtítulo de "lo mimético y lo estúpido". En lo que nos importa, Adorno se refiere al factor de estupidez y bufonada que llevan en sí mismas aún las obras de mayor significado y cuyo reconocimiento sin más, es parte de ese significado. La estupidez es un residuo que tiene el arte que se reconcilia con los grandes misterios, la naturaleza no intencionada y la necesidad de la imitación de los gestos animales más primitivos.

¿Por qué no pensar la televisión aprovechando estos términos? La necesidad puede ser un residuo necesario del arte y también uno de los límites, acaso necesarios, con que se enfrenta toda racionalidad: este tema no es ajeno a *Devórame otra vez*, el libro polémico de Oscar. Uno ve a individuos como Avilés, Sofovich, Tinelli, -la lista es inagotable e irreparablemente extensa, devoradora- y es inevitable la pregunta por el género, no narrativo, sino directamente humano. Pero si la necesidad -y expulsando de aquí toda intención despiadada- la remitimos a las prácticas obligatorias de lenguaje de las que la T.V. no puede escapar, aún en su momento grondoniano, surge el tema más desafiante para quien se pregunte por el porvenir de la vida intelectual fundada clásicamente en el debate argumentado, en la pregunta que interroga para desarmar el sentido común y en la racionalidad que enfrenta la forma naturalizada del lenguaje. El tema sería el de la reposición creadora de la crítica, incluso en la misma práctica massmediática, sin reproducir el fácil *comunicacionismo* que ha invadido las carreras de comunicación social, sin deslizar apologías más o menos traviesas a las pobres soluciones estéticas de la T.V., elevadas indebidamente al rango de divinidades del kitsch o hallazgos magníficos del grotesco espontáneo. Una crítica de la T.V. -estética, política, ética y aún filosófica en el sentido más amplio de esa palabra-, es lo que aún se le debe a la historia intelectual de las sociedades, pues la nueva figura descubierta, el "intelectual massmediático", no pasa de ser expresión de una tibia dictadura mercadológica, muchas veces interesante en sus intervenciones en el lenguaje publicitario o en el descubrimiento de nuevas posibilidades de montaje o actuación, pero cuyos resultados manifiestos y masivamente comprobables, llevan a una nueva axiomática que se cierne imperialista sobre el conjunto plural de los lenguajes de la sociedad.

El libro de Oscar es, en efecto, polémico. Habla con coraje de todos estos temas. No deja bien parada -sin duda- a la herencia crítico política de la cultura intelectual argentina. Abona muy decididamente la base argumental del neo-progresismo más superficial que desde los medios ha devorado casi todas las retóricas, estilos y herencias culturales, en muchos casos con notoria inferiorización de las posibilidades expresivas inherentes a cada una de ellas. Por otro lado, se convierte en una muy alerta antevisión de lo que le espera a estas tímidas y más que imperfectas democracias, si un nuevo pero improbable héroe social, el comunicador lúcido-progresista, no lograse imponerse por sobre la maraña de enunciacines intrínsecamente asociadas al concepto operativo de la televisión. ¿Pero es efectivamente posible ese progresismo global en un medio como la T.V.? Hay en ella un distanciamiento radical respecto a los dramatismos

populares que ella misma exhibe y una neutralización aviesa del aura de tragedia que naturalmente portan las imágenes contemporáneas, que no la hace propicia al ensayo neo-democrático. Sin embargo, Landi espera mucho de estos nuevos personajes massmediáticos-democráticos y de hecho, su libro es una guía de gran interés sobre la relación entre la escena política y los escenarios constituidos por "miss devoradora", la T.V. Nos parece que esta promisoría asociación entre la televisión renovada y la nueva democracia podría darse a condición de agudizar aún más la pregunta por la posibilidad interna que habría de tener el mundo massmediático para escindirse de su chata realidad dominada por la desinformación, el estupidismo y las soluciones artísticas más o menos retrógradas (no compensadas con evidentes descubrimientos estéticos que baluceantemente se insinúan).

Para que ello se verifique es necesario aceptar un horizonte común de debate, que reduzca el esquematismo que hasta ahora dominó la discusión, lo que se explica en gran medida por la actividad "triumfante" de esas nuevas figuras de la modernidad, el experto "video-político" que ronda a los partidos o los logros del progresismo fácil para enfrentar a turbios personajes oficiales, aglutinando con suficiencia la fuerza intelectual de la televisión. Ella exige el fin de la censura para encarar con más profundidad la competencia en el mercado, y por primera vez esta vieja idea de la Ilustración cuenta con un formidable respaldo empresarial.

¿Cómo discutir entonces este tema de honda significación teórica? El artículo de Beatriz Sarlo en *Punto de Vista* criticando la "chatarra teórica" que evidenciaría el libro de Landi, no puede sino dejarnos una incómoda sensación, pues si por un lado nos parecen muy bien expuestos -y los compartimos en gran medida- los argumentos cuestionantes de la confiada y apologética visión que trae *Devórame otra vez*, por otro costado no creemos adecuado el tono descalificatorio elegido. No pensamos que Oscar prefiera debatir todo esto con Javier Portales antes que en el ámbito al que pertenece -la Universidad-, y al que hace años entrega las evidencias de su ensayismo movido y provocante. El apuro de Alberto Ure por sentarlo a Landi en un sketch televisivo, si esto además de una humorada fuese el definitivo cambio de paisaje de un destino filosófico, responde a la inventiva de uno de los últimos grandes espíritus vanguardistas del reducido mundo intelectual argentino, el del propio Ure. Sorprendente escritor, de un envidiable grado de perversidad, insondable observador de caracterologías actorales y teatrólogo que desbarata lo comercial con lo maldito y lo maldito con lo comercial, por el puro placer del retorcimiento y la lúdica inversión de las cosas, Ure ha transformado la T.V. en el motivo de una teoría del goce oscuro pero desea que sea legible la tragedia del mero vivir tal como las imágenes la cuentan. Ure, en un oblicuo vanguardismo, pretende fusionar Canal Trece, la prosa lugoniana, el recuerdo brechtiano, el zen-budismo lacaniano y la zumbonería de Jauretche. Nada de esto hace recomendable evitar la discusión, sino al contrario, obliga a refinarla, pues en todo esto se halla en juego la figura del intelectual, de la crítica y del sentido estetizado de lo real que definirá en el próximo futuro los márgenes de felicidad individual y grupal que pueda contener una sociedad concreta.

### 7. La parodia en tanto crítica

No podemos afirmar por ahora otra cosa que una gran disconformidad con los impresionantes retrocesos de la crítica intelectual, mientras porciones cada vez mayores de cierto cremoso batido que podríamos llamar "antiintelectualismo progresista massmediático" -vaya nombre, no es para repetir- toman posiciones crecientemente generosas no sólo en las publicaciones paródicas y en la programación "joven" de la T.V., sino en la propia universidad. No es sorprendente ahora que la mayoría de los clásicos argumentos contra las exigencias de la vida intelectual (es "difícil", "no es legible", "remite a textos intrincados", "muchas citas", "no se entiende", "aburre", etc.), se encuentran en un momento de singular éxito en las propias cátedras universitarias. Mientras el intelectual es por fin alguien mal visto en las universidades -no en vano recrudescen defensivamente palabras terminadas en *ólogo*, tal como Kipling enumeraba las ciudades coloniales de la India, *Singapore, Melgore, Lahore and other cities ending in ore*-, se instituye un modelo de crítica cultural basada en estilos paródicos, irónicos, "homenajes", "citaciones", "remakes" y toda una serie de modali-

dades narrativas que proclaman la fuerte conciencia de que la vida intelectual es una *instancia segunda, derivada, auto-aludida*. No es que esos estilos venerables sean inapropiados y ni siquiera insuficientes para la expresión literaria o periodística, pues -como siempre- muestran su rendimiento apreciable en todos los casos en que hay que tomar conciencia de una situación vituperable sin exponer al crítico a los peligros de la enunciación literal.

Ocurre que ahora la apelación a la parodia, que es tan irresistible como un "llamado de la selva", viene asociada a una nueva ética de los procedimientos discursivos "de época", profesionalmente exitosos, sin duda arrastrados por el impulso de la televisión. Esta ha llegado a la perfección, como dice Landi, descubriendo en un último sorbo de autoconciencia, la permanente parodia de sí misma. Es lógico que el sino del intelectual, sospechosa figura que en su versión progresista surge para postular que la horma que contiene al príncipe no es maciza ni se halla sin fisuras, esté sometida a mutaciones culturales que él debería ser el primero en reconocer. Si muchas generaciones intelectuales se acostumbraron a dos grandes concavidades morales que definían la crítica -primero, que la crítica se ejercía en nombre de cierta veracidad construida como posibilidad por la historia y *segundo*, que la crítica exigía una suprema maleabilidad de las identidades intelectuales para conjuarlas con los lenguajes generales de la sociedad, un poco al modo de lo que resume el gramsciano "todos son intelectuales"-, ahora, parece evidente, una nueva generación intelectual busca asociar la crítica a un modelo de consagración bajo los hábitos o las primacías sociales existentes y acepta que el lenguaje acuñado a la sombra de las teorías críticas se haya convertido en anacrónico o inservible para los medios de comunicación.

Es cierto que el mundo paródico de las cámaras sorpresas, los videos domésticos, las nuevas técnicas de montaje o máquinas de reproducción que modifican las posibilidades actorales o de narración, contienen en su despliegue una exigencia democratizadora y la anulación de la censura tradicionalista. Pero lo que predomina en su uso inmediato no es la posibilidad de establecer discontinuidades en el tiempo naturalizado de la televisión central. Al contrario, impertérito, el mundo televisivo elabora una réplica pseudo-naturalista de la temporalidad real y de los planos lingüísticos actuantes en el mundo fáctico. Lo que podríamos llamar "realidad" sería aquello que en última instancia la propia T.V. perfila y paraliza simultáneamente. A partir de ese canon verdaderamente copernicano, legisla sobre todos los demás conocimientos, lenguajes y estilos expresivos. Es habitual que en la T.V. se pida traducir todos los lenguajes a un monoestilo que tiene en vista la "comprensión general", entelequia administrada políticamente por un conjunto de técnicos habitualmente llamados "conductores" cuya función es achatar las rugosidades y relieves de cada ámbito idiomático para amoldarlo en un arquetipo platónico: la idea ya ideada, la comprensión ya comprendida, la totalidad ya totalizada; esto es, los sentidos que un fantasma de cuerpo pulverizado ha delegado a especialistas censores, guionistas, locutores, periodistas, libretistas, funcionarios, directores de cámara, etc. Como canje, ese público espectral a ratos ejerce el fantasmal derecho concedido de cambiar de programa o desligar la emisión.

Sin que deba afirmarse que este bloque cultural no tenga resquebrajamiento ni polémicas internas -en las que sin duda hay que participar-, lo que hoy domina es el trazado de una frontera a partir de la cual se acusa de "intelectual" (lo que no es difícil, pues la palabra nunca perdió su condición peyorativa), a todo lo que no es legible, traducible y recomponible en términos de la pedagogía y la gramatología de "la pantalla chica" con su inocente teatro diario de la crueldad. De ahí, suelen surgir los fastidios ante los trechos irreprimibles de lenguaje intelectual o académico -indebidamente confundidos-, que casualmente puedan colarse en la fiesta televisada que proyecta su sueño permanente de Inteligibilidad Total.

## 8. Periodismo y academicismo

Es necesario aclarar que el sentido intelectual de las cosas se refiere a su capacidad de crear preguntas en estado de promesa. Eso es enteramente contrario -la mayoría de las veces- a lo que suele considerarse como *académico*. Muchos trabajadores de los medios -no pocos de los

cuales están desinformados sobre la mayoría de las cosas sobre las que valdría la pena informarse-, creen que resumen con el calificativo de académico la exclusión de algún segmento de expresión que no respeta el demiúrgico *tempo* televisivo o cierto estilo reaccional "transparente", cuyas estipulaciones hasta suelen contar con publicaciones denominadas "manuales de redacción". Desde luego, no negamos que haya una forma singular de la expresión propiamente *periodística*, pero ella no puede estar en esa generalización del manual de redacción para enjuiciar el conjunto de las opciones narrativas, ensayísticas e informativas que conviven en las tradiciones culturales de una sociedad.

El que esto no sea visto como un razonamiento simpático en algunos triunfantes mundos de la expresión periodística, suele tener el paradójico resultado de fortalecer los idiomas más académicos, verdaderamente complementarios de una rama del periodismo que encontró la cifra secreta y final del cómo y del qué hay que decir. Lo único que se presenta como lo contrario de ese par simétricamente opuesto pero con sus nupcias hace mucho consagradas, es el *ensayo crítico*. Lo demás está a la vista: el aparato lingüístico del periodismo que halla su secreto en la instantánea legibilidad de sus consignas suele rodearse de una guarnición rutinaria de saberes competentes, que la misma acción massmediática estimula para autorizarse. En un inevitable simulacro, el periodismo que no depende del acto de lectura -no así, por el momento, el periodismo escrito- descubre y fomenta el mismo saber académico que abomina, aquél que no conoce la didáctica del medio masivo pero del cual éste precisa para santificarse. Pero lo precisa idiotizado, con sus retóricas efectivamente inexpressivas, mostrando lo único que le resta de saber, esa pompa heredera del veredito, el dictamen, el recetario, el peritaje, la oratoria codificada del *paper* o de cualquier jerga pseudo-científica.

Equivocan entonces sus miras aquellos planificadores universitarios que oponen un retorno a los rituales de la profesionalidad como resguardo ante el destrozo que los medios provocan en la antigua estructura profesional. Son precisamente esos medios los que piden que aún resistan las antiguallas profesionales -desde luego, barnizadas con ciertas tachuelas verbales, palabrejas de un ornamento profesoral, pastichadas con degradados mosaicos de vocablos tomados de una "psicología social" por aquí, una "sociología de los treintañeros" por allá, todo remachado con una pizca de "terapias institucionales" o "economías libidinales". Así es que el itinerario de la neo-profesionalización de la universidad (con revistas con "arbitraje" y ritos de observación o policiamiento que protejan cada feudo de conocimientos) coincide con la evolución de los massmedia hacia el empadronamiento final de los tics de lenguaje que sobreviven como "paradigma comunicacional" aprobado por los guionistas de la "civilización de las imágenes", que con su "salud bestial" -la expresión es de Ure- consagran la defunción de las ideologías. Frente a ello, resulta patético y tierno que algunos académicos presenten sus trabajos bajo titulares que pretenden un envoltorio que pueda imitar la pericia de un titulero de diario, del diseñador de logotipos o el redactor de textos publicitarios.

## 9. Ironía almodovariana

Jorge Dotti acaba de observar en un sugestivísimo trabajo titulado "Sobre los tiempos que corren" (*Punto de Vista*, N° 44) que el vaciamiento de la filosofía -a través de la exclusión de los conceptos de *crisis* o *drama*- deja apenas la subsistencia de la ironía escéptica, que suele asociarse a la parálisis de la acción humana. El espacio de *publicidad* que configuran los medios, lejos de afirmar el sentido público de las cosas, privatiza lo público y agrede la privacidad, atrufando la reflexión crítica sobre la responsabilidad y la justicia. En muchos aspectos coincide la reflexión de Dotti con las de Jacques Poulain: el autismo pragmático sólo puede ser superado en el dominio de la acción, pero amparándola -tanto como el deseo- en juicios de verdad y objetividad. Tanto para Dotti como para Poulain, la ironía (escéptica, para el primero; apática, para el segundo) rebaja las potencialidades de la acción humana. Desde luego, es necesario agregar que la ironía es y será un noble recurso de conocimiento, tanto como un permanente utensilio artístico del lenguaje. Pero se trata de señalar su improductivo uso, por así decir, almodovariano, que muestra el paragolpe final al que habría llegado la teoría literaria, el arte del relato y la filosofía del sujeto: intensificar hasta

la extremación los arquetipos narrativos y políticos, exhibir en grado puro sus mecanismos y proponerlos como una ética de la intriga histórica, como una retórica del dandy que aprendió a usar con oportunismo sus simulacros.

Pero el nuevo bovarismo sin drama ni sujetos trágicos que los más adelantados massmedia cultivan como misil de una estilística de centro de época o de paseo de compras, no los protege de un mal que creían conjurado pero que ellos involuntaria e implícitamente reponen. Se trata del espectro del populismo, que suponían que ya no pasea por las murallas del castillo buscando sus hijos vengadores. En efecto, derrotado y autoexcluido de la esfera política -"al amor de Dogo sólo el puñal de Dogo puede matar"- el populismo asume un nuevo rostro. Esta vez, maquillado por Helen Curtis y Revlon, se ha transfigurado en populismo massmediático. Y así, se lanza a absorber y mutilar la tragedia popular. No hace mucho, un joven escritor llamado a figurar en el *Brevissimus Enciclopedismus* con el que un diario recluyó en orden alfabético a un puñado de nuevos narradores, dictaminó que no quería escribir ni *Adán Buenosayres* ni *Rayuela*, respectivamente representativas del populismo de derecha y del populismo de izquierda. Este lapidario exorcismo, además de ser un parricidio *pour la galerie*, luce doblemente equivocado, al pensar que ése era el populismo y al suponer que como una espiral de humo que busca la otra punta para vagar como un eterno anillo satisfecho, el populismo ya tiene su réquiem en esa bocanada que vemos alejarse de nosotros como un sputnik abandonado por la base, despreciado por nuevas caras con sus pitillos alfabetizados marca "treintaypico".

El populismo, de verdad, no estaba necesariamente allí ni se ha retirado un milímetro. Está gozando de los mejores años de su vida "pipona" -otra vez aparece el adjetivo, extraído de la prosa de Ure, como quien le saca el canino a alguien-, vida triunfal en el fraseo y en la respiración ideológica del nuevo estilo cultural regido por los medios, agencias de publicidad, revisterio con su diccionario de rostros sorprendidos en flashes dardivosos de la vida, en fin, vida longeva de un populismo siempre retezón que ahora despolitizado y deslitteralizado, se presenta como el corazón palpitante de los medios de comunicación. Sus dos atributos reconocibles son siempre los mismos: una pedagogía para la "gente" y un argumento evangelizante extirpado de cualquier enriedo conceptual, de cualquier dificultad temática o cualquier impulso a la autorreflexión.

Los medios de comunicación, salvo excepciones -lógico-, no se hallan cómodos realizando actividades que supongan desafíos de comprensión y de legibilidad. Por eso, sobre todo la televisión, se lanzan a la actividad tomando como punto de partida "lo ya comprendido" y "lo ya legible". Y algunas emisiones televisivas, cuando no se conforman con plasmar el rostro lloroso de las víctimas, pueden llegar a crear escenarios oraculares que contengan o provoquen nuevos crímenes. Por eso, la única revolución periodística que quedó disponible y dignamente en pie fue la de desarmar con una "repregunta" incisiva el empaque de alguna notoriedad. No está mal como artificio de una democracia política que coquetea con la tradición -a menudo riesgosa- de develar la chapucera interna y el saber apócrifo del funcionariado. Esto no lo desdennamos ni aun en el caso de cierto "deportivismo" denunciante que no pasa de ser un interjuego entre distintos conglomerados o señoríos políticos, que no pocas veces se arrojan "in face" una alicuota de "denuncismo progresista".

### 10. La crítica de la crítica

Pero no hace falta ser un George Steiner para percibir -por cierto sin la necesidad de poner en juego el etéreo absolutismo estetizante del autor de *Presencias reales*- que una "ciudad secundaria" hecha de una infinita proliferación de tesis, reseñas, comentarios, coloquios, seminarios o exégesis amenaza con asfixiar la existencia diáfana y precisa de las obras (y también del lector o del espectador). Sin duda, la existencia de la crítica aún bajo la forma del capillismo periodístico y las "jugadas editoriales" no deja de ser un síntoma de democracia, pero es necesario tener siempre dispuesta la cuerda de la crítica de la crítica. Esta expresión suena a broma alemana -"La Ideología Alemana", Europa, 1845- pero es el síntoma de que ninguna crítica deja de peticionar su mismo remedio sobre sí, como garantía de veracidad. La verdad no es un objeto dado sino la segunda interrogación que inevitablemente todo interrogar origina. Por eso Steiner

se equivoca al condenar el segundo término de los problemas, pero acierta al condenar cierto parasitismo propio de la "industria cultural", por el cual es posible concluir que "el genio de la época es el periodismo". Entonces, todas las cosas tendrían la misma importancia diaria, pero a la vez la "cobertura" sería una decisión profundamente elaborada en la disimetría que un órgano estratégico, la "sala de redacción", establece con la "realidad".

Pero a pesar de la atmósfera de consagración social -primera parte de las "Ilusiones Perdidas", que el actual periodismo argentino "treintaypico" mantiene con deleite competitivo-, su base conceptual es ineludiblemente democrática y antagónica a los autoritarismos tradicionales. ¿Cómo no compartir estos valores? No por obvio, perdemos algo en afirmarlo. Pero nada de esto hace innecesaria a la crítica de la crítica, que no es el resguardo de nada, sino la garantía que pide la misma garantía para seguir actuando sin ufanía ni arrogancia. Es el modo de mantener la interrupción de la superficie ilusoriamente continua de los lenguajes de época. Si esa brecha no se imagina a diario, lo que llamamos la "época" se compondrá efectivamente de una alianza implícita (podemos decir, no querida), entre los poderes primeros y sus críticos inmediatos. Por lo menos, como chicle pegado en la parte oculta de los asientos, habrá una atadura amasada en la ideología común de la lengua o de las retóricas empleadas.

Decir esto ni debe ser una imputación idiota ni una fatalidad que amargados anacoretas denuncian en su retiro. Es un tema de debate, pues involucra los diferentes planos de identidad de cada sujeto, que ora confronta con valores dominantes, ora los acepta en otro estrato de su biografía o de sus posibilidades vitales.

El lejano descubrimiento de Luckács, según el cual era posible ser avanzado en el plano de la ética y conservador en el plano del conocimiento, aún mantiene toda su potencia dilemática. Pero este conflicto del yo tanto como del lenguaje no puede ser objeto de composiciones "operativas" regulando a nuestro favor las cuotas de negociación de sentido. (Para Luckács, esta cuestión retrataba el modo trágico de la presencia de una conciencia en el mundo). Recordamos este sepultado episodio de la filosofía porque es justamente el periodismo progresista el que corre el riesgo de cerrar todos los estratos de sentido con la invención de un lenguaje que resuelve su unidad final en la serie: parodia / reconocimiento de poderes fácticos / crítica / éxito de la crítica / modelos consagratorios / negociación / "¿ilusiones perdidas?".

Cuando uno dice cosas como éstas suponiendo que se trata de una discusión necesaria entre periodistas, actores, críticos, ensayistas, guionistas, novelistas, directores de cine, músicos, etc., -propósito algo ingenuo, bien se ve; una discusión no se resuelve en una mesa redonda y no tiene la visibilidad de un congreso o un suplemento literario- podría esperar que no se escuchasen después tontas gárgaras de vinagre, como las que acabamos de leer provenientes de un viejo periodista matutino que imparte desde Montevideo la agria preceptiva de lo que queda permitido escribir, de lo que se puede leer, las citas que hay que reprimir y los errores que hay que evitar en las fechas o en dos o tres palabras en inglés. Modelo de polémica que es despreciado por aquellos mismos en cuyo favor el veterano periodista de la ciudad de La Trémois se propone abogar. Créame, señor Alsina Thevenet, no lo censuro por sus anticuados lances de polemista trivial. Me preocupa que en ellos puedan arraigar los síntomas de una nueva intolerancia. Porque lo grave no sería confundir la polémica con un "refutacionismo" obsesivo o un detallismo infantil, sino con la conocida y odiosa mezcla de prejuicios corporativos y arbitrariedad personal.

Por otra parte, la alternativa progresistas *versus* corruptos no está en condiciones de contener todas las formas que adquiere la historia contemporánea. Como ha señalado Christian Ferrer en la polémica con Solá -el actor amenazado, no el oligarquillo ministrete "treintaypico"- sería necesario revisar el viejo esquema de representación social y política que los acontecimientos han desautorizado; hay al mismo tiempo que disolver los equívocos por los que se derrama el líquido siempre preparado del rechazo "al intelectual abstracto". Al hacerse portador de este viejo prejuicio, un actor diestro y sensible, *que merece toda nuestra solidaridad y que ha definido con gran agudeza el momento que vivimos*, corre el riesgo de debilitar su propia reflexión al mantener tan obvios estereotipos sobre la crítica intelectual de inspiración libertaria, precisamente la que a él debería

interesarle.

¿Es posible aspirar a que actores y periodistas que luchan por ampliar los hábitos democráticos de la sociedad -corriendo en muchos casos riesgos personales- no se sientan molestos por esta expresión: "la crítica de la crítica"? Con ella no queremos aparecer como tábanos encorsetados en filosofías respetables pero indigestas. La crítica no es la divina insatisfacción que busca anular las obras. Es la obra misma cuando abre un conocimiento inédito de las cosas. La crítica de la crítica recuerda precisamente que toda obra establece una discontinuidad en el progreso y una fisura en la percepción del espacio.

### 11. Nombres propios

Para restituir incluso el poder creativo y la revelación crítica del concepto de progreso sería necesario situar de otro modo los vínculos de la escritura con el conocimiento, de la filosofía con la información, del lenguaje colectivo con los idomas privados y finalmente, de las investigaciones poético-narrativas con los estilos asumidos por la memoria social para referir e investigar los dramas compartidos. En ese sentido, no puede haber un único lenguaje social, modelado bajo la transparencia, el realismo, la parodia o cualquiera de los géneros que propone el progresismo lingüístico -aunque no sólo él-. Por el contrario, las mutaciones de la percepción suelen iniciarse en costados inesperados o desatendidos donde se quiebran las relaciones obvias entre la representación, el lenguaje y las cosas.

Las novelas de Saer (pensamos que se puede ejemplificar con *Nadie, nada, nunca*; las de Piglia (del mismo modo: *La ciudad ausente*); de Fogwill (*La Buena Nueva del caminante*, *Una pálida historia de amor*); de Caparrós (*La noche anterior*); de Chejfec (*Moral*, *Lenta biografía*, *El Aire*), una reciente de Tabarovsky (*Fotos movidas*); las invenciones poéticas de Lamborghini y Perlongher -en fin, no hemos leído todo ni hay por qué elaborar nuevos diccionarios o efectuar asombrosos descubrimientos, pero allí vemos el entrecruce de planos narrativos que junto a otros que

retenemos en la prudencia de la memoria, pueden anunciar que es posible poner la fabricación de lenguajes en un lugar privilegiado de la escena, o si se quiere, del conocimiento. Si no toman como problema la invención de lenguajes, ciertos hábitos expresivos, por más que sean denunciados o investigadores del secreto político, se exponen al peligro de una locuacidad estridente y muda. Es posible agregar los ensayos -tampoco estamos obligados a elaborar enciclopedias- de Josefina Ludmer sobre la gauchesca, de Abraham sobre la historia del amor, de Eduardo Rinesi sobre Mariano Grondona, de Alberto Giordano sobre Macedonio Fernández, Felisberto Hernández o Borges y de Juan Ritvo sobre los espacios retóricos y las teorías de la lectura, para comprobar que, en sus diferentes estilos y modalidades, la destreza de la crítica que une sensibilidad por los objetos y rigor en las palabras, sigue muy activa en las más diversas instituciones, universitarias, extrauniversitarias o post-académicas.

Grandes cambios se han producido en las prácticas, consecuencias y modalidades de la responsabilidad intelectual. Las tesis que vinculaban la identidad de los intelectuales al compromiso, la denuncia, la organización, la crítica, el develamiento, la desmistificación o la rebeldía, dejan paso a definiciones cuyo énfasis es el discurso competente, más o menos moldeado en la fragua de la racionalidad instrumental. Pero no está de más percibir que las transformaciones de época no son capítulos de un aprendizaje obligatorio que se sigue como quien atraviesa casilleros sucesivos de un juego donde cada imagen actual anula la precedente. Tampoco cada mutación debe dejar indiferente la condición intelectual, pues ésta es por principio frágil, incompleta, no se halla suturada en totalidades, y debe ser incapaz de congelar cualquier momento de flujo con la apelación a un saber "concluido, demostrado y aplicable". El juego de dados no suprime el azar. La condición intelectual es hija del enigma de la extinción de las pasiones culturales y su continuo rehacerse en las luchas de la memoria. El juego de las memorias no suprime el olvido. La vida intelectual cultiva la memoria a destiempo tanto como la estoica serenidad del olvido. Las grandes tesis sobre el compromiso podrían recobrar a condición de que se pensen con la paradoja de las consecuencias. Los compromisos son

# LIBRERIA



# LA LEPH

corrientes 1134

SU LIBRO AL MEJOR PRECIO

LITERATURA Y CIENCIAS SOCIALES

CALLAO 57	RIVADAVIA 202	MITRE 813	LAPRIDA 386	49 Nº 540	BELGRANO 2454
CAPITAL	QUILMES	AVELLANEDA	LOMAS DE ZAMORA	LA PLATA	MAR DEL PLATA

excedidos por la acción y no abarcan la totalidad de lo ocurrido. Por eso, la propia situación intelectual es la que siempre queda definida por la imposibilidad de superponerse -como réplica, desdoblamiento, mimetismo o cobertor integral- a lo que se muestra como la actividad magistral de una época. Siempre se es menos que el conjunto de cosas actuales, siempre se da un paso más que aquellos que no esperan que todo se deshaga inexplicablemente. En el fondo, la condición intelectual es una lúdica negatividad; está para frustrar el momento de oro de cualquier época.

No se trata asimismo de restaurar el papel de nuevos clérigos, de suscitar bajo otras máscaras los empeños del jesuitismo, de proponer ascetas que devuelvan al monasterio el sórdido poder, de relanzar mitos revolucionarios redentores o de achacarle, a una modernidad que no sabe unir lo moderno a lo justo, la pérdida del aura que abrigaba a los ideólogos. Incluso la palabra "intelectual" puede no ser apropiada para esta discusión. Porque de lo que se trata es de saber verse envuelto en las primicias del descubrimiento técnico y de la infinita variedad de los mundos culturales, sin dejar que se escabulla aquel postrero, quizás secreto pero también público momento en que la señal de una negatividad se desencadena. Esa negatividad es también una política del nombre propio, porque suele cuestionar y rondar las más sugestivas vidas intelectuales de este período -la de David Viñas, desde ya, y aunque con estilos asaz diversos las de Nicolás Rosa, León Rozitchner, Nicolás Casullo, Emilio de Ipola, Oscar Landi, Christian Ferrer, Eduardo Grüner, Toto Schmucler, Ricardo Forster. Perdónese este sucinto panel de nombres, caben apenas en una pared de Nordenthal descubierta, son un extravagante listado, en el fondo impronunciado pero no imperdonable, pues más arriba, más abajo y al margen de este artículo, esos mismos nombres encuentran su prolongación y sus derivaciones infinitas.

¿Cómo? ¿Esto era la "política de nombres" que acechaba las maltratadas teorías? ¿Pero son solamente nombres? ¿O palabras olvidadas de su objeto humano que nos recuerdan que aún es posible el etéreo placer de las pasiones ideológicas?

Pero el mismo festín enumerativo -si bien breve- nos deja enseguida percibir el equívoco: *la política de nombres es imposible porque apenas las teorías son posibles*. Por esa vía, sin embargo, la profesión intelectual adquiere el verdadero dramatismo de los días que corren. También podemos decir entonces que una política de nombres es auténticamente aleccionadora por el solo hecho de que se pueden arracimar apellidos como en caravana por desiertos a la Aira, como en la formación de un cuadro de fútbol anunciado en una radio vespertina o como en una serie lévi-straussiana de parentescos. Dentro de setenta años, si tanto, pueden ser considerados como un conjunto mal alfabetizado de químicos o agrónomos de algún instituto estatal desaparecido. Pero lo que hemos hecho es un verdadero gesto botánico y ridículo, aunque no sentimental. ¿A qué la enunciación continuada de esos nombres? ¿Se trata de una alienada búsqueda del quién? ¿Son esos quiénes un campo intelectual? ¿Se pueden reagrupar por muchas otras series de afinidades de muy diversa índole? ¿Los separa Hannah Arendt, Walsh, Blanchot? ¿Son susceptibles de inesperadas y alocadas combinaciones? ¿Representan una lógica explícita? ¿Un orden oculto? ¿Goza este orden en desconocer obvias incompatibilidades? ¿Alguien cuenta con el derecho efectivo de encolumnar así los nombres, de algún modo sutilmente usurpados a sus... propietarios? ¿No se sentirán objeto de un acto de mal gusto? ¿Utilizamos irracionales criterios de prelación? ¿Será posible entonces distinguir entre quienes se sentirán molestos por la *inclusión* y quienes no? ¿Entre quienes se sentirán molestos por la *exclusión* y quienes no? ¿No citamos acaso el gracioso impudor de un Diccionario Joven de escritores? ¿La lista fue meditada, hecha al azar simple, con memoria involuntaria, con cierta maldad? Finalmente, ¿es posible pronunciar nombres sin desarreglar los textos? ¿Son posibles las listas fuera de un propósito dañoso? ¿Hicimos bien en omitir a queridos amigos y amigas que no hubieran dejado de tranquilizarse? ¿Por qué poner entonces nombres con los que mantendríamos apenas la relación del lector con la obra ajena? ¿Esta interpelación afirma la libertad de los nombres o indica que todos ellos encierran una discusión que nunca va a darse si dependiese de la ingenuidad de enumerar a los probables interesados?

Las posibilidades son infinitas porque el combate intelectual que vemos en extinción tiene aún una restante particularidad, cual es la de que es imposible saltar sus nombres. Y es también absurdo pronunciarlos

simultáneamente. Sólo una vez podría hacerse, quizás en un único momento de emergencia para el cual -aún así- es difícil reclamar el interminable derecho de convocarlos. Sería tan sólo a título imaginario -"propaganda sin compromiso de compra"- para exhibir crudamente, al proceder con la ayuda mítica de una conjunción azarosa entre teorías y nombres, que un fugaz momento de aprehensión los recorre a todos. Y así quizás se haga evidente que aún es posible mantener el ejercicio de la crítica y de la invención política. Adverbio de lugar: *aquí*. Pronombre personal primera persona: *entre nosotros*.

### Post-scriptum

En la década del 20, Oliverio Girondo y Osvald de Andrade escribieron manifiestos literarios que rondaban sobre el tema de la técnica, de las influencias culturales, del sentido de lo moderno y las napas interiores del ser literario que aseguraban tanto una interpretación del pasado como una aventura estética abierta a la vida actual. Imaginando algo parecido para "los tiempos que corren", habría que presentar enjuiciamientos mucho más severos sobre la evolución de los medios masivos de comunicación y su capacidad de dismantelar formas de vida o legados artísticos. La destrucción ocurrió sin que se repusieran esos bienes perdidos, desmintiendo brutalmente la promesa "liberadora" que hace varias décadas formularon los apologistas massmediáticos. Sería necesario entonces buscar para los estilos críticos y disidentes nuevas oportunidades de debate. Una vez rechazado el espantoso compuesto que forman las tecnologías sociológicas de gobierno, junto a las terapias participacionistas de ateneo y unidad básica, los grupos motivacionales organizados por shopping centers, la psicología social de suplementos culturales, las metodologías disciplinadoras del animador de la comunidad y las encuestas oficiales, anti-oficiales o subalternas -estación final degradada de las ciencias humanas progresistas de las décadas anteriores- quedará al fin la tarea de restituir la potencia del lenguaje. Es necesario que se pueda volver a hablar, antes que "operatorias", "campañas" o "abroches" conviertan al conocimiento en un mero acto de consenso imperativo, avalado por una ciencia de expertos en el control socio-político de la población. La herencia libertaria de las ciencias humanas y las invenciones literarias en curso pueden impedir la consumación final de la alianza entre despotismo social, fraude político y técnicas comunicacionales. La "política de nombres" que presentamos con nuestra desatinada antropología lúdica, es una somera invitación a las opciones que cada uno tendrá que realizar ante estas graves cuestiones, que hacen peligrar la conciencia autónoma y la libre publicidad de los actos individuales y colectivos. No todos opinamos lo mismo ni tendríamos por qué hacerlo. Por eso tenemos nombres. Pero admitamos que los patrimonios culturales forjados en la lucha para garantizar la reflexión creadora y la diseminación igualitaria de los frutos sociales, están en peligro. Más o menos como las ballenas, que no tienen nombre, con excepción de una que alienta una clásica fábula de arrebató y fervor personal.



## SOMBRA Y NIEBLAS

por Eduardo Rinesi

"¿Por qué tu sepulcro, en el que te vimos  
quietamente depositado, ha abierto sus pesadas  
mandíbulas marmóreas para arrojarte otra vez?"

Shakespeare, *Hamlet*

"Sombra terrible", escribía Sarmiento. Hablaba, claro -como nos recuerda María Gabriela Mizraje en este mismo número de *El Ojo Mocho*- de Facundo Quiroga. De su espíritu fantasmático, espectral. Y al mismo tiempo: enigmático. En efecto: Es en la conocida invocación del *Prólogo* donde encontramos ya la primera condición para que el texto inaugural de la literatura argentina fuera también -como ha propuesto alguna vez Ricardo Piglia- su primera novela policial. Si, pasando por alto la prudente objeción de Tulio Halperín Donghi -quien rechaza la idea de encasillar al *Facundo* en géneros que sólo adquirirían su vigencia varias décadas más tarde-, nos tomamos la licencia de considerar al libro de Sarmiento, retrospectivamente o como se quiera, como el primer relato "policial" argentino, es pues, en primer lugar, porque es el relato del intento de resolver un enigma, de desentrañar un misterio: el misterio de la barbarie argentina, el misterio de Facundo y de Rosas: el misterio, en fin, el insondable misterio del desierto. Esto, decíamos, es lo primero. Lo segundo es la epistemología detectivesca, la metodología "indiciaria" -que Carlo Ginzburg ha propuesto imaginar atravesando toda la historia del conocimiento humano, desde los cazadores primitivos hasta su consagración en el modelo de la sintomatología médica del siglo XIX, tan presente en el psicoanálisis freudiano, las investigaciones pictóricas de Giovanni Morelli y, por supuesto, la literatura de Sir Arthur Conan Doyle- y que el propio Sarmiento, agudo lector, balzaciano descifrador de las huellas del mundo (de París en los *Viajes*, de Buenos Aires en *Campaña en el Ejército Grande*, de la inconmensurable llanura en el *Facundo*), toma en préstamo de sus personajes más asombrosos y más admirados: el baqueano y el rastreador. En el *Facundo*, en efecto, Sarmiento se convierte, él mismo, en el rastreador, de las huellas que le permitirían resolver el enigma de la barbarie argentina.

Del "horror" argentino. Que, como el espectro del viejo Claudio, se resiste a abandonar el mundo de los vivos. Por eso, sin dudas, lo recordó Borges "... en aquellas albas de setiembre / Que nadie olvidará y que nadie puede / Contar...". Porque, al fin, "... el horror de Rosas / Y el otro horror..." (imperdonable mutilación de la poesía, ésta que produce la citación de los versos como si fueran prosa, desatendiendo su sonoridad en beneficio de sus ideas: ya Mario Vargas Llosa, en fuerte crítica al racionalismo de Sartre -a quien acusaba de no haber entendido jamás a los surrealistas-, la desaconsejaba; considérese al menos, como circunstancia atenuante de mi crimen, el carácter señaladamente racionalista de la propia poética borgiana), ambos horrores -decía- son en verdad uno y el mismo: el horror, el impercedero horror de la barbarie argentina. "Desplazamientos metonímicos", diría un semiólogo, y diría bien. Desplazamientos metonímicos y "equivalencias funcionales" entre aquellos hombres naturales, salvajes, y estos aluviones zoológicos cruzando los cerros que la Civilización por fin había levantado en su defensa; entre aquellas tierras incultas, que no conocían aún la disciplina del arado, el yugo de la explotación racional, y estas almas carentes de civismo, de "cultura política", de límites, como se lamentaban hasta hace poco nuestras liberales ciencias políticas. Entre un desierto, en fin, y otro. No vamos a descubrir el agua tibia: El discurso político liberal, y la Ciudad liberal, siempre construyeron su verosimilitud y

levantaron sus murallas de normatividad, previsibilidad y Orden (y esto desde Hobbes) sobre el fantasma de una "naturaleza" exterior, carente de Razón, de Lenguaje y de Cultura, contra el temido espectro, en fin, de la nada política (la mayor invención teórica del siglo XVII, si hemos de creer a Sheldon Wolin) que la figura del desierto recoge y vuelve tangible, presente, vertiginosa. En efecto: Por su funcionamiento metafórico -nos escribe, en perfecto portugués, María Teresa Celada-, "el desierto asegura el sentido del objeto para un sujeto, y se constituye con (y contra) una amenaza constante: la falta de sentido que ese sujeto no soporta".

Y sin embargo, ni el desierto carece en verdad de sentido, de positividad, de secretos (ya lo dijimos: de misterio), como Thomas E. Lawrence parece haber comprendido mejor -es a Horacio González, ahora, a quien plagiamos- que su sarmientina editora rioplatense, Victoria Ocampo, ni es cierto que ese "otro horror", cuyo nombre Borges omitía pudorosamente, pueda ser pensado -y menos comprendido- como una perfecta réplica del primero. Por eso mismo, sería obvia la torpeza de levantar, frente al odio y despreciativo relato liberal-iluminista, siempre dispuesto a concebir la tarea política como una pedagogía, la civilización como una domesticación, la historia como el avance de una razón cartesiana, geometrizable, conquistadora (según ha mostrado Jacques Leenhardt en su notable análisis de *La celosía* de Alain Robbe-Grillet y, más en general, de la literatura europea sobre los procesos coloniales y neo-coloniales), sobre la informe anarquía de la naturaleza, ninguna simétrica mitología revisionista a la que resultaría fácil sentirse convocado. Tanto más cuanto que las formas en que se nos vuelve presente, a diario, la sombra temida y amada que, como el joven príncipe, creíamos para siempre sepultada bajo los pesados mármoles de la ignominiosa traición, no asumen los perfiles más festivos que anunciaba cierta murguita televisiva y autorizaban las mejores memorias de dos generaciones, sino sus facetas más pérfidas y asqueantes. Uno y otro historicismo (el liberal, el "nac & pop") contribuyen por igual a alimentar el mito de una continuidad que en más de un sentido está lejos de resultar evidente, y que, por otro lado, no puede explicar las formas que adopta la aparición de esos desilusionantes rostros (que no fueron, a la postre, los de la justicia social, la participación popular y el resarcimiento de las humillaciones, sino los de las más repugnantes intrigas, corruptelas y Fechorias) en la versión farsesca, actual, del drama peronista originario. ¿Eran estos rostros los únicos? ¿Había otros? ¿Estaba todo esto -y sólo esto- contenido allí, *in nuce*, desde el comienzo? Advertía, lector: *in nuce*. Elegantísimo. Pero esencialista, demasiado fácil. Nos conduce en línea directa a una concepción de la teoría como develación del "verdadero ser" de las cosas, y de la historia como ratificación de lo que siempre supimos o, pudiendo saber, ignoramos por necedad o por ceguera. Porque advertíamolo: La pregunta por las deudas del peronismo actual con el histórico, originario o "esencial" -la pregunta, en fin, para ponerlo en los términos de una de las entrevistas de este número de *El Ojo Mocho*, por la continuidad entre Perón y Menem- es al mismo tiempo un interrogante sobre el peronismo y un interrogante sobre los modos en que es posible hablar de él, sobre el tipo de relato que puede echarnos alguna luz sobre su naturaleza y sus miserias.

Que no será ya ni la complaciente protesta contra la "traición" menemista, incapaz de pensar cuánto de ella era reclamado por la propia tradición a la que a justo título el menemismo pertenece, ni la (de nuevo: detectivesca) develación de la pretendida "verdadera esencia" del peronismo, de la clave oculta, invisible, subyacente, del peronismo primordial (sea ésta, como pretende León Rozitchner, la naturaleza particular del modo en que el poder despótico del Líder se afincaba en la subjetividad individual de

cada peronista, sea, como sostienen Silvia Sigal y Eliseo Verón, la estructura del "dispositivo de enunciación" del peronismo), de la verdad última -digo- de un sistema de dominación, de ejercicio del poder y de creación de hegemonías discursivas que de pronto, con su luminosa salida a escena, cobraría ante nuestros ojos una racionalidad perfecta, definitiva.

No: El "misterio" peronista es de otro orden, y se resiste a los ojos exteriores, a las miradas astutas que imaginan haberse apropiado su secreto a partir de la confianza en una pretendidamente superior capacidad de intelección (Rozitchner, por ejemplo, comienza su libro sobre Perón recordando a "aquéllos que, carentes de reflexión crítica y guiados por el optimismo ilusorio, fueron llevados por el peronismo al fracaso y a la frustración") o en las posibilidades explicativas de un paradigma. Tal vez una teoría con más "nombres propios" -como la que el lector ordenado ha visto ensayar en las páginas precedentes de esta misma revista- pudiera en cambio echar más luz sobre el "enigma" peronista. "Con más nombres propios" quiere decir, aquí: Primero, con más presencia de los nombres propios en lugar de los arquetipos, y -segundo- con mayor cantidad de nombres propios, además del omnipresente -en las teorías mencionadas- del general Perón.

Primero, entonces: nombres, y no arquetipos. Porque, al final, ¿no son los portadores de esos nombres los protagonistas de las grandes luchas políticas y de los grandes debates teóricos que las acompañan? Por ejemplo: Se nos ha señalado, con espíritu crítico y aún con enojo, el exceso de "nombres propios" -unido a imputaciones no siempre cordiales a sus propietarios- en el reportaje a Alcira Argumedo aparecido en el primer número de *El Ojo Mocho*; con toda seguridad el reproche va a repetirse en relación con el artículo de Horacio González en éste. Y sin embargo, y poniendo ahora *juntos* aquel reportaje y este ensayo: ¿no es precisamente la explicitación y acaso el abuso de los nombres propios por detrás de las posiciones teóricas con las que se buscaba y se busca confrontar (por detrás, pero sosteniéndolas, encarnándolas, dándoles entidad biográfica, sentido, verosimilitud política y dramática) lo que permite advertir la densidad histórica de ciertos debates, la continuidad de ciertas interrogaciones, la resistente persistencia de ciertos compromisos? ¿No son acaso los mismos nombres -por ejemplo- los que aparecen en el reportaje a Alcira defendiendo polémicamente -hace ya veinticinco años- criterios flexibles para la aceptación de financiamientos externos para las investigaciones en ciencias sociales y los que hoy han generado un airado debate -que es fácil prever de la misma dimensión y consecuencias- al escoger, como ámbito para la enseñanza de esas mismas ciencias (que los propietarios de los nombres en cuestión practican en el más alto nivel entre nosotros), los salones de una patricia entidad privada perteneciente al mundo de las finanzas y cuyos papeles de negocios llevan por membrete la figura estilizada de un emplumado e histórico gorro patrio? ¿Y no es fácil advertir allí una continuidad, una coherencia, una invariancia teórica, política y ética en las posiciones que ayer y hoy sirvieron para avalar estas actitudes? ¿No se está, en el fondo, discutiendo la misma cosa? Por cierto, no decimos esto para condenar la coherencia (que, en principio, y para no extendernos sobre sus frágiles límites con el dogmatismo, la intolerancia y la autocomplacencia -"aquéllos nos comprendieron", "éstos tranzaron", "aquél otro me defraudó"-, nos parece un valor altamente apreciable), sino para protestar contra la posición que sólo sabe percibirla (y condenarla, por cierto, como inmadurez, anacronismo, setentismo, nostalgia o chiquilinería -poco feliz metáfora, dicho sea de paso, ésta de la "minoría de edad", que remite notoriamente a lo más odioso e inaceptable de la tradición iluminista de matriz kantiana-) en las actitudes más tenazmente vinculadas a una opción menos dócil frente a las variaciones de los flujos monetarios públicos o privados, nacionales o extranacionales. A las variaciones -se dirá, menos brutalmente- de "los tiempos", de los "espíritus de época", angelicales categorías de lejanas y difusas reminiscencias estructuralistas en cuya caracterización, sin embargo, la dirección y el sentido de aquellos flujos suele primar con la misma fuerza con la que es de rigor criticar, después, el "reduccionismo" teórico de los viejos economicismos.

Nada más lejos de nuestra intención que pretender resolver, aquí, esta discusión, tanto más cuanto que no es éste el tema de esta nota. Si quisiéramos hacerlo, deberíamos revisar, primero, aquellas viejas y justamente prestigiosas investigaciones. Deberíamos preguntarnos, también, por las connotaciones del importante proyecto ("cultural", se nos dice, y

# En • Clave Roja

Revista de estudiantes marxistas de filo y sociales (UBA),  
humanidades (UNLP) e historia (UNMP)

Año 4 - Número 5

*Cuba en la encrucijada - Izquierda argentina - Comunicación*

*Modernismo / Postmodernismo: Legitimando la explotación*

SUPLEMENTO ESPECIAL: LA UNIVERSIDAD PUBLICA

*precisamente de eso se trata*) del que forma parte la tan promocionada Maestría a la que aludíamos. Promocionada -hay que anotarlo- bajo los auspicios de una media docena de entidades tan coquetas y tan poco sospechables del "alto nivel académico" que se promete (suponiendo que esta odiosa y recurrida entelequia tenga otro significado que el que le otorga la torpe conjunción de las pretensiosas vulgarizaciones psicopedagógicas, los compulsivos burocratismos del lenguaje y los risibles mecanismos disciplinarios y examinatorios que habitan y gobiernan, también, la otra Universidad: la pública y gratuita) como, verbigracia, la benemérita Universidad de Palermo. Pero -decíamos- ni podemos ingresar más de lleno, acá, a esta imprescindible discusión (una discusión en la que habrá que computar también, por supuesto, las miserias y los límites de la propia Universidad pública y de su complaciente dirigencia), ni deseamos suplantarla por un puñado de chicanas más o menos servidas en bandeja. Bástenos dejar constancia, apenas, de que *se trata ésta de una discusión*, de una prolongada discusión que cumple ya entre nosotros un cuarto de siglo, de una discusión fundamental que cuenta, de uno y otro lado, con nombres respetados y queridos. Y que sólo la explicitación de esos nombres -impertinente licencia, bien se ve, que debe pagar por su osadía, eventualmente, el precio no querido de provocar una involuntaria ofensa o de herir alguna susceptibilidad- es lo que nos permite percibir ese debate como debate, esa continuidad como continuidad. Una continuidad sobre la que se trata de reflexionar, no para establecer de una vez los rígidos límites del propio campo y del ajeno, sino para pensar si, en el fondo, como me decía hace poco Eduardo Jozami conversando sobre ciertos empecinados optimismos, no somos siempre -*todos*- sorprendentemente iguales a nosotros mismos, y si, en consecuencia, no son siempre sorprendentemente equivalentes las discusiones que entre nosotros mismos sostenemos. Pero para percibir esa continuidad, para detectar cuál era, en el fondo y a pesar del transcurso de los años, el centro del mismo, fundamental debate, era necesario pronunciar, escribir, los nombres respetados, admirados, de José Nun y Miguel Murmis. De igual modo, ¿no debería haber -y vuelvo a nuestro tema- *mayor presencia de los nombres propios* (en lugar, decíamos, de las abstracciones, de los arquetipos: la JP, "el ejército del general Perón" -son las últimas palabras, éstas, del libro de Rozitchner que estábamos comentando-, "los Montoneros") en las discusiones teóricas sobre el peronismo? Primera cuestión.

Y segunda: ¿No debería haber, asimismo, *mayor cantidad de nombres*, en lugar de uno solo: el de Perón? Porque, en efecto, ¿no se concede demasiado, al final, al Líder odiado y pretendidamente descubierto en sus vilezas cuando se termina coincidiendo con él en una concepción del peronismo que lo tenía por único, brillante y omnipotente demiurgo? "Podemos afirmar" -escriben por ejemplo Sigal y Verón, y subraya un servidor- "que la construcción ideológica de la JP era una narración

imaginaria". ¿Cuál era, entonces, la narración *rea*? Obvio: la del propio Perón. Y la de los autores. Que, en extraño pacto, comparten con el viejo y vilipendiado Líder (a quien sorprendieron, a quien "descubrieron") sus más preciosos secretos. Como Erik Lönnrot frente a Red Scharlach (si se prefiere: como Guillermo de Baskerville frente a Jorge de Burgos, que no son sino los nombres que ese pícaro lector de Borges que es Umberto Eco ha dado a los personajes de su recreación novelesca de *La muerte y la brújula*), nuestros Auguste Dupin rioplatenses parecen felicitarse de pensar igual que su hombre, de discurrir del mismo modo ("The killer and the slain, whose minds work in the same way..." -cita Emilio de Ipola al autor de *El Aleph*, en un notable trabajo al que, con perdón de Fogwill, nunca se remitirá en vano; "uno y otro se identifican", apunta Lisa Block de Behar en sus eruditas notas sobre el cuento), parecen hallar, en efecto, algún lujurioso placer en reconocer la mente superior (sólo comparable a las suyas propias) que concibió el insondable laberinto que ellos han descubierto, en ser los destinatarios exclusivos de las claves que el Tirano cifró sólo para ellos (y no para nosotros, simples doctores Watson, necios Treviranus seguidores de vanas apariencias, pobres y candorosos Adso -otra vez: chiquilines- "carentes de reflexión crítica y guiados por el optimismo ilusorio"), en re-conocer la verdad del propio saber en el mismo gesto en que se conoce, en que se descubre el rostro del otro, en confundirse con él y hacerse cómplices del mismo crimen, en ser, en fin, de algún modo (digámoslo de una vez), Él mismo.

En cambio, del sugestivo reportaje a Jorge Rulli publicado aquí, se desprende que no era sólo ni fundamentalmente a Perón a quien había que comprender para dar con la clave del funcionamiento -y de la perdurabilidad, en sus dimensiones más siniestras- del peronismo. Que -como sabía el joven autor de aquel notable panfleto universitario que alguien recogió de las calles de París en 1548 y tuvo el buen tino de guardar, para que Pierre Clastres y Claude Lefort lo encontraran cuatro siglos más tarde en algún archivo- había que considerar la pesada cadena de "pequeñas tiranías" que se tendía entre los deseos del Líder y la vida del último de sus apóstoles: Que había que entender también -y acaso sobre todo- a Firmenich, a Menem, a Galimberti, a Manzano.

Y no olvidar a las damas: Néstor Perlongher se ganó hace unos años el repudio de los celosos custodios de la iconografía peronista por haber imaginado una ficción de contornos *non sanctos* que involucraba a la figura mítica de Eva Perón. Pero -ya que lo mencionábamos- es seguramente en la última novela de Rodolfo Enrique Fogwill donde esta teoría (y esta política) del "nombre propio" evidencia con mayor exquisitez su capacidad corrosiva, crítica e iluminadora. En un sentido importante, en realidad, el tema de *Una pálida historia de amor* no es otro que el tema del nombre propio y de sus cambios, de la identidad y sus fragilidades, del nombre como disfraz mutante y enigmático del yo. El personaje de Fogwill, por cierto, se llama Equis, que significa estrella en italiano y representa a

la incógnita en las ecuaciones matemáticas. Henos pues, también aquí, frente a un misterio, frente a un enigma, y no deben pasar demasiadas páginas para que descubramos que se trata del enigma del peronismo, que es otra vez el tenebroso espectro de la Argentina peronista el que se alza entre los oscuros personajes de esta historia de miserias, crímenes y prostituciones. Porque enseguida sabemos que Equis, bailarina de un cabaret en Panamá, es argentina, que en realidad se llama Isabel o Estela o Zulema, que ama a un militar mestizo que será nombrado ministro de Asuntos Laborales para controlar a los sindicatos, y que terminará sus días fumando hash en una gran residencia de Madrid, rodeada de agentes de seguridad y tendida junto a una joven tan joven como aquella otra que alguna vez había amado en Panamá y ahora se moría de cáncer, y cuyo padre -un argentino, también- practicaba la brujería en una oscura hermandad. En un finísimo y mordaz lenguaje, felizmente alegórico, *Una pálida historia de amor* avanza como pocas otras obras en la caracterización (ya que no la "develación", porque no hay aquí nada que develar) de los lados más oprobiosos, pero también más imperecederos, de una historia que está lejos de haber sido clausurada entre nosotros.

En efecto: A la hora en que termino este artículo, y para no abundar, Isabel Perón ha anunciado la frustración, entre 1957 y 1958, de dos embarazos suyos con el General Perón; el septuagenario Roberto Galán y el inefable Raúl Matera han invocado conocimientos personales y profesionales para desacreditar esa pretensión o poner en tela de juicio la fidelidad conyugal de la señora; *Antena y Teleclíc* han tejido todo tipo de farandulescas hipótesis sobre el farandulesco asunto (incluyendo la de un viejo romance entre la ex presidenta y el casamentero televisivo); Tomás Eloy Martínez, en cambio, ha decidido prestar oídos a la versión isabelina, y escribió una de sus páginas más logradas sobre una delicada faceta de la vida del General con su tercera esposa (como la novela de Fogwill, el artículo de Eloy Martínez está poblado de brujos, de criminales, de militares con insuficiencias sexuales, de dictadores centroamericanos, de mujerzuelas, de alcahuetes, de coroneles mulatos; la historia -como aquélla- transcurre en Buenos Aires, en Caracas, en Madrid); el gobierno ha anunciado la apertura de los archivos del Poder Ejecutivo durante las dos primeras presidencias de Perón, donde se encontrarán documentos secuestrados en 1955 y anónimamente restituidos en 1982; Carlos Menem ha firmado el decreto ordenando el emplazamiento del busto del dictador Videla en la Casa de Gobierno; las evidencias sobre las oprobiosas relaciones entre Perón y no pocos militares, jefes y técnicos nazis asilados aquí después de la Guerra se han multiplicado; Julio Mera Figueroa ha reingresado al primer plano de la política nacional embarcado en la gran arca de la campaña por la reelección de Menem, mientras una obscena amalgama de políticos, empresarios, estrellas del espectáculo y periodistas variopintos (variopintos: nacionalistas disfrazados de liberales y liberales disfrazados de progresistas) se confundían en las playas, discoteques y calles de Punta del Este ("del Este", como se regodean *Gente* y las demás para indignación de David Viñas); el investigador norteamericano Joseph Page ha declarado su interés por saber qué fue de la fortuna que presuntamente depositó Evita en un banco suizo del que, por razones que también se desconocen, nunca la retiró Perón, y Jorge Lanata ha creído conveniente que el cuerpo de las letras de un penoso artículo de su autoría donde protesta contra la frivolidad de Isabel y nos informa que en diciembre estuvo en Nueva York sea un poquito más grande que el de las letras del resto del diario que dirige.

Mientras tanto, ni el "sistema político" felizmente "consolidado" entre nosotros parece acusar recibo de estos impactos que le llegan del oscuro pasado, de la sombría historia, del fondo inescrutable de los tiempos, ni el pensamiento teórico sobre la política, demasiado empeñado en seguir servilmente a aquélla en su proceso de emancipación de sus viejos lazos con el universo de la cultura, de las tradiciones, de los mundos de vida de la gente, parece en condiciones de decirnos algo sobre ellos. Tal vez quepa a las novelas como la de Fogwill, o a los lenguajes más desgarradamente autobiográficos, como el de Rulli en el diálogo que aquí se reproduce, decir sobre ese fantasma que no se cansa de renacer de sus propias cenizas lo que no nos han dicho hasta aquí, demasiado seguras de sí mismas, demasiado irreflexivas y autocomplacientes, demasiado cómplices, ni las mejores ciencias sociales, ni la mejor semiología, ni la mejor teoría psicoanalítica, ni las mayores hazañas del periodismo de investigación.

Director: NOE JITRIK

Consejo de Redacción: Roberto Ferro,  
Eduardo Grüner, Alfredo Rubione,  
Graciana Vásquez Villanueva

Está en venta el Número 3, dedicado a  
"Ficcionalización, ficción y  
textualidad"

## TRIPS. OTROS PAISAJES ANTROPOLOGICOS Y CULTURALES

por Esteban Vernik

La experiencia del viaje es de por sí un acto inasible pero sin embargo produce su propio discurso. Éste -si aceptamos a Todorov- opera como gestador de nuevas experiencias de viajes. El relato de viaje es el punto de partida, y no solamente de llegada, de un nuevo viaje. ¿Cómo caracterizar a este discurso de viajes que registra impresiones sensoriales, juicios de valor, y estados de finanza y de salud?

Tomando como modelo la crónica que escribió Pigafetta en 1519, *Primer viaje en torno del globo*, encontramos cuatro rasgos salientes del género: a) utilización de mapas, b) sensación de extrañamiento, de exterioridad, c) pintoresquismo, mirada ingenua, y d) obsesión por las clasificaciones y las comparaciones. Estos cuatro componentes se mantendrán como características del género crónica de viajes, y los observamos en tres modalidades de textos que, si se me permite la licencia taxonomizadora, situaré en tres categorías: A) los que son producto de escritores que viajan, B) los que surgen de viajeros que escriben, y, por último, C) los que son una combinación de los otros dos. Examinemos fragmentos del discurso de viajes en sus tres modalidades.

### A. Escritores que viajan

*Mi obligación consistía en trasladarme hasta Panamá, ahí embarcarme hacia Honolulu, donde transbordaría hacia el buque sonda del gobierno americano H-23 en categoría de agregado honorario*  
Arlt, *Viaje Terrible*

*Now their pineapples go to Europe or the Argentine.*  
Dos Passos, *Brazil on the move*

Es Jack Kerouac, con su clásico *On the road* de 1957, quien describe con mayor justeza esa excitación que se produce en el acto de suspenderse por las geografías. El libro describe el vagabundear por las carreteras de Estados Unidos y México, que el autor experimentó entre el '48 y el '49. Todo viaje se trata al mismo tiempo de una experiencia mística y de una aventura moral. El viaje opera como una constante puesta a prueba de la potenciación del ser. Kerouac comienza su viaje/su libro anotando la imbricación que supone su vida en la carretera con "Nietzsche y las cosas maravillosamente intelectuales", y con el mundo del bob y el jazz. La literatura y la música son los placeres que acompañan a los desplazamientos. La experiencia y la crónica del viaje se instalan en un hiato entre ficción y realidad. Son delirios que se superponen y se esfuman, slides de la contemporaneidad que se mueven en los espacios. Con ese espíritu encontramos a un John dos Passos maduro que se dispone a relatar sus mejores tiempos: viajes por EEUU, la URSS, España, México y Oriente, en los que se mezclan remembranzas de un lejano ferry en el Éufrates con la familiaridad de su Manhattan Transfer. Sus crónicas combinan la fascinación por lo exótico con las posibilidades de la vida literaria: fumar hashish en Bagdad, para después encontrarse con Hemingway y Scott Fitzgerald

en Washington Square.

Una sub-categoría dentro de estas crónicas son las que se desarrollan adentro de una gran urbe. El primer acto que se describe en estas es el de perderse en la muchedumbre. El vértigo de la modernidad moldea las experiencias y la escritura. Encuentros fugaces: en ascensores, en escaleras mecánicas, velocidad de las autopistas y de los subterráneos, cabinas de teléfono. New York y Buenos Aires son dos ciudades, que más allá de sus obvias diferencias, tienen notorias semejanzas. El subte que en ambas se inauguró en los años '20, dejó su impronta en este tipo de crónicas. Las aguafuertes que a principios de la década del '30 escribía Roberto Arlt testimonian el valor de estas aventuras urbanas. Su personaje, el paseante anónimo que viaja en subterráneo de Congreso a Primera Junta y camina por las avenidas del centro, es alguien que observa cosas raras y le pasan cosas raras. También Henry Miller, en sus *Trópicos* (1938) o en su *Trilogía* (1949), es un paseante que camina y viaja en subte. Sólo que en su trayecto entre Times Square y el East Village, le suceden encuentros algo más excitantes: alguien le presta plata con la que consigue comprarse una hamburguesa con cervezas "Budweisser", alguien lo invita a su casa a tomar whiskies y entonces conoce a una mujer que..., una vieja amiga lo hace pasar a un cabaret y así....<sup>2</sup>

Por último, consignemos dentro de esta categoría los trabajos de dos elegantes escritores que compartieron la sensación de mirar al mundo desde la Patagonia: Paul Theroux y Bruce Chatwin. El primero realiza un viaje a través de una combinatoria de transbordos de trenes desde su casa en las afueras de Boston hasta la ciudad de Esquel. Las anotaciones que realizó durante el trayecto aparecieron en su libro *The old patagonian express*, en el que concibe la experiencia del viaje como un paréntesis en la vida en la que las fronteras entre ficción y realidad se desfiguran. "Viajar es un acto de vanidad hecho por un solitario, y lo opuesto es, justamente, un libro de viajes que no es más que una explicación, nuestra excusa para volver a viajar" (p. 196). Chatwin, llega a la Patagonia ciento veinte años después que Darwin; no obstante, su descripción de la ciudad de Buenos Aires se inscribe en el positivismo como cuando un botánico descubre una nueva variedad de plantas: "La historia de Buenos Aires está escrita en su guía de teléfonos. Pompey Romanov, Emilio Rommel, Crespina D. Z. de Rose, Ladislao Radziwil y Elizaberta de Rothschild -cinco nombres tomados al azar en la R- cuentan una historia de exilio, desilusión y ansiedad entre cortinas de encaje" (p. 4). Theroux y Chatwin, después de esos viajes escribieron juntos *Patagonia revisited*. En él nos dicen que "si somos viajeros en su sentido extremo, entonces somos viajeros literatos. Una conexión o una referencia literaria nos excita más que el más raro animal o planta" (p. 11).

### SUPERPOSICIONES

*Entre las crónicas que hace Kerouac sobre los hipsters de los cincuenta y las de un viajero que hoy pasa fugazmente por Baires.*

*"Llegamos al 'Red Drum', una mesa cubierta de vasos de cerveza, y una mujer de cara pálida, anémica de morfínomana; mientras allá arriba en la plataforma Bird Parker con sus ojos solemnes. (...) Luego Mardou salió conmigo, con los ojos alegres, para beber una cerveza, pero ante su insistencia en vez del 'Pantera', en el 'Mask' donde cuestan quince céntimos..."<sup>3</sup>*

*"Caminamos por el barrio sur de Constitución hacia 'Cemento', un*

*lugar que por su atmósfera me recordaba aquella disco que regenteaba una mujer checa en Viena cerca de la Mariahilfe. Entramos como a las tres de la mañana y tocaba oscuramente un guitarrista de apellido Coleman. Al ver a esas gentes, sentí por un momento que no estábamos en Sudamérica, pero María Farrell había ingerido mucha coca que abundaba en esa ciudad por once dólares. (...) El vino que tomaban la mayoría de los muchachos - a pesar de estar en Argentina- era uno de los peores que probé en mi vida. Así que pasábamos tomando cerveza (con un poco de ginebra) en un viejo bar que había en la esquina.<sup>4</sup>*

## B. Viajeros que escriben

*el libertinaje de esas muchachas que carecían de pudor...*

Pigafetta, sobre el Brasil

*¿Puede el hombre, sabedor de que es posible, sustraerse de las peripecias de su época?*

Carpentier, 1969

Como se sabe, y en estos días que transcurren se insiste en machacar, la edad moderna se inicia con el gran descubrimiento. También con esa era, aparece la novela en Occidente.<sup>5</sup> Entre ambos acontecimientos surgen, a partir de los textos colombinos o de la pluma de de Las Casas, las crónicas de viajes por el Nuevo Mundo. No es mi intención, ni por lejos mi pretensión, hacer un análisis de los textos de Colón<sup>6</sup>, pero sí es posible constatar, sobre todo a partir de su *Relación del Tercer Viaje*, ciertas marcas que moldearán la producción discursiva de este género. Si se comparan las primeras impresiones de Colón en su arribo a lo que hoy es territorio venezolano, estas no difieren tanto de las que actualmente excitan a sus visitantes. La fascinación por la abundancia de la naturaleza, "de muchas maneras frutas y vino de muchas maneras frutas, blanco e tinto, mas no de uvas" (p. 210), por las piezas de oro y de esmeraldas que portaban las "gentes de muy linda estatura y gestos, muy tratable y muy honrada" (p. 209) que atrajo a Colón, no se distancia del encanto por lo exótico que encuentran los turistas en la "very friendly people".

El modelo que, según mi hipótesis de partida, se estructura con los relatos de Pigafetta, adquiere a partir del S. XIX y hasta nuestros días el íntimo respaldo de la ciencia positiva. Paradigmático, claro está, resulta el caso de Darwin. En su *Diario del...*, minuciosas clasificaciones botánicas y zoológicas se combinan con descripciones sobre los nativos. A continuación de sus anotaciones sobre cardos y avestruces, puede leerse: "estos indios son tenidos por civilizados; pero lo que han perdido en salvajismo queda contrarrestado por su absoluta inmoralidad" (p. 94). Su afán por las comparaciones y la distancia de su observación (sin dudas no participante), lo vemos en un ejemplo que pervive en su familiaridad: "El mate son las hojas del *Ilex paraguayensis* o hierba del Paraguay, afín a nuestro acebo, con que se hace una infusión sucedánea del té... que no se bebe sino que se acostumbra a sorber a lo largo de un canuto, cuya dilatación inferior, agujereada, permite pasar el líquido y no las hojas" (p. 160). Las descripciones por momentos se toman insulsas, rozando lo obvio. La edición cuenta con cinco figuras y un mapa de la América meridional, visitada por Darwin.

Dentro de esta categoría, resaltan por la intensidad de su escritura un conjunto de relatos de viajeros cuyas vidas estuvieron signadas por la aventura. Citemos a algunos de ellos: Cook, Bougainville, La Condamine, Burton<sup>7</sup>, Fawcett. Es a este último, que dedicamos el siguiente párrafo.

Percy Harrison Fawcett recorrió incesantemente entre 1907 y 1926 una amplia zona formada por Brasil, Paraguay, Argentina, Bolivia y Perú. Cumplía tareas de exploración para el Servicio Exterior Británico y el Royal Anthropological Institute, en procura de "las minas perdidas de Muribeca". Aquel año fue el último en que se registraron señales del explorador cuyo rastro fue devorado en algún rincón del Matogrosso, sin que hubiese conseguido a lo largo de su vida descifrar el enigma de las antiguas ciudades de Sudamérica. Sus memorias fueron publicadas años más tarde por su hijo con el nombre de *Exploración Fawcett* en un volumen

en que aparecen 48 ilustraciones, 2 mapas y 45 frotos sacadas por el autor. El libro comienza invocando el viaje en que el navegante portugués Diego Álvarez, exhausto y en lucha contra una tormenta, llega a un milagroso puerto que bautiza con el nombre de Porto Seguro, y así descubre el Brasil. En esa tradición se instalan las descripciones de Fawcett pero afiliándose explícitamente a los progresos de la ciencia. Se trataba de "buscar en el mundo prehistórico antiguas ciudades de fortunas fabulosas en el marco de un Positivismo abierto a la investigación científica" (p. 459)<sup>8</sup>. A modo de muestra, valgan las siguientes líneas de 1908: "me embarqué en Southampton, vía Buenos Aires, ... mi esposa y Jack fueron a despedirme, y cuando sonó la campana de a bordo una parte de mí se fue con ellos por el puente hacia el muelle, pero algo me impulsaba irresistiblemente hacia el lejano Oeste" (p. 171), "la primera vez que vi Buenos Aires, la gran capital argentina, el París de Sudamérica, no me impresionó mucho, pese a sus magníficas tiendas y avenidas. Existía un aura de vicio circundando el lugar. Trazudaba riqueza. (...) las mujeres vestían bien, siguiendo estrictamente la moda francesa, y en ningún otro país de Sudamérica he visto tan gran número de bellezas femeninas" (el subrayado es mío) (p. 174).

## HEROICIDAD

*Acerca de la construcción del protagonista en las crónicas de viaje: nadie cuenta las torpezas o las acciones desafortunadas, nadie cuenta por ejemplo cuando tomó un ómnibus en sentido contrario para fingir un encuentro azaroso con una dama y ella no estaba... Son más bien los hechos excepcionales los que producen el placer de esta escritura, y de su lectura.*

*"En plaza Capitolio, Anahís me esperaba en un volkswagen azul descapotable. Era una noche de calor. Manejaba a alta velocidad por avenidas y puentes hasta que nos detuvimos en un pub a tomar unos roncañas. (...) Como a las seis de la mañana nos fuimos a su departamento en el lujoso barrio de Sabana Grande".<sup>9</sup>*

*"Me desperté y conocí a Lú, sus amigas me habían alojado en su casa en alguna hora de la noche (sólo recuerdo que fue después que 'El cuartel' cerrara). Ella era la cuarta tica que conocía y, hasta ese momento, pensé que la más atractiva".<sup>10</sup>*

## C. Viajero y escritor

*Tristes trópicos*, el libro que Lévi-Strauss escribiera en 1955 sobre el Brasil, admite al menos dos lecturas. Una que registra la visión estructuralista de los trabajos que el autor realizó en ese país entre el '35 y el '39, es la de la experiencia de contraste entre el investigador y el investigado como componente esencial de la explicación antropológica. Sin embargo, hay otra lectura que es en la que vamos a detenemos. La que adscribe al texto dentro de la tradición de las crónicas de viajes por el Nuevo Mundo. Al igual que en las memorias que recién veíamos de P. H. Fawcett, el libro se presenta con 38 ilustraciones, 1 mapa y 68 fotografías sacadas por el autor. Es posible aducir que lo del mapa responde a su filiación a la matriz de Durkheim-Mauss que ya utilizaban mapas etnográficos en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Sin embargo también el libro comienza con milagrosas travesías marítimas: invoca el tercer viaje de Colón que debía descubrir Brasil pero que otra tormenta desvió hacia el norte descubriendo Trinidad y la costa de Venezuela.

Por otro lado, como lo confiesa el autor, el título del libro -que explícitamente no fue traducido en su versión inglesa- fue pensado para ser el de una novela. Y parte de su gran atracción se sustenta, como en una novela, en su juego interno de tensiones. Veamos algunas de estas supuestas contradicciones. En las primeras páginas aparecen algunas afirmaciones fuertes que hacen a nuestra lectura propia del género. Dice el autor: "odio a los viajes y a los exploradores, y aquí estoy dispuesto a relatar mis expediciones". Y también: "odio a las conferencias de lugares remotos con diapositivas y odio al cine etnográfico"; sin embargo, se trata de sus impresiones sobre un país lejano. Y ya entrada su descripción del área, retrata Río de Janeiro de forma tal que interpretamos que lo hace de modo irónico<sup>11</sup>: "detesto la bahía de Guanabara, ... que es como una boca desdentada", "Río es mórbido por su bahía de Guanabara".

Desde esta perspectiva de lectura en clave de crónica de viajes, Lévi-Strauss además de deleitarnos con sus reflexiones sobre el Brasil -y con éste sobre lo exótico-, formula apreciaciones a partir de un instrumental que se imbrica con sus construcciones teóricas. Tal es el caso de -después de postular que todo viaje es una triple mutación: en el espacio, en el tiempo<sup>12</sup> y en la jerarquía social- la medición que hace de la jerarquía social con un alfiler, al mejor estilo positivista<sup>13</sup>: puesto que las residencias de los ricos se encuentran a nivel del mar y las favelas se hallan en los morros, en Brasil la jerarquía social guarda una relación inversa con la altura (p. 8).

### EL EXTRANJERO, EL TURISTA Y EL ETNOLOGO

La mirada del extranjero es la que nos permite ver nuestra cotidianidad con una cuota de asombro. Es la que descubre motivos de excitación en nuestras rutinas diarias. El turista, en tanto que es un curioso, comparte esa actitud pero simplificando su interrogación por los paisajes culturales. Una fotografía de un lugar o de un amorío lejanos constituyen ornamentos de un cómodo reconocimiento. Las ciencias sociales, a través del etnólogo, intentaron diversas explicaciones de esos paisajes a partir de distintas relocalizaciones del observador. Su registro se deslizo muchas veces entre el minucioso control darwiniano y el riesgo que todo explorador conoce. Vale la pena, entonces, rehacer la conexión que el positivismo -en tanto gramática fundamental- tiende entre las crónicas de viajes y la escritura en ciencias sociales. Tal vez en los mapas etnográficos que sobre Australia trazaron Durkheim y Mauss se señalaba más de un camino.

Coyoacán, 1992

Entre los libros compulsados, debo enumerar los que siguen:

- Arlt, R. (1974), *Viaje terrible*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.  
Canggiano, V. (1989), *El cuaderno de las noches y los días*, Avila, Caracas.  
Chatwin, B. (1977), *In Patagonia*, Summit, New York.  
Colón, C. (1989), *Textos y documentos completos*, Alianza, Madrid.  
Darwin, Ch. (1921), *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*, Calpe, Madrid.  
Dos Passos, J. (1963), *Brazil on the move*, Doubleday, New York.  
Dos Passos, J. (1966), *The best times. An informal memoir*, N.A.L., New York.  
Fawcett, P. H. (1955), *Exploración Fawcett*, Zig-Zag, Santiago de Chile.  
Kerouac, J. (1959), *El ángel subterráneo*, Sur, Buenos Aires.  
Kerouac, J. (1982), *En el camino*, Bruguera, Barcelona.  
Lévi-Strauss, C. (1970), *Tristes trópicos*, Edições 70, Lisboa.  
Miller, H. (1984), *El coloso de Marusi*, Seix Barral, Barcelona.  
Moore, K. (1991), *Idle days in Latin America*, Hutchinson, London.  
Pigafetta, A. (1922), *Primer viaje en torno al globo*, Calpe, Madrid.  
Theroux, P. (1979), *The Old Patagonian Express*, Washington Square Press, New York.  
Theroux, P. y Chatwin, B. (1982), *Patagonia revisited*, Washington Square Press, New York.

### Notas

<sup>1</sup> Encuentro poco feliz el título de la traducción al castellano: *En el camino*; creo que se trata más bien de: *En la carretera*.

<sup>2</sup> Por si alguien interpreta esto con algún dejo moral sobre el autor, mencionemos que *El coloso de Marusi* (1941) es una gran crónica de Miller sobre su viaje por Grecia sin que en ninguna de sus 380 páginas aparezca alguna referencia hacia el sexo. En cambio sí hay inspiradas reflexiones como cuando nos dice que "un viaje en el espacio, es también un viaje en el tiempo, en las civilizaciones".

<sup>3</sup> Jack Kerouac, *El ángel subterráneo*, p. 21.

REVISTA

# Señales

DE POLITICA Y CULTURA

Director:

Eduardo Jozami

<sup>4</sup> Klaus Moore, *Idle days in Latin America*, p. 69

<sup>5</sup> La novela es un producto del Occidente moderno, pero como lo señalan los orientalistas, ese género apareció con anterioridad en el Japón: Murasaki Shikibu ya en el siglo X escribió las aventuras amorosas del hijo del emperador Genji, adecuándose a la estructura narrativa propia del género novela.

<sup>6</sup> Para lo cual remitimos al ya clásico trabajo de Todorov, T., *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, México, 1987. También, Noé Jitrik, *Historia de una mirada. El signo y la cruz en las escrituras de Colón*, UNAM, México, 1992.

<sup>7</sup> La mejor introducción a Richard F. Burton -aunque infiel- es la de Borges. Quien presenta al "capitán inglés de cicatriz africana" como un traficante de joyas literarias ("El capitán Burton", en *Historias de la eternidad*).

<sup>8</sup> La idea de sumergirse hacia el "mundo prehistórico" es la misma que guió *Los pasos perdidos* de Carpentier, quien imaginó un continuo epocal a lo largo de las aguas del Orinoco: "he viajado a través de las edades, pasé a través de los tiempos" (285); saliendo desde Caracas hasta Santa Elena de Urién donde se sitúa la mitología de El Dorado, el viajero pasa del S. XX al XVI. (Para un análisis de este particular, véase González, H., "Literatura caníbal y filosofía del rechazo", en *Alternativa Latinoamericana*, Mendoza, 1989).

<sup>9</sup> Vicent Canggiano, *El cuaderno de las noches y los días*, p. 26.

<sup>10</sup> Klaus Moore, *op. cit.*, p. 21.

<sup>11</sup> Caetano Veloso no coincide con esta interpretación sobre los párrafos de *Tristes trópicos*; él los lee en forma "realista". Véase la entrevista al músico publicada por la revista *Señales* N° 8, marzo de 1992.

<sup>12</sup> Como en Miller, Fawcett y Carpentier.

<sup>13</sup> Para una crítica sobre el positivismo -o si se quiere el neopositivismo- que atraviesa la noción de "modelo" de Lévi-Strauss, véase (en caso de conseguirse), de Ipola, E. *L'Estructuralisme ou la Histoire en Exil*, tesis doctoral, F. de Nanterre, 1969.

## NADA

## Pequeña teoría de la percepción

por Christian Ferrer

*Tres suposiciones: ¿Y si los sonidos que expulsan los labios no fueran más que el hálito impotente de las cuerdas vocales para conceder forma a las cosas? ¿Y si el mundo no está mejor inventado no será porque los ojos no pueden soñarlo con la intensidad necesaria? ¿Y si la piel se hubiera desprendido de la instantánea pátina de pudor que ampara las deliberaciones éticas? Podríamos desplegar una teoría de la comunicación -una teoría del cuerpo- a partir de estas tres sospechas. Nada lo impide excepto, seguramente, las tradiciones teóricas que año tras año forjan profesionales -buenos y malos- en nuestras Facultades de Ciencias Sociales. Pero si la boca no está originariamente hecha para hablar, ¿cuál es el sentido de su soplo? Tan misterioso como ser un hablante es ser un cuerpo. En estas cuestiones, cualquier arqueología de la evolución acaba en un océano mitológico o recurre a la teoría, es decir, a una verdad cuyo sustento es el narcótico. Con ellas, la farmacopea de las ciencias humanas ya ha completado un catálogo exhaustivo.*

Comer. Besar. Para que estos placeres impacientes lo engarzaran a la piel del planeta, el cuerpo abrió una grieta en el rostro desde dentro de sí mismo. Hablar es, en cambio, quizás un error histórico, en todo caso una actividad innecesaria. Los estilistas orientales lo comprobaron. Los anacoretas lo saben: los humanos pasamos la mayor parte de la vida en silencio. Si supiéramos distinguirlo, descubriríamos que la elocuencia del silencio es tan imponente como el murmullo del lenguaje. Como jamás podremos dar por cierta la presencia de las cosas, el lenguaje las inventa. Esto no significa traer a la boca irrefutables pruebas científicas o especular sobre la consistencia de la realidad simulada, sino posponer desesperadamente el borramiento, la desaparición del mundo. Cada vez que intentamos expresar la suavidad o aspereza de las formas, fracasamos. Será por eso que las palabras más intensas nombran las cosas con acento agónico o con desprecio: es frustrante comprobar la indigencia del lenguaje. Más aún, aceleramos la descomposición toda vez que nuestro ronroneo apenas roza las facetas terrenales. Inevitablemente, las palabras nunca están a la altura de la emoción ardiente que las originó. La boca es celda y el habla consecuencia de una tortura, del forzamiento de la piel, y es irremediable que hablar provoque un sufrimiento semejante al del aborto. Pero suponer que la paradoja, el malentendido o la complejidad constituyen la esencia bizarra de la comunicación no es más que una coartada académica. Siempre hay algo risible en los consuelos teóricos.

La imposibilidad de comunicarse es un infortunio más que una patología o una errata del carácter. En toda conversación la inautenticidad, la traición, la prudencia y el fingimiento promueven eso que llamamos, no sin una sobredosis de optimismo, sociabilidad. Sospechamos que una cirugía mayor ni siquiera lograría que nuestras modalidades del habla concedan un mínimo de sinceridad a la comunicación. Somos funámbulos oscilando sobre un hilo de voz. Y aunque no se trate aquí de hallar un naturalismo salvaje detrás de los decorados culturales, sabemos que en ciertos "géneros" angustiantes podemos sopesar un gramaje de autenticidad pura. En las últimas palabras de los moribundos, en la maldición que aulla un condenado en la silla eléctrica, en las palabras no dichas a una mujer que pasa o en la carta de amor jamás enviada, en la frase irreparable que clausura una relación filial, en las consignas radicalizadas de un grupo de madres argentinas, en el borboteo del lenguaje que se desliza en la oreja del amado, en las notas de los suicidas, en las fórmulas mágicas con que los dioses crean los mundos, en los mensajes que se dejan en contestadores automáticos de extraños. Recetas para autistas o condenados. Quizás. Pero estos via crucis extremos nos permiten interrogar la solidez de nuestros lenguajes conversacionales o teóricos. Las cuerdas vocales reclaman ser tañidas con la delicadeza del arpista o tensarse como la cuerda del ahorcado. Son los tonos de la verdad. No obstante, hablar verazmente no es la salvación. Eso no es posible. El sujeto no es definible solo cartesianamente (pienso, luego existo) o mediante innovaciones

psicolingüísticas (hablo, entonces soy) sino dramáticamente (no soy capaz de expresarme, por eso soy). *Querer* hablar a fin de unir logos a cosmos quizás sea una pretensión salvadora. Algo bien fácil para una teoría del lenguaje, pero la voz de los hablantes se apaga en la boca cuando lo intentan. En esa cueva se fraguan rumores apenas estridentes, confirmando entonces que el lenguaje no sirve para revelar sentido, para transmitir información o para sondear ritmos ocultos del idioma. **El lenguaje y la boca están hechos para destruirnos.** Y el único arsenal disponible para combatir esta condición ontológica está forjado, también, con ideas y palabras que deben ser dichas con una fuerza similar a la del hambre o a la del sexo. Incluso, aunque las palabras nazcan póstumas, o aborten al nacer. Pues solo se reza, se susurra o se besa con aberturas que no han cicatrizado: orejas, boca, ojos; incisiones que toleran el contrabando entre el cielo y la tierra. No se honran las palabras, uno se resigna a ellas.

Se argumentará que existe un lenguaje antiguo y primordial ("el" lenguaje): la poesía; y que lo escrito y la escritura conceden felicidad en la lectura o el don de la reflexividad. Evidentemente, no es deseable dejar de sembrar el alfabeto, arar surcos paralelos sobre la nada con la yerra violenta de las teclas fértiles. Y el parpadeo labial inevitablemente hará emerger el caos del fondo del largo túnel. Pero la poesía, por sí misma, no revela nada. No funda mundos, no trae a presencia el aura de los objetos, no es un camino privilegiado del conocimiento. La poesía no concede estas *utilidades*. La imagen romántica de la poesía no deja de ser un parapeito idealista: una droga célebre. **La poesía destruye.** Siendo nosotros mismos materia destructible, preferimos dar la espalda a sus aristas aniquiladoras. Y si bien es cierto que la voz agónica o irritada del poeta desgarrar el paisaje y el texto del mundo, en el doblez no hay nada. Nada en absoluto. Aunque el ademán poético demuestre que la tierra es un cadáver -tal la creación-, los miasmas que de él emanan no son esencias, aún si apestan y nos ahogan con nuestro propio vómito. Doble destrucción entonces: la del poeta y la del lector. ¿Tiene algún sentido el afán de destrucción? Ninguno. No se trata de un trabajo. Aquí tampoco se reparten dividendos. La poesía destruye, pero esto es sin sentido. Suscita, por supuesto, emociones intensas -fronterizas con la muerte- que se aplastan violentamente contra la piel desde dentro mismo del cuerpo. Y esto también podría constituir una modalidad del pensamiento. ¿Pero qué significa el impulso que nos fuerza a hablar, sujetándonos a las otras sombras vivas que rondan entre plantas y animales?

El ojo no está hecho para ver, si por verse entiende apropiarse de la representación de un mundo exterior al cuerpo. Esto es un problema del que podría hacerse cargo la neurofisiología de la percepción. Pero es dudoso que el nuevo formato de la científicidad (la incorporación del observador en la construcción lingüística de la realidad) revele el enigma de la vista. En este campo, el intérprete de vísceras es más sutil que el

## Ensayos, reseñas y opiniones

psicoanalista. Sondas cuencas ocultan una suerte de cámara de filmación: porque los ojos han sido tallados para que podamos soñar. Un túnel sinuoso conecta la pupila a la sangre y a los órganos que palpitan en el cuerpo. Ya Nietzsche, en *Ecce Homo*, había sugerido que una correspondencia misteriosa une el fortalecimiento anímico al incremento de fuerza visual, que el bienestar corporal vigoriza las *perspectivas* del conocimiento. De allí que el ojo no vea nada en absoluto: a lo sumo, imagina la realidad. Así, cuando dormimos, el cuerpo *ve* los sueños y soñar modifica la conformación del "yo" que cartografía el territorio. No obstante, sabemos que la multiplicación de las pantallas engarzan el ojo a un campo de visibilidad que propone a la mirada imágenes ya diseñadas. El lazo social contemporáneo enjaeza las pupilas. Pero el ojo, ante todo, reconoce la potencia onírica de un estímulo. Estímulo y no esencia objetual. Perceptor, y no sujeto racional. Quizás vidente. En cierto modo, el ojo es ciego y el cierre de los párpados es condición de visibilidad. El ojo sueña, pinta, filma el estímulo que surge ante el campo visual de un cuerpo. Es así como la mirada viaja. La calidad estética y la riqueza analógica resultante dependerán de cuán profundamente se hunda la retina en el cielo negro de la sangre y en los trémulos ríos de la memoria que recorren el cuerpo, eludiendo textos y pantallas de la verdad representacional o del estilo icónico de la época. El cuerpo ampara y fomenta un espacio onírico donde fantasías y pesadillas desbaratan y reconstruyen el estímulo externo que se ofrece al ojo. Las contracciones de la mirada, incesante parturienta, registran la pátina luminosa o el aura nocturnal que dan vida a un objeto, no el objeto mismo.

Son innumerables los párpados que una imagen debe atravesar hasta aflorar en el iris e impactar sobre la realidad. Ya los surrealistas habían experimentado, mediante el automatismo, las palabras y las imágenes que emergían libres antes que algún código las capturase. Lo que es necesario analizar no es la "realidad" -simulada o no- sino el estado anímico que la inventa, **pues el sueño precede al acontecimiento**. En los contornos de una mancha de tinta o sobre una gota de aceite en la carretera podemos imaginar un mundo: son mapas del misterio. El trabajo de la mirada consiste en evocar lo invisible para conquistar zonas habitualmente inaccesibles a la vista. Es preciso rastrear huellas visuales en los claustros de la córnea o bien imaginarlas, pues ver es moldear activamente una energía emotiva. Apenas sospechamos los palacios de cine que se ocultan en el fondo del ojo, en el mismo lugar desde el cual se desprenden las lágrimas. Allí fermentan los desechos de la memoria. Empalizada tenue, el llanto es una defensa del cuerpo que apenas barruntamos, un además que ciega la gran pantalla estatal. Aneándola, nuestras lágrimas distorsionan la imagen que pretende irrumpir en la pupila. Llorar también es ver. Pero si el ojo no está hecho para mirar, ¿por qué nos fascinan esas fábulas extranjeras que cincelan cicatrices en el iris con la fuerza y velocidad del rayo?

Como una túnica descosida o un follaje raleado, la piel se despliega alrededor de sus fisuras. Esta cáscara porosa, guarida del sufrimiento, no es la que nos une a los demás cuerpos. No alcanza la completitud biológica para fundar una sociedad. Forja de nadie en ningún lugar, prole de un innumerable obrando para la nada, no hemos logrado comprobar intenciones santas en la creación. Son las hendiduras de la carne los lugares de coincidencia: en esas aduanas se intercambian éticas. La piel es un muro pero sus grietas palpan. Extraña y suplicada geología, las lesiones de la piel no cicatrizan ni se metamorfosean. Pero son radares confiables, nos informan de los ultrajes o las persuasiones que pretenden invadir y dominar nuestro cuerpo para quebrar convicciones y arrasarlo la memoria. Solo hay ética si la piel puede inspeccionar y distinguir ideologías, morales y conductas a través del pudor, solo hay sociedad si las llagas de la memoria esculpen la corteza, sea que se evidencien en la arruga, en la risa o en el rezo. El cuerpo es apenas un rabadamente sediento y torpe.

Una teoría de la sociedad supone necesariamente una postura sobre el cuerpo. ¿En pactos o en la discordia, en conciertos de lenguaje o en malentendidos, en lo duradero o en los desencuentros?. Contrahechos y ambidextros, no se sabe donde ni como ir. Y esto conlleva seguramente consecuencias políticas: ¿Qué es la dignidad para este cuerpo impudoroso, cuya percepción esta informada y saturada por las fantasías de los ricos servidas en el living-room y cuyas bocas y habla se agitan como si atacadas por el Mal de San Vito?

En forma opuesta proceden hoy el periodismo, las técnicas de extracción de información y las de persuasión de nuestras miradas y modos conversacionales.

La *confusión* es la bestia negra del encuestador, aunque una sociedad de mudos constituiría su peor pesadilla. La libertad de conciencia no es su inciso constitucional favorito a pesar de que cree -y jura- trabajar por la autonomía informativa. Para otros, la palabra podrá ser dama o hechicera, él solo extrae de ella confesiones pasibles de codificación a cambio de una adecuada recompensa. Pues la verdad, como siempre, tiene dueño. Los auténticos caballeros de esta profesión adecúan los datos al gusto del mecenas de turno (*inventar* las respuestas no les parecería tanto una transgresión ética como un peligroso camino hacia la poetización de la realidad). Colón es para esta gente solo una estatua que mira el río; 1492 la fecha en que Nebrija redacta y publica la primera gramática en lengua castellana. Un asunto de Estado. Pues códigos, fronteras e identidades les son imprescindibles, y es pecado mortal pensar al pueblo compuesto por gentes diversas y al territorio por extensiones no mensurables. Las Mayorías son anónimas, individuos equivalentes, masas silenciosas a las que hay que esclarecer: en nuestra época, **la formación de la opinión pública precede a los hechos**. Así se apacigua la demencia colectiva. Y cuando es posible aparear estadística y publicidad nace el sentido común de la cultura pop. La mayoría tiene una opinión pública -la minoría derrotada también: es el modo de legitimar a su socia mayor-. La opinión pública no reconoce tonos, ritmos, vibraciones: las sutilezas poéticas son cosa de académicos, al encuestador solo le interesan las aclamaciones, o bien disciplinar las creencias. Procuran eliminar todo "ruido" y otras peculiaridades de la comunicación y se juramentan hipocráticamente a realizarlo por el bien de la comunidad, aunque no pasan de ser meros consistas del campo de concentración. El alambrador del mismo es su lector privilegiado. En un país eminentemente agroganadero como el nuestro, la oligarquía se empecina en mejorar la raza bobina, pero yerra y faena seres humanos. Comicios, encuestas, son solo eufemismos del cuentagano. No sorprende que el estadístico comparta con el periodista la cucarda que los identifica como campeones constitucionales; y aunque haya días en que sospechan que su oficio imita sin mayor elegancia a la delación profesional, no les importa. Porque hoy esto es de buen gusto.

La *intimidación* es el enemigo público Nº 1 de la mayor parte de los periodistas. Que una persona pretenda escudarse en el silencio, que una persona anteponga los arcaicos recursos del honor y la reputación immaculada, que una persona levante la barrera del pudor, esto es un intolerable pecado carnal. Para una porción nada desdeñable del periodismo argentino todos mienten y las cosas ocultan suciedades y culpas. Es preciso purificarlas, excepto a la propia obligación de informar, pues en Argentina el corrupto siempre es el otro. En ningún momento se le ocurre al periodista que efectivamente todos mienten -al igual que él- pero por motivos opuestos a los que imagina, y que aún entrando al reino de los cielos lo haríamos mintiendo. Aunque no pocas veces su espacio vital dependa de momentáneas "blitzkriegs" contra la mentira de los poderosos, su única verdad es, en definitiva, la audiencia y el rating, haciéndose imprescindible construirles una realidad, para que siempre tengan razón. Pero el oficio del periodista comienza a volverse prescindible. El diseñador de imágenes comienza a sustituirlo en la manipulación de una nueva naturaleza humana de índole "post-orgánica" (sin contacto corporal). El editor -el montajista- se ha transformado en un metódico buscador de la verdad estilística. Pues estilo es hoy verdad (siempre y cuando pueda conectarse con algún flujo de capital). El estilista define la nueva jerarquía espiritual y pregona a sus feligreses que el rayo catódico es un fino lazo social.

En la época en que las exploraciones geográficas se realizan en campos audiovisuales, la *invisibilidad* es el adversario máximo del montajista. La no-imagen, la imagen refractaria, la imagen siniestra, puertas de acceso a formas vedadas de percepción. El montajista adiestra al ojo para que *borre* de su campo visual estos indicios que comprueban la autonomía onírica de un cuerpo. Aquí nos hallamos ante una guerra cuyo objetivo es redefinir y dominar los lugares donde se forman las imágenes mentales. El montajista sabe que ya no recorremos las calles de una ciudad: transitamos sus cables; y que las nuevas ciudades no están parceladas sino tejidas con nervaduras eléctricas; ellas llevan hasta un cuerpo quieto y minusválido



postales de ultramar, guerras virtuales, fantasías descartables, sombras chinecas para las nuevas generaciones. La TV no es solamente un autómatas entretenido y un eficaz cauterizador de la soledad, es el centro técnico del universo para el ciudadano liberal contemporáneo. Y no es su conciencia la que descifra la borra caleidoscópica en las pantallas, son fragmentos de cuerpo los que acceden a una realidad que es producto del resultado siempre indeciso de la batalla entre imaginación y tecnologías de construcción del sujeto. Quizás se trate de una forma insustancial de reconocer retazos de la trascendencia (también esa es la función de la publicidad, el diseño y la edición). El montajista se aprovecha de esta fe perceptual imponiendo un ritmo a la retina que es equivalente a la antigua instauración de la medida para la cartografía. Disuadiéndolo de imaginar libremente o de asumir las funciones del vidente, el montajista instala en el ojo una suerte de visión sin mirada: una ceguera de la que somos inconcientes. El objetivo último del adiestramiento audiovisual del cuerpo es preparar un sujeto sobre el cual ya se están ejerciendo las artes del gobierno del futuro. Controlar la percepción significa fundar una soberanía política. Este es el viejo problema de todo gobernante. El periodista, el encuestador y el montajista intentan dar solución al dilema que formas perimidas de la dirección de conciencia dejaron irresuelto. En cierto sentido, ellos no reemplazan al sacerdote o al científico sino al policía. Por supuesto, se trata de ciudadanos fuera de toda sospecha, bienpensantes que conocen sus responsabilidades sociales: se dan cuenta que pueden destruir honorabilidades con un breve copete, en diez escuetas líneas o con un simple montaje de película filmada. Y lo hacen. Pero no se trata de insolencia sino del colmo de la buena educación contemporánea.

¿Pero cuál es el problema? ¿Por qué tanto escorchar con este tema? Pues, cabría sospechar que las insuficiencias del habla, de la mirada y de la piel guardan en el dobléz una promesa temible para hablantes y videntes que pretendan ser algo más que meros farfulladores y voyeurs. Si el silencio fuera la horma que pone a prueba la intensidad de nuestros lenguajes, si el ojo pudiera soñar realidades más quiméricas y si la piel, entre la orfandad y la amistad, fomentara con tacto tratos sociales menos tontos que los propuestos por las teorías metafísicas del consenso. Sí... y esto tiene sus efectos en la Universidad: El vínculo debilitado entre los lenguajes teóricos significativos y la fuente corporal que sirve a la voz de aljibe y caja de resonancia tiene consecuencias pavorosas sobre la labor educativa. Escasea y se desvanece el eros pedagógico siendo reemplazado por una suerte de abulia profesional institucionalizada y protegida por el mayor o menor presupuesto económico.

Y sin embargo, no deja de ser vana la pretensión de purificar o renovar el lenguaje de los textos o de las clases. Pues las palabras que se oponen a la habladuría banal, a las funciones políticas de los medios masivos de comunicación y al academicismo ramplón no son formulables como un programa filosófico o táctico con intenciones positivas. Los nuevos bienpensantes solo agravan los errores. Las palabras que desbalancean la maquinaria social (y que podrían nutrir prácticas políticas y proyectos de investigación) son aquellas que al ser dichas deshacen el mundo. Sirvan de ejemplo las últimas palabras de Matías de Laserna, tipógrafo anarquista, ante el pelotón de fusilamiento, tal cual las rememora Félix de Azúa: "¡Mueran los tres reinos de la naturaleza! ¡Viva el perder!".

## UN LIBRO CON MAS DE UNA HISTORIA SOBRE EL QUINTO CENTENARIO

david viñas  
 eduardo grüner  
 juan carlos portantiero  
 christian ferrer  
 nicolás rosa  
 león rozitchner  
 nicolás casullo  
 marcelo saurí  
 aníbal ford  
 máximo simpson  
 fortunato mallimaci  
 horacio gonzález  
 eduardo finesi  
 compiladores

"Podríamos hacer una digresión en torno al Paraná para saber de qué estamos hablando. De una colección, de una serie inquietante y densa, que pasa desde la canoa de Horacio Quiroga hasta el carromato donde Sarmiento trae una imprenta, en la que se van armando contra reloj los textos contradictorios, algunos apócrifos, de la campaña del Ejército Grande. Horacio Quiroga, Sarmiento, el río Paraná..."

David Viñas

EN VENTA EN LAS LIBRERIAS DE LA CALLE CORRIENTES,  
 EN LA LIBRERIA DEL CECSO (hall del tercer piso) Y EN LOS  
 PASILLOS DE ESTA Y OTRAS FACULTADES

una coedición de  
 manuel suárez y  
 LA CARABELA  
 PERDIDA

## ESPEJOS DE COLORES

EL CONCEPTO DE AMERICA  
 EN LA CRITICA CULTURAL



el ojo mocho 49

# DIALÉCTICA DEL ENSAYO

por Américo Cristófolo

La tradición retórica aconseja partir de una pregunta. Para formularla acaso podamos concedernos, al menos, una ligera distancia tonal con el rumor que para preguntar propone la astucia. Porque es una astucia, la del técnico, la que hoy domina la escena de la crítica. Si en efecto hubiera un límite estrictamente retórico, sólo retórico -una propiedad, un papel y una letra para ese papel, una actuación restringida al momento discursivo de la crítica- y si las variedades formales aceptaran, dóciles, la premisa uniformadora de esa lógica, diríamos entonces que la diferencia acentual no imprime en la pregunta crítica propiamente nada. Que de nada vale el ensayo de la voz contra las fijaciones irrevocables del espíritu discursivo, ni contra sus deslumbradoras apariencias. Este modelo completa su imaginaria organicidad cuando a la pregunta crítica le impone una exigencia previa y desmesurada. Una imposición que arrastra todavía el canto de sirena del que dice haberse desprendido. La exigencia de que no se puede responder si antes, por anticipado, el trabajo no se somete al duro momento de la investigación, de la prueba y, finalmente, del juicio. Entre nosotros causa todavía alguna desazón la circunstancia obvia de que lo que así procede, procede del Estado. Lo que la astucia dice, y cree haberlo dicho de una vez y para siempre, es que en el trabajo y en el lenguaje hay culpa. Su proceder jurídico arranca de esa representación original. Si no hay culpa, entonces que lo pruebe. De modo que el límite de una obra crítica no se constituye en la universalidad abstracta de la retórica sino, acaso nos avergüence volver a decirlo, en el Estado. En esa presencia particular de la Historia. Tan particular que nada le es indiferente, ni siquiera su momento abstracto.

El modelo evangelizador de la investigación pone a prueba los signos. Pero no importa tanto la dramatización jurídica del saber como aquello que inevitablemente disocia de la experiencia. El efecto de la pedagogía legal de la eficacia se reconoce en una pérdida; vale la pena decir *trágica*, de la experiencia. Los métodos ahora hegemónicos se vacían de experiencia en una operación ya bien conocida: hacer de la crítica un objeto instrumental y jurídico, cuando precisamente la crítica, la condición crítica se piensa como resistencia a los tormentos de la empresa, de la investigación, de la prueba y la sentencia. Se presiona sobre la crítica para que pruebe lo que no puede probar. Visiblemente, lo que proyectan los actuales dominios de la prueba se presenta como un sofocante despliegue del sentido común y la tautología que convive y se alimenta, para decirlo con melancolía, de innumerables detalles de aberración ética. Nada prueba el ensayo. Deja ver que la lectura se experimentó en una contaminación impura con el objeto. En un atravesamiento que no dudamos en llamar *poético*. El ensayo deja ver la conciencia dialéctica de una conciencia. El *paper* se orienta en la inmutabilidad del punto de vista formal, exterior. El papel es siempre el mismo papel: alguien, afuera, en la medida prudencial de la distancia, conoce; del otro lado, inerte, el objeto se deja practicar la autopsia que arrojará una o más pruebas de lo que se le supone. Esta razón moral se limita a cumplir su papel. Es la crítica que se desentiende, que da por concluida la confrontación y se retira, candorosa, a los altares del museo, el archivo, los anales. Se desentiende quiere decir: se positiviza. Ese hábito que ahora vuelve como novedad, todos sabemos, no lo es tanto. Deja de pensarse como crítica, no se incluye en el vasto aunque en apariencia específico dominio del objeto. Quiere evitar un trabajo que por cansancio o resentimiento le parece en lo inmediato inútil y sucio. Pero su determinación positiva -esto sí importa- consiste enfáticamente en una exclusión. Cuando deja de pensarse afirma que es puro espíritu y que el objeto, al fin, permanece como puro objeto. De ahí que el pragmatismo del

*paper* deriva en proposiciones tautológicas de identidad. Encuentra, pero encuentra lo que ya estaba asignado. Ese horizonte especular, la verdad del pragmático, se enuncia como ausencia de valor. Se atreve a decir que el valor es lo de menos. Lo dice. Al decirlo se incumple, pero se desentiende. Aunque no lo admita del todo, piensa. Y cuando piensa, no puede evitar hacerlo, aun proclamando lo contrario, piensa una praxis inmediatamente restrictiva. La restricción cuenta como especificidad metodológica pero también cuenta como adecuación política. Como sistema y como sitio en la ciudad. La brusca cirugía emprendida en el objeto tiene la apariencia de un higiénico e inocente pasaje convencional pero, inevitablemente, se vuelca sobre la escena histórica. No es tan abstracto como quiere ser. Algo ya sabemos en este país sobre las políticas de la restricción. Lo que excluye cree que lo hace en nombre del conocimiento y de sus beneficios. La pérdida, de la que también sabe, queda situada como necesario rigor metódico. Es toda una política. La califica como separación momentánea que, al cabo, reaparecerá como enciclopedia universalmente admitida. Pero las parcialidades que engendra la sinécdoque no vuelven a reunirse de un modo tan sencillo. No se ponen en comunicación salvo por azar. Que un programa de acción comunicativa se lo proponga no garantiza la trasposición del límite que el iluminismo encuentra en el azar. Lo que no dice el *paper* es cómo reintegrar lo específico. Sólo dice que ha tomado lo específico por el todo. El paso siguiente va en el sentido de una confianza ciega y desnuda en la técnica. Esa confianza, aún encubierta en las deliciosas promesas del porvenir, se toca con la barbarie. El desenfreno instrumental del liberalismo desemboca presumiblemente en violencia de estado. La exclusión de la que parte el método yo lo atestiguo. Algunos teóricos del terrorismo liberal de la ironía y la contingencia, también. Se trata de una ecuación de magnitudes. El equilibrio perpetuo que la crítica de la prueba, la crítica probatoria, sueña en la identidad a la que se consagra establece un vínculo poderoso con el a priori liberal de una justicia bienpensante, es decir, *piadosa*. Pero piedad y violencia son términos complementarios. Para cumplirse se necesitan recíprocamente.

Pongamos un ejemplo en la teoría de los géneros. El a priori del que parte es la regularidad convencional de las reglas de constitución. Busca comprobar el cumplimiento de un número aceptable de principios, procedimientos y códigos. Hay aquí un primer problema. Esa dificultad se trama en torno a la elusión de aquello que no tiene la forma y el sentido de la regla. Ese otro a priori, si puede llamárselo así, se conoció, se conoce como *poiesis*. El romanticismo lo reformuló en el ensimismamiento del genio. El genio que no se ve en la Historia, sin padre, sin descendencia. No está mal preguntarse todavía cuánto permanece del romanticismo en el genio liberal. La poiesis moderna se entiende como precipitación vacía o como precipitación en la regla. La teoría del género, en cualquier caso, predica una conformidad relativa de la norma moderna. De ahí deriva por su parte una construcción de la productividad. Piensa que el objeto producido nace de una circunstancia apriorística. En cambio nada o poco se pregunta sobre lo que hace de una regla una regla. La descripción y el juicio en relación con las leyes de una obra no sobrepasa el momento de la razón resignada. Archiva y ordena el catálogo de las operaciones que cree esenciales. Quizá formula alguna hipótesis sobre lo que se desvía, pero aclara que lo desviado se desvía de otro punto que es fijo. De un modo simétrico, la crítica sociológica instala su genio normativo en otra circunstancia especular, esta vez referencial. Si el formalismo abstracto da cuenta de las mediciones procedimentales, la crítica sociológica pone el objeto bajo la luz de la imitación. No distan demasiado entre sí estas dos grandes corrientes de la

## PREMIO *José Aricó*

El Club de Cultura Socialista José Aricó (Argentina) y la Editorial Nueva Sociedad (Venezuela) han convenido en instituir el PREMIO JOSE ARICO, de carácter bienal, en homenaje al distinguido intelectual socialista latinoamericano y con el objeto de estimular el estudio y la discusión de los temas históricos y políticos que aunaron su obra. La reflexión de José Aricó tuvo como foco la historia del socialismo en América Latina y el futuro de las ideas y la acción socialistas en nuestro subcontinente. En esta primera convocatoria del premio que lleva su nombre, llamamos a participar sobre las siguientes bases:

1. Presentar un ensayo inédito en español, sobre el tema "El fin de siglo y los nuevos desafíos políticos e intelectuales para el pensamiento de la izquierda en los países latinoamericanos".
2. El trabajo deberá tener una extensión mínima de 40 cuartillas y un máximo de 60, a doble espacio (28-30 líneas de 60-65 caracteres).
3. Los trabajos (original y tres copias) deberán enviarse firmados con seudónimo, a PREMIO JOSE ARICO/ Nueva Sociedad; Apartado 67.712, Caracas, 1060-A, Venezuela. En sobre aparte y cerrado, con el seudónimo escrito al frente, deberán incluirse los datos del participante (nombre, dirección y teléfono o fax).
4. El plazo de la entrega de los trabajos vence el 31 de julio de 1993.
5. Los autores participantes ceden a Nueva Sociedad los derechos de publicación de los ensayos presentados.
6. El jurado del PREMIO JOSE ARICO 1992-1993 estará integrado por Arnaldo Córdova (México), Carlos Franco (Perú), Norbert Lechner (Chile), Juan Carlos Portantiero y Oscar Terán (Argentina), Alberto Koschützke por Nueva Sociedad y Carlos Altamirano por el Club de Cultura Socialista José Aricó. La decisión del jurado será dada a conocer el 30 de octubre de 1993.
7. Se entregará un primer premio de U\$S 3.000 (tres mil dólares) y un segundo de U\$S 1.500 (mil quinientos dólares). Los trabajos premiados, junto con los recomendados con mención por el jurado, se publicarán en un volumen editado por Nueva Sociedad.

**Club de Cultura Socialista José Aricó**

**Editorial Nueva Sociedad**

crítica. Decir de un texto que es policial o sentimental o gótico dice de él que tiene una pertenencia, que es situable, que integra una biblioteca. Esa propiedad quiere aliviarnos en nombre de la conservación. Del mercado de la crítica periodística bastaría señalar, para no entrar en honduras, que Balzac ya había dicho todo o casi todo, que el servilismo y el cálculo lo gobiernan como a ciertos otros escenarios gestuales de consagración e intercambio.

Naturalmente, los avatares de la crítica dan por fin en cristalizaciones formales. Formales e históricas. El decaimiento del ensayo crítico no es una circunstancia puramente retórica. En todo caso lo que haya de retórico en su declinación poco interesa. Nos sigue resultando más digno el debate en torno a las condiciones éticas de su aparente agonía. El *paper*, desde hace tiempo y ahora entre nosotros, da testimonio de una confrontación de la que no quiere hacerse cargo. El ensayo, el paper, la tesis, la ponencia. Ninguna forma está exenta de error. Lo que las diferencia es contar o no con él. Esa diferencia, no podría ser de otro modo, no atañe a consideraciones relativas a la naturaleza profesional de la crítica, no sólo

atañe al dominio de las destrezas instrumentales. El debate en torno a las poéticas de la crítica recuperaría la vitalidad que ahora parece faltarle si se hiciera un esfuerzo por volver a situarlo en el suelo ético. Puede haber conclusiones, pruebas, fe jurídica, pero no puede haber crítica en esa ausencia.

Desde el comienzo hay una pregunta pendiente. Queda para el final con la repentina esperanza de un cambio de tono. Porque se trata de un tono. Probablemente la cita, la otra voz, despeje mejor lo que se cumple en el tono. Es de Saint John Perse. "En verdad, toda creación del espíritu es, ante todo, poética, en el sentido propio de la palabra. Entre el pensamiento discursivo y la elipse poética ¿Cuál de las dos va o viene de más lejos? Y de esa noche original en que andan a tientas dos ciegos de nacimiento, el uno equipado con el instrumental científico, el otro asistido solamente por las fulguraciones de la intuición, ¿cuál es el que sale a flote más rápido y más cargado de breve fosforescencia? Poco importa la respuesta. El misterio es común." Pero quien dice esto no es un técnico.

## FUSILADO QUE VIVE \*

por María Gabriela Mizraje

Una galería estética y fantasmagórica me permite entrar por el lado de la literatura; asimismo el espacio del mercado cultural me posibilita pensar en términos políticos y considerar la convergencia en el debate universitario. Al fin de cuentas esto es lo que uno hace diariamente, porque la cultura, si es tal y no es un camuflaje, conlleva la crítica, y la crítica implica resistencia. Cultura, crítica y resistencia conforman una serie ineludible.

"¿Y para qué poetas en tiempos de penurias?", se preguntaba Hölderlin en 1801 y eso constituía una elegía. Maiakovsky, después de un siglo, transforma la pregunta en un porqué, y es la que nosotros -entendiendo- tenemos que renovar constantemente.

La cultura de resistencia y la cultura de mercado constituyen los polos de una oposición, que sólo logran tocarse cuando alguien del primer grupo pasa al segundo, cuando es incorporado por el sistema, es decir cuando se cansa de resistir, cuando perdemos a uno que había sido (o creíamos) de los nuestros. De aquí que entre los múltiples fantasmas que el artista enfrenta (estoy pensando, por lo menos, en los de la tradición, la originalidad, la competencia, el plagio, etc.) acaso uno de los más fuertes sea el de la pertenencia y la inserción en su sociedad, porque las logias, se sabe, suelen ser tan complacientes como inocuas en términos reales, quiero decir: mayoritarios (hablo de los pequeños grupos y sus degustaciones recíprocas).

Cuando se ha salido del minicírculo, cuando la seducción de la calle y la realidad (que no sólo es discursiva) penetran al artista, su fantasma puede ser otro: la censura. David Viñas repite con alguna frecuencia: a mayor criticismo, mayor riesgo de sanción. Hay allí una clave: desde el salteo aparentemente descuidado de un nombre hasta lo patético de un Walsh, el espectro es amplio. Las diferentes coyunturas determinan distintas modalidades de marcarle el paso a quien no quiere marchar de la manera prescripta.

Como algunos recordarán, a fines del siglo XVIII se estrena la primera pieza teatral argentina, *Siripo* (nombre de un indio), en una fecha que nos resulta trascendente no por este evento nacional; justo 1789. Su autor, Manuel José de Lavardén, tiene que reescribir y corregir el texto, para que pueda ser puesto en escena en aquel carnaval, según las indicaciones del Sr. Censor José Márquez de la Plata, quien acerca de la loa introductoria del drama comenta: "... Tiene mucho de la impiedad de los filósofos de esta era, entregada a su capricho y corrupción. Se ve derramada, digámoslo así, en ella el espíritu de Rusó (sic) sin que se ataquen sus máximas con todo el nervio correspondiente para *extinguir y aniquilar el veneno que infunden*".

Lavardén, en carta a Basavilbaso, donde le cuenta las vicisitudes con la obra, confiesa: "Por otra parte no me puedo resistir a las justas miras de ofrecer a mi patria las primicias de mi musa, y éstas son las causas de la extrañeza que reconozco, debiendo protestar, como protesto, que si *Siripo* ha estado en sus toldos más tiempo que Aquiles en sus naves, ha sido de *puro miedo*" (3 de enero de 1789).

Pareciera que ésta es un poco la historia de las mejores producciones nacionales, que tienen que pagar su tiempo, el tiempo es enemigo (porque la batalla, por definición, se da en presente), pero también el tiempo es aliado porque siempre permite apostar al futuro. Dialécticamente -en un contexto donde lo que se propicia de forma permanente es el olvido y el instantaneísmo que no sabe de lazos- apelar a la memoria (y esto ya es tópico) no sólo *no* es un modo de conjurar el presente y el futuro sino que además es la única manera sólida de constituirlos. Memoria ajena a Funes, memoria lejana de lo funesto de ese personaje borgeano, porque es (quiere ser) tan empecinadamente lúcida como esperanzada.

La incidencia de censuras en la literatura argentina es extensa y de variadas indoles, la serie que establezco es saltada pero paradigmática.

Esteban Echeverría y su *Matadero* que sabe de una sepultura de décadas, o mejor del aborto de la lectura, ya que su autor no llega a ponerlo ante los otros, no quiere, no se atreve; y ésta es una inflexión tan poderosa como la anterior y derivada de ella: la autocensura.

Güiraldes: los cristales de su cencerro rotos al fondo de su aljibe después de 1915. La revista *Contra* de Raúl González Tuñón en 1933, corriendo la única suerte que podían correr una publicación con ese nombre y quien la impulsara, en plena década infame.

### Walsh, claro (nuevamente)

Fantasma del Estado (Walsh, Tuñón), fantasma del auditorio, de la academia (Güiraldes), una asechanza múltiple que tiende a silenciar.

No quiero acá hablar de historias con velas y con velos, ya que los fantasmas posibilitarían algún recorrido por los textos o la filmografía que dependen de ellos, historias fantásticas, de ciencia ficción o de cualquier otra de las inflexiones de un género que tiene por denominador común el no realismo. Hoy ese tipo de fantasmagoría se me antoja, además de muy obvia, muy poco resistente.

Sí, en cambio, me gustaría marcar brevisamente algunas otras "posiciones fantasmales" en dos o tres textos de la literatura argentina (para hablar de algo próximo) como posibilidades de lectura.

En uno de los mejores cuentos de L. Lugones (en el pasaje del siglo XIX al siglo XX), "La lluvia de fuego", se anuncia a manera de subtítulo "evocación de un desencarnado de Gomorra"; el recurso permite que la historia se cuente hasta el final en primera persona, multiplicando el pathos, sin embargo deja justo en el mismo lugar en el que hubiera podido parar un narrador en 3a.: la muerte sigue siendo el límite ("Lléveme el pomo a mis labios, y..."), de lo que sucedió luego nada se nos dice: no hay intención de hacer un relato de ultratumba, de muerte, sino de vida completa. Del resto sólo sabemos que hay un desencarnado que evoca (es decir un fantasma que habla), la historia es la de una carnadura.

Y la línea que quiero trazar va de "evocación de un desencarnado de Gomorra" a "Hay un fusilado que vive" (Walsh otra vez), muy distintos pero, al fin, dos 'muertos' que pueden contar. Fantasmas como punto de partida de la "historia". En el caso de Lugones, la historia es la del texto y la bíblica. En el caso de Walsh, además de la del texto, la historia es la de su país, nuestro país.

El personaje fantasma en "La lluvia del fuego" es el narrador protagonista que logra que a lo largo de todo el relato uno olvide que lo es (que es un desencarnado).

(Los personajes fantasmas resultan más abundantes que los narradores fantasmas; en el siglo XX, por ejemplo, Horacio Quiroga o Adolfo Bioy Casares con ese hito de su producción que es *La invención de Morel* de 1940 lo atestiguan. En el siglo XIX relatos como los de Juana Manuela Gorriti o Eduarda Mansilla, también, aunque allí ya no son tanto personajes-fantasma como fantasmales -vivos fantasmales pálidos y languidecientes-.)

Pero el mayor fantasma decimonónico es, sin duda alguna, el que levanta Sarmiento (más aún: el mayor fantasma de la historia de la literatura argentina, a mi juicio).

El fantasma de las autoras citadas es el romanticismo y su sexo. El fantasma de Sarmiento es la política.

La construcción de un fantasma como objeto de la escritura, que da una vuelta de tuerca respecto no sólo de la escuela romántica -que es

lo que tiene más a mano- sino también respecto de una tradición más extendida, un tópico de siglos: ¿Qué otra cosa eran las musas a las que invocaba Homero sino fantasmas?

La novedad -fuera del género lírico- y la fuerza en el texto de 1845 radican en que Sarmiento hace del apóstrofe la causa de su escritura. Apóstrofe y sujeto de la historia que va a narrar coinciden. "Sobra terrible de Facundo, voy a evocarte". Simultáneamente, se produce una doble articulación del protagonista; gracias a la cual, en un segundo movimiento, el sujeto del apóstrofe y el sujeto de la historia se diferencian, se distancian más a la manera tradicional. (Quiero decir: se evocaba a las musas para cantar la cólera de Aquiles y no cuántas eran ellas o de qué se ocupaban.)

En dicho entramado del texto de Sarmiento, uno es un fantasma (Facundo) y otro es demasiado real, demasiado vivo (Rosas), por eso es conveniente referirse al primero; pero aún en esa segunda instancia, el distanciamiento es tenue, Facundo y Rosas resultan tan adosados, superpuestos que casi da lo mismo.

"(El ciudadano y el gaucho) declan: ¡No!, ¡no ha muerto! ¡Vive aún! ¡Él vendrá! ¡Cierto! Facundo no ha muerto, está vivo en las tradiciones populares, en la política y revoluciones argentinas", se afirma en la obra.

Esta insistencia en el *Facundo* tiene su justificación en el hecho de ser un texto fundacional de la literatura política argentina y el central de una constelación producida en el siglo pasado. En la línea que hoy trazo, este extremo inaugural -conocedor del exilio-, tiene en la otra punta (que no es final) a Walsh. *Operación masacre* sería, entonces, de la literatura política el texto central de nuestro siglo.

"... un hombre me dice:

-Hay un fusilado que vive.

No sé qué es lo que consigue atraerme en ese historia difusa, lejana, erizada de *improbabilidades*." (subr. mío)

"Fusilado que vive": a partir del oxímoron todo es posible. Improbable pero posible, porque si para la sofisticada es más importante lo verosímil que lo verdadero, lo probable que lo posible, para la vida siempre seguirán estando por encima la verdad y lo posible. Y hasta eso que algunos

llaman imposible.

(Quizá resulte oportuno recordar cómo la retórica clásica establecía una relación directa entre tiempos, finalidades, objetos, auditorios y algunas otras categorías. El pasado es el tiempo de los juicios, según esta concepción aristotélica; y en los tres momentos hay algo que decidir acerca de lo bueno y de lo malo en términos generales. Esto es, en la esfera del pretérito: la culpabilidad o la inocencia; la finalidad del presente es elogiar o reprobare; y el objeto del futuro lo perjudicial y lo útil, que articula los lugares de lo posible y lo imposible. Acaso esta reflexión clasificatoria tan antigua como nada envejecida ayude a definir la tarea múltiple del intelectual, del artista. Pienso que no hay cultura de la resistencia sin esta triple visión de la realidad.)

"No sé por qué pido hablar con ese hombre, por qué estoy hablando con Juan Carlos Livraga.

Pero después sé. Miro esa cara, el agujero en la mejilla, el agujero más grande en la garganta, la boca quebrada y los ojos opacos donde se ha quedado flotando una sombra de muerte.

Me siento insultado, como me sentí sin saberlo cuando oí aquel grito desgarrador detrás de la persiana.

Livraga me cuenta su historia *increíble*; la *creo* en el acto."

Hasta acá Walsh (subr. míos) y su operativa presentación de una historia masacrada.

"¿Quién lanzó la bala 'oficial'?" es una de las preguntas definitivas del *Facundo*. Es la misma pregunta que hace Walsh y la nuestra aún vigente, la que nosotros podemos (debemos) hacer por él, y por los otros treinta mil

Treinta mil fantasmas, treinta mil que 'aparecen' los jueves abstinentes. Para contar la historia siempre habrá fusilados que vivan.

\* Escrito leído en las Jornadas de Resistencia Cultural, Escuela de Filosofía, Universidad Nacional de Rosario, noviembre de 1992.

REVISTA

SALIO EL N° 4

LA LINEA

DE SOMBRAS

REVISTA DE CULTURA EDITADA POR ESTUDIANTES, DOCENTES Y GRADUADOS DE LA UNR

## ANTICIPO

Reproducimos, a continuación, algunos pasajes de la última novela de David Viñas, de próxima aparición en Editorial Planeta.

# PRONTUARIO (Fragmentos)

por David Viñas

## POTREROS I

"¡Al quilombo!"- anunciaba mi abuelo el paterno, se enroscaba una gomita en la barba para que las chuletas de pelo esponjoso no le revolotearan tapándole los ojos y sacudía las riendas del bréck: "Son buenas mujeres"-me iba explicando-, "y si alguna de ellas, la Pelona era su nombre de guerra, llegó a encamotarse con su padre, Ramón, conviene que usted no las frecuente"- y la yunta de frisonas iba repechando la loma que llevaba hasta el Puente La Noria-. "En esa casa tan triste, como usted verá, son cinco las muchachas que ejercen sus tareas: sólo una de ellas es europea, de Toulouse según reza su documento oficial; y si bien es medio desganada y desde hace un año se nos ha puesto entrada en carnes, los sábados y también los feriados le hacen cola los que vienen del centro; canta algunas canciones muy finas, usa ropa interior bastante vistosa, y todo eso le atrae hasta la peonada de los Arambarri. La reclaman y ella se ha puesto exigente, pero como suele ser mimosa y se lava cuidadosamente los dientes, se ha corrido la bola"- los dos frisonas ya trotaban por delante de la ferretería de Ansaldi y mi abuelo se palpó el lado izquierdo por si volvía a aparecer la perrada-. "En cuanto a la Pelusa se ha quedado muy lánguida en la última temporada y exige que le pongan ventosas; pero la única que tiene buena mano para esos quehaceres, es esa muchacha francesa. Y no hay caso, no hay como haberse educado en Toulouse para ser experta en curaciones tan delicadas. La Paraguaya quiso imitarla, y casi le quema el lomo a un cliente".

-Pero, ¿para qué te llevaba? -Pfister me miró con inquietud- ¿Te sentís mal?

-No; si no te hubiera pedido que me ayudaras.

-¿Y el pecho?

-Los bronquios, un poco.

-Jadeás, Ramón.

-Es que corro.

-¿Hacia dónde corrés aquí metido?

-¿Para qué me llevaba? -yo tosí hasta hacerme doler- ¿Eso me preguntabas? Muy simple, alemán, para que lo ayudase a repartir los duraznos del monte que él cuidaba en el mismo corralón en que tenía a los gallos: al gran Calcuta de cresta morada y al Cantón todo negro. "Priscos", decía mi abuelo como si se tratara del apellido de algún acreedor mientras se sentaba en uno de los asientos del arado clavado en la tierra para repasar sus cuentas con los pagarés y los recibos del último trimestre:

"Porque los duraznos, mi nieto querido, son muy estimados por estas mujeres; comen pastas, muchos dulces, se atiborran de azúcar, y hasta frecuentan el guindado y la grapa; pero la fruta apenas si la ven en ese cuadro de un pintor catalán que se instaló en el establecimiento y se pasó un par de semanas protegido por Laura".

-¿Había piano?

-El pintor catalán solía desplazar a Emetrio, el pianista oficial del quilombo. "Su repertorio, Emetrio, no sólo es escaso sino que ya está pasado de moda"- le explicaba el catalán a Emetrio que, además de enano, bostezaba, solía dormirse encima del teclado y se comía las uñas. "Asco daba verle esos dedos mochos con los que oprimía las teclas como si con los apretones fuese a dejar sus impresiones digitales o estuviese modelando en arcilla".

-¿Y las putas?

-Obedientes, Pfister. No sé. O bastante alegres cuando aparecía mi abuelo manejando el bréck y empezaba la repartija de los duraznos. "Prefiero los lunes, señor Cayró", me decía mientras iba atando con cierta torpeza su par de frisonas en el palenque que corría a lo largo del borde de la vereda. "El lunes, en establecimientos así, es algo muy parecido al de los teatros del centro: la compañía descansa. Generalmente los domingos, y es bueno tenerlo presente, se hace doble función y las muchachas quedan exhaustas. Y los lunes, además de remolonear hasta tarde, el día se les va haciendo infinito. Prefieren duraznos; me prefieren a mí: entre los dos les cortamos el aburrimento. Es como una siesta o, si usted prefiere señor Cayró, igual a uno de esos libros que usted puede ver (aunque prefiero que por ahora, al menos, se abstenga) encima de sus mesitas de noche, entre la palangana, varios rulos postizos, cierto frasquito dorado y la foto de algún chiquilín que si antes estudiaba en el quinto grado del San José, ahora frecuenta el Belgrano High School".

-Qué libros.

-¿Entonces? Pierre Loti, difundido por la francesa de Toulouse; la *Nacha Regules* del doctor Gálvez; algún Kempis con tres páginas del final arrancadas; y seguramente Nervo o un ejemplar en cuerina de *Languidez*.

-¿Se peleaban entre ellas?

-A veces; y mi abuelo me comentaba "Por ahí, se sacan los ojos".

-¿Y él?

-Las calmaba, ecuanime, como un juez.

-¿Impasible?

-No. Benévolo.

-¿Y los duraznos?

-Se los comían sentadas en un banco del patio mientras mi abuelo las contemplaba apurándolas para ver quién terminaba primero. "¿Quieren otras, muchachas?". Y cuando decían que sí, él iba pasando por delante del banco y les daba otro durazno como si fuera repartiendo la hostia: la de Toulouse, confianzuda, le sacaba la lengua; la paraguaya abría una boca tan grande y jugosa como una sandía; había otra, muy terca y peinada a la croquiñol, que cerraba los ojos cuando mi abuelo le depositaba el durazno en la falda.

-¿Y vos?

-Como casi siempre: no pasaba del umbral; al fin de cuentas, mi abuelo me lo había ordenado al principio: "-Su lugar es ése: el filo de la puerta, señor don Ramón; no lo pase. Ya se lo tengo dicho. Y no te olvides, alemán, que él le decía a Eulalia cuando mi tía le lastimaba las cutículas al cortarle las uñas: "-No me gusta repetir, señorita".

Al atardecer, la última vez que las canastas del bréck quedaron vacías, mi abuelo se dejó besar la mejilla por cada una de aquellas mujeres,

le acarició el lomo a un perro lanudo que pasaba trotando, apretó una tecla del piano *Reinhardt*, muy de paso pero con precisión, y sacudió los dedos para que fuera yo quien me ocupase de las riendas del par de frisonas.

"-¿De regreso, señor Cayró?"

Yo iba a apurar enérgicamente las riendas del bréck, pero apareció Emetrio, el pianista, que venía corriendo:

-¡Patrón! -gritó desde lejos-. Se estaba olvidando el rebenque.

## POTREROS II

"-Se volvió loco Oncativo", y aunque al principio mi abuelo lo atribuyó a que se le había subido el moquillo y no toleraba esa burbuja de mercurio que se le balanceaba adentro de la cabeza, después "-Me rendí ante los hechos", como él decía. No era el moquillo, entonces, pero ese caballo pasaba horas y horas dando vueltas en el potrero de las preñadas, con un galope acelerado que apenas si se iba terminando cuando empezaba a pegar pechadas contra la tranquera y los alambrados. "-Se me quiere ir", comentaba mi abuelo y parecía sentir un estremecimiento o cierto escozor a lo largo del brazo izquierdo al ver a ese animal desgarrándose la trompa, el pecho y el cogote entre los postes y las púas. "-Se nos quiere ir al otro lado y no se anima a saltar". Pero Oncativo también saltó el cerco, y medio se quedó encastrado en el alambre de arriba relinchando como si le abrieran un tajo entre las verijas y la cinchera, mientras los ojos se le convertían en dos bolas vidriosas, alucinadas, y las crines y la cola se le crispaban hasta que el pelaje alazán se le ponía casi ruano. "-Habrá que sacrificarlo", murmuró mi abuelo cuando ese animal volvió a galopar vertiginosamente marcando unos círculos que se iban cerrando hasta

tumbarlo en el centro del potrero. Y allí no pateaba, sino que se iba quedando con las patas rígicas como una yegua que estuviera por parir. "O que ensayase su muerte". Fué mi abuelo quien me ordenó que le fuese a buscar el revólver. Y con ese Malincher de cachas cubiertas de muescas, empezó a tirar: al principio, me pareció que apuntaba al boleo para ver si el alazán se asustaba o le daba por reflexionar; pero lo único que respondió Oncativo fué una atropellada, sin relincho, justamente en su dirección. "-Me provoca para que se la dé en la trompa-", me dijo mi abuelo con rencor. Y entonces le fué apuntando a las patas, cosa de quebrarlo: "-Que se tumbe, por cabrón". Hizo un par de disparos más que rebotaron en el hornero de la tranquera y en el tanque australiano. "-Yo hubiera querido voltearlo con uno solo", comentó mientras se sostenía la zurda con el brazo manco; pero el revólver se le había quedado sin balas. Se hurgó en el bolsillo, sacó otros seis cartuchos, abrió el tambor, y los fué colocando con la precisión de un dinamitero horadando una piedra. Sacudió la mano y el tambor se encastró; iba a tirar como siempre, pero pareció meditar un momento antes de señalarme: "-Ahora le toca a usted, señor", y me pasó el revólver.

## POTREROS III

Durante más de una semana -y ya caían sobre el Puente La Noria unas heladas que iban dejando achatado el alfalar de los Soria-, mi abuelo insistió en enterrarlo a Oncativo en el cementerio. "-En el panteón de la familia", decía. "-¿Cómo, abuelo?". "Lo hago cremar, meto las cenizas en una urna, y lo pongo junto al de doña Mercedes". "-No lo van a autorizar, abuelo". "-¿Quiénes, te pregunto, me van a decir que no? ¿Quiénes?" Pero las autoridades del cementerio no lo autorizaron: algo dijeron sobre el reglamento, cierto peligro de que "se propagara" porque el Oncativo tenía peste, y que si otros querían lo mismo, el mal ejemplo cundiría; o que el párroco iba a poner el grito en el cielo. Por fin, mi abuelo no lo hizo cremar, sino que él mismo, pero sin resignarse, lo quemó al alazán cubriéndolo con nafta y encendiendo una fogata entre el potrero y el tanque australiano. Don Antonio Jota parecía un cacique antiguo celebrando un rito privado, a solas, de pie, con su bufanda de seda al viento, rencoroso pero impasible, contemplando en silencio ese fuego que hacía crepitar la osamenta de Oncativo. "-Señor", dijo apenas; y yo no supe si se estaba despidiendo de

su caballo o aludía hacia arriba. Y él mismo, sin decir agua va, se encargó de ir depositando las cenizas de su alazán en una urna con forma de sopera. "-Ahora sí, usted me acompaña" -medio me reprochó; "aunque todavía me debe explicaciones"; y los dos fuimos a campo traviesa, entre los cardales, hasta el palomar del Riachuelo: allí lo enterró horadando la capa de portland del piso enladrillado. Después yo pensé que era capaz de ponerse a rezar. O de pedirme que rezáramos los dos juntos. Pero no. Se limitó a agarrar la caña de las palomas y empezó a sacudir las estanterías de los nidos. "-¡Ala!" -empezó a gritar llamando por sus nombres a cada una de las palomas: la Cachafaza se asomó trastabillando y se quedó un momento en la puerta de su celda, como atónita. "-Ala" -Victoria se demoraba, pero cuando apareció ya empezó a revolotear entre los pisos de los casilleros. Y mi abuelo continuó con los golpes de su caña y con sus gritos hasta que la Cachafaza y Miss Lipton y Azafrán y hasta la Agraciada y las otras, algunas medio aturdidas, fueron aleteando y remontando vuelo a través de ese boquete que se abría hacia unas nubes de bordes quemados.

# LA LETRA A

Informe: LA IDIOTEZ ARGENTINA

HORACIO GONZALEZ CARLOS CORREAS EDUARDO RINESI

PABLO AVELLUTO ALEJANDRO ROZITCHNER OSVALDO BAIGORRIA

Nº 5

Jim Morrison: Un rockero ilustrado

"La historia es la búsqueda del paraíso": Entrevista a Osvaldo Bayer

Homenaje a Néstor Perlongher y a Joseph Conrad

### POLEMICA

Una nota aparecida en la revista *David & Goliath* y una reseña crítica de Estela Schindel en el último número de *El Ojo Mocho* originaron un debate sobre la cuestión del "hipertexto" que se prolonga en estas páginas.

## DOS FORMAS DE PERDER LA MIRADA O cómo podemos evitar pensar la tecnología

por Alejandro Martín Artopoulos

Cada día me convengo más que el impacto de las nuevas tecnologías en nuestra vida cotidiana, más que impacto parece ser una gran ola que nos revuelca una y otra vez, y no nos permite incorporarnos. Al mejor estilo del Titanic nos deja patas para arriba, impotentes y sin reacción posible.

Esto que se ha denominado "Nuevas Tecnologías" no hace más que traernos problemas cuando intentamos pensarlas desde las Ciencias Sociales en un lugar como la Argentina o lo más parecido al *cullis mundi*.

Las reflexiones acerca de las "Nuevas Tecnologías" nos esconden una especie de equilibrio inestable del cual es difícil escapar. O bien terminan en bellas novelas de Science Fiction en donde los autores prometen que máquinas y aparatos nos solucionarán todos nuestros problemas materiales y espirituales, o caen en la crítica prejuiciosa e ignorante, por qué no conservadora, que ven en las computadoras un monstruo burocratizador, achatador, corruptor de todo lo puro que hay en la creación del artista o el pensador. Algunas veces esta crítica, que por supuesto no es radical, muda y se hace proletaria; entonces caracteriza a todo lo que tenga un microchip como una extensión del dominio del Kapital, agente de los más sofisticados imperialismos.

Por supuesto no son estas posiciones descritas tipos ideales o estereotipos caricaturizados. Lo que sucede es que por más serias, académicas o ilustradas que intenten ser las reflexiones, difícilmente se puedan ocultar las valoraciones en torno de las "Nuevas Tecnologías". El error consiste, creo yo, en antropomorfizar las tecnologías y darles status de agentes con voluntad o, lo que es peor, ser portadores de la voluntad de los agentes.

A esta altura ustedes, lectores, se preguntarán a qué viene semejante descripción de posiciones tan disímiles. Pues bien, después de leer el último *Ojo Mocho*, en el espacio de las reseñas "críticas" en la página 47, "El 'Hipertexto': Los riesgos de la hiperinflación textual", quedé plenamente convencido que hacer uso de nuestra imaginación paradójicamente suele ser con frecuencia un camino infructuoso.

Ya que si bien la crítica que allí se esgrime intentó dar cuenta de los huecos y grietas que *Cambiar la mirada*, número 58 de la Revista del CLACSO, *David y Goliath*, sin lugar a dudas tiene, no obstante se sustentó en un desconocimiento absoluto de lo que los Multimedia y una de sus variantes, el Hipertexto, significan.

Se trata de una tecnología comunicacional que supera ampliamente los horizontes de posibilidades que hoy tenemos con una computadora. Como nos cuenta Alejandro Piscitelli, "el texto como un espacio navegable no es lo mismo que la obra construida como un camino prefijado de lecturas". Pero para poder concebir semejante cambio es necesario borrar de nuestra mente la vetusta idea del procesador de palabras en la pantalla de nuestra 286. El procesador de palabras es al hipertexto lo que la rueda al automóvil. Pero atención: no estoy hablando de

falencias de *hardware* o dificultades de índole técnica, a las cuales me referiré más adelante, sino simplemente a una carencia de tipo mental, que tiene que ver con la capacidad de imaginar cosas hasta ahora nunca conocidas.

Crear textos con múltiples entradas o que tengan el final que los lectores conciben es entrar en un mundo radicalmente diferente al que conocemos. Uno de los antecedentes más simples de esta tecnología es la nota al pie de página. En la cual el lector sale de la secuencia del texto y pasa a otra dimensión temática que puede ser más específica o del mismo nivel a la que trata el texto como lo voy a hacer ahora (ver aclaración de HIPERTEXTO).

Lo del Archipiélago hipertextual no es una mera extravagancia expresiva de Alejandro Piscitelli, sino simplemente la forma de nombrar configuraciones abiertas de sentido que vivimos continuamente en nuestras mentes, o en el intercambio con amigos, compañeros, profesores, autores, textos, libros, etc. Puesto que en nuestra vida diaria no pensamos en forma secuencial, sino que saltamos de una dimensión conceptual a otra, tejiendo relaciones de sentido.

Es una experiencia común que escuchemos la exposición sistemática de un tema en una clase teórica, una conferencia o un discurso y simultáneamente recorramos imágenes y pensamientos diversos intentando dilucidar las incógnitas que se disparan o emergen. Los saltos, relaciones o *links* entre dimensiones temáticas no pertenecen a un espacio finito sino por el contrario las múltiples conexiones de sentido que forman redes multidimensionales. Así arribamos a otro concepto importante para comprender los hipertextos, que son los nodos de las redes. Nodos y *links* son las herramientas básicas para construir hipertextos; sin entender esto no se puede hablar de hipertexto.

Pero los hipertextos no son más que una variante de los Multimedia o Hipermedia. Estos últimos son el enlace entre sí en forma flexible y multidimensional de textos, fotografías, imágenes, videos y sonidos, todo esto por supuesto sostenido por un medio informático.

La complejidad del tratamiento y utilización de estas herramientas comunicativas ya no soporta la atención de un "especialista" o "informático", requiere que diferentes disciplinas se asocien, asuman sus tramados simbólicos disímiles y conflictivos como un límite y no como virtud.

No obstante las perspectivas del hipertexto y los multimedia distan bastantes de ser solamente un problema en torno de la disputa entre culturas escriturales y culturas post-escriturales. Las reflexiones teóricas que nos aporta A. Piscitelli, si bien son sumamente ricas, dejan al margen temas que las ciencias sociales no pueden ignorar.

Cómo ilusionarnos con las posibilidades de los hipertextos cuando más del noventa por ciento de los usuarios de computadoras personales se limitan a reemplazar su vieja Remington u Olivetti con su moderna y snob PC; cuando la mayor parte de los usuarios no han pasado de la generación



## HIPERTEXTO

El hipertexto no está sujeto a las limitaciones del soporte en materiales como el papel. Es por eso que quizás, si escribiera esto en un sistema hipertexto, de este recuadro podría remitir a otra dimensión temática o conceptual distinta y haría otro *link*, o sea un salto o relación. Pero si lo hiciera aquí destruiría la forma secuencial que todo texto tiene y ustedes me tomarían por loco. La forma textual o escritural se puede superar mediante la utilización de las memorias magnéticas u ópticas masivas, pantallas de video, teclados y mouse, que son en definitiva el papel y el lápiz, las herramientas del trabajador intelectual de hoy.

de utilitarios *Scroll up* o papiro y difícilmente lleguen a nueva generación *windows* o de ventanas; cuando la inversión inicial en un equipo que pueda trabajar con hipermedios es imposible de alcanzar para la mayoría de los posibles usuarios; cuando la inversión en equipamiento informático en empresas es una cuestión de gastos en *hardware* sin integrar el problema de formación de usuarios; cuando es una característica central del imaginario social la subvaloración del esfuerzo intelectual.

Es hermoso imaginar las posibilidades infinitas que nos presentan

las nuevas tecnologías, pero si ponemos en el centro del estudio a los hombres, no hay otra forma posible de pensar las maneras en que se cruzan nuestra sociedad y la tecnología hoy si no es mirando lo que tenemos a nuestro alrededor, buscando respuestas a preguntas simples, como por ejemplo ¿Cómo se relacionan los chicos de escuelas secundarias y primarias con la profesora de computación o con los conocimientos que ésta intenta transmitirles?, o bien ¿Cómo nos relacionamos nosotros con este tipo de conocimientos?, o también ¿Cuáles son las razones del terrible atraso inercial que sufre el sistema educativo en relación con estas tecnologías?, o hacer preguntas más generales, como ¿Cómo nos relacionamos con el conocimiento en esta sociedad?, ¿Cuáles son las formas de su circulación y distribución?

Los resultados de dicha tarea darían respuestas concretas a problemas mucho más urgentes y relevantes que las resistencias que presentan culturas escriturales o el "problema" del incremento de la tecnoplusvalía.

Claro que para realizar esta tarea no basta con leer a teóricos del hipertexto del MIT o leer y releer a *El Capital*. Lo que propongo es un ingente programa científico de investigaciones y estudios que partan del *datum* de la realidad para poder arribar a explicaciones satisfactorias acerca de las causas culturales de nuestro atraso tecnológico.

La tradición de la mirada que propongo es escasa, quizás nula. Pero sin ella perderemos la posibilidad de una reflexión crítica desde las ciencias sociales, quedaremos a merced de meras críticas autoreferentes y perderemos la mirada.

## HIPERTEXTO : LA MUERTE DEL ESTILO

por José María Saccomano

El hipertexto está entre nosotros. Al menos, entre algunos de nosotros. En su edición dominical del 21 de junio de 1992, *The New York Times* destinó en su suplemento cultural casi tres páginas al hipertexto bajo el título "La muerte del libro". Allí, podemos informarnos acerca de la existencia de más de diez centros en los EEUU dedicados a la generación de hipertextos y programas de computación para procesarlos. Se indican numerosas publicaciones periódicas que tratan sobre el tema y se mencionan más de quince universidades americanas, incluidas las más importantes, donde funcionan cátedras y talleres sobre hipertexto. Según el diario, la onda expansiva parece haber llegado con intensidad a Europa (Austria, Escandinavia y Gran Bretaña) y al Japón. En Bs. As., ya se pueden leer varios artículos al respecto.

Parece insoslayable ocuparse del asunto.

En principio, un hipertexto es un texto electrónico generado en un computador y almacenado en *diskettes*. Este texto está fragmentado de manera tal que la articulación entre las subunidades textuales puede hacerse de muchas maneras. El hipertexto admite múltiples caminos alternativos de "lectura" a través de "lexias" (terminología expropiada a Roland Barthes), es decir nexos a elección entre fragmentos. Incluye algún sistema de enlaces multidireccionales expresados en *softwares* de complejidad y sofisticación crecientes con cada nueva generación de programas de "lectura".

El diseño del hipertexto permite al "lector" agregar o borrar fragmentos y definir como creación propia el tipo de red articuladora que configurará la "lectura" a efectuar.

Desde luego esta experiencia tiene algunos requisitos. El hipertexto y su fragmentación deben estar hechos de manera tal que permita recombinaciones, ampliaciones y reducciones. La técnica de generación y manipulación está ligada al uso de un computador y a la aplicación de programas de computación que permitan esta agitada "lectura" del producto, creando y recreando sin fin la "obra".

Una de las formas más desarrolladas de la creación hipertextual es

la ficción hipertextual, presunto sustituto de ese al parecer decadente género literario occidental llamado novela.

La propuesta es seductora. El "lector" y el "escritor" del hipertexto son coautores, aventureros con idéntico status creativo en la tarea de diseño y rediseño del magma textual.

De esta forma, adviene la liberación de los "lectores" respecto al autor, que en esa "épica del mundo de la clase media", según llamaba Hegel a la novela, ejerce una dictadura absoluta.

Se acaba el comienzo y el fin, la secuencia obligada de páginas con su inamovible orden de renglones, la linealidad física y narrativa impuesta por el autoritarismo del escritor. Una ficción hipertextual es infinita. No tiene tapas, ni capítulos, ni párrafos, ni principio ni final. Es abierta, extensible, reducible, sin bordes, sin localizaciones espaciales o ficcionales.

Experimentar un hipertexto es un desafío sin las confortables unidireccionalidades impuestas por lo impreso. Es un viaje cuyo camino se va haciendo al teclear de la consola. Es una convocatoria electrónica siempre actual en la que virtualmente nada preexiste.

El hipertexto produce polisemia, interacción y pluralidad de discursos desafiando cualquier forma o planteo definitivo. No tiene centro fijo y abjura de toda jerarquización textual. El lenguaje, más que un conjunto de indelebles marcas de la diferencia, pasa a ser un efímero agrupamiento cambiante de puntos luminosos en una pantalla.

El análisis del hipertexto podría recoger fácilmente los desarrollos de una crítica general a la tecnología. Las perversiones de la razón técnica ya han sido suficientemente desenmascaradas. Mucho se comprende sobre la racionalidad de dominio y control que subyace a los imperativos técnicos aunque el interés no lo reconozca. Quedan pocas dudas sobre el abismo que separa toda acción racional orientada a fines respecto de cualquier experiencia emancipadora. La ciencia y la técnica no son inocentes. Imponen una lógica que se presenta como la única posible y postergan los conflictos sin resolverlos. Son los fetichismos contemporáneos, encu-

## Ensayos, reseñas y opiniones

bridores de la crisis, obstáculos de toda libertad.

De estos planteos al horror por la computación hay un camino muy corto. Las máquinas son el mal. Si además pretenden subrogar al hombre en la construcción de textos y sumirlo en una alienación definitiva respecto a su patrimonio más valioso, su producción discursiva, entonces su carácter demoníaco ya es inapelable.

El computador, sus programas y sus posibles construcciones hipertextuales no deben tener otro destino que un luddismo radical.

Sin embargo, más allá de una crítica general a la tecnología, habría un abordaje más profundo.

En el caso del hipertexto, la técnica electrónica juega un papel central, pero no sustancial. Con paciencia y mucho más lentamente, se podría generar ficción hipertextual por medios manuales o a lo sumo con el viejo recurso mecánico de la máquina de escribir. Algunos legítimos y talentosos novelistas lo intentaron (Sterne, Joyce, Cortázar).

Desde un punto de vista técnico, la producción hipertextual podría considerarse una experiencia de montaje donde todos usan la moviola. Y esto supondría una cierta democratización de la creación.

Después de todo, el cine no se degradó con el avance técnico. Como decía Benjamín, "la historia de cada forma artística incluye épocas críticas en las cuales tiende a producir efectos que podrán obtenerse libremente sólo después de la modificación del nivel técnico".

La crítica al hipertexto admite otras direcciones.

Los supuestos que subyacen a la hipertextualidad parecen ser instrumentos más inquietantes, amenazadores y disolventes de toda subjetividad libre que cualquier computador.

La ficción hipertextual aparece como una celebración que arrasa con la gran novela occidental objetando los valores aparentemente superados de unidad, integridad y coherencia en que ella se funda. Un festejo más por la extinción de toda utopía.

La novela tradicional sería la proyección de un sujeto omnipotente, el autor, lleno de certezas canónicas, poseedor de una racionalidad transparente y oficiante de una demiurgia que lo hace el totalizador dueño de todo absoluto.

La gran novela occidental representaría el lugar de constitución de ese vilipendiado sujeto de la modernidad, pesado, fundado y fundante que afortunadamente es desplazado por la multiplicidad de livianas identidades posmodernas, los infinitos operadores de hipertextos poseedores de tanta autonomía y libertad que ya es lo mismo si no tienen ninguna.

La novela, llena de sujetos de conciencia supuestamente sin pliegues, ya no puede dar cuenta de los simulacros de la época, puro juego simbólico desprovisto de lastres éticos y de responsabilidades existenciales.

Quizás, como en muchos otros órdenes, éste sea el terreno del combate.

Frente a la elegía cultural de la hiperficción, siempre se puede convocar ese misterioso ejercicio de sutura que desde Cervantes a Stendhal, desde Balzac a Kafka o desde Dostoievsky a Proust han hecho de la gran novela occidental el único ámbito posible en el que se pueden dibujar esas sombras de los hombres que sólo reflejan una lúcida pasión inútil.

Porque la novela es algo muy diferente a un producto hipertextual que habla de un mundo sin densidades.

La novela es otra cosa.

No hay verdadera creación novelística sin secreto. Un secreto que reside en el entramado del texto, ni más allá, ni más acá. Un secreto develado y ocultado permanentemente por el autor y los lectores con la tensión irresoluble que sostiene toda gran obra del género.

La novela reconstruye, con la lucidez del intento imposible, mundos totalizados, absolutos de unidad y coherencia. Es un movimiento de la nostalgia de siempre, rechazo de lo real sin abandonarlo, diseño innecesario de espacios cerrados y permanentes en perpetua disolución, rebelión metafísica en marcha.

La novela intenta siempre captar fulgores de plenitud rearmando la vida para apresarla efímeramente y darle el rostro del destino. En el universo de la novela, antes de desaparecer con la última línea, los personajes pronuncian las palabras finales, los encuentros y desencuentros son definitivos, se opera la aparente reconciliación entre lo particular y lo universal y aparece la forma fugaz de ese valor que siempre huye entre los laberintos y devenires de la existencia y de la historia.

Una gran novela triunfa provisionalmente de la muerte. Agota las pasiones sin concesiones entre seres que, ni por un instante, dejan de palpitarse bajo la mirada de los otros.

Una gran novela, ya se sabe, apaga durante un rato la sed del ser. Cuando el autor lo consigue, cuando el lector lo consigue, el secreto es compartido.

Pero este despliegue no es cualquiera.

Se trata de un acto insólito e inútil. Hay que hacer arreglos nuevos de hechos verdaderos, hay que otorgar textura homogénea a lo que no la tiene, hay que consolidar duraciones inimaginables y situarse en los límites del deseo. Hay que conseguir la forma, una forma, un estilo.

La novela es una corrección del mundo según la nostalgia de lo inalcanzable. Esta redistribución es única en cada obra. La imitación, repetición y recreación de una realidad inasible no puede ser evasión hacia un relativismo nihilista donde se extravía toda subjetividad.

Autor y lectores comparten el secreto que les permite constituirse como efímeros sujetos paradójicos pero, al mismo tiempo, participantes del desumbrante goce de intensas identidades. Y esto no se da de cualquier manera.

El texto, la materialidad discursiva de una gran novela, si lo es, tiene la singularidad del acontecer de sus enunciados. Sus enunciados tienen determinadas condiciones de existencia, se correlacionan de cierta forma y excluyen a todos los demás.

Una novela es un acontecimiento único y singular, nunca agotable a nivel del lenguaje o del sentido. Por tanto inmodificable, so pena de ser infiel al impulso absurdo del autor que la produce, a la experiencia análoga que vibra en los lectores que conocen el secreto y al vacío que la estructura.

Una gran novela es un acontecimiento incompleto pero acabado. Posee una forma única e inmodificable, una arquitectura dada, una cierta y no otra combinación de elementos que la mantiene fiel a sus orígenes paradjicos. Sólo un cierto diseño, un cierto estilo y no otro, la puede convertir en el espacio mítico de una rebelión sin término.

Una gran novela es un lugar de tensión en el que autor y lectores viven sin ilusiones ni esperanzas la única apuesta que vale la pena, la seducción de las fronteras. Allí donde se desea irrenunciablemente todo sin olvidar nunca los límites.

La ficción hipertextual siempre indefinida y siempre móvil, en la que todos recombina, puede funcionar como una fantástica evasión de la imaginación ociosa. Pero nada más.

Una ficción en la que los elementos se suman, se restan y se entrelazan inestablemente casi confundiendo con la realidad misma, puede configurar un opaco espejo lleno de falsas imágenes, pero al no cerrar la lista de enunciados posibles, al no tener la singularidad del acontecimiento, jamás podrá tomar el lugar de la gran novela occidental.

Siempre será sospechosa. Nunca podrá hacerse cargo del impulso angustiante y paradójico que da origen a la ficción textual, ese texto inmutable a pesar de la multiplicidad de ecos y resonancias diferentes que sus lecturas y relecturas reviven a través del tiempo.

En la ficción hipertextual se pierde por definición toda unidad enunciante, esa forma y estilo único que consiente y rechaza al mismo tiempo la inasibilidad del universo. Entre los intersticios de sus fragmentos queda olvidado el gesto melancólico de reconciliación siempre esbozado en la existencia humana. En su discurso siempre cambiante, siempre abierto, se disuelven las subjetividades, la lúcida libertad de desear lo imposible y también el hombre, incapaz ya de develar ningún secreto.

## RESEÑAS

## GRITOS EQUIVOCADOS

(Acerca de *La Ética Picaresca de Horacio González*, Altamira-Nordam, Montevideo, 1992)

No hay una ética picaresca. Hay un comportamiento pícaro que es reductible y/o tributario de inscripciones ancestrales que pueden rastreadse hasta en las formas menos organizadas de la vida animal. Precisamente, comentando esta tesis doctoral de González que sostiene que ya no hay filosofía argentina, evocamos la tesis doctoral de José Ingenieros, uno de los primeros intentos de construir una etología de la simulación. Esa mariposa de la mesopotamia que parece una flor, pero que ante la cercanía de un ave -un ruido entre las ramas, un olor o vibración que revela la presencia de un animal superior de sangre caliente- despliega sus alas y exhibe dos "ocelos" que replican la mirada iracunda de David Viñas- es eficaz a condición de que existan animales superiores, con visión binocular y dispositivos de indicación de la voracidad y la ira tan desarrollados como los del autor de *Los Dueños de la Tierra*. En un mundo en el que no existieran piedritas grises, no habría bichos bolita, y si los hubiera, de nada les serviría apolonarse no bien uno levanta la laja bajo la cual tienden a prosperar sus colonias. En un mundo sin Bien, el dispositivo pícaro -que González insiste en reducir a la "figura" (sic) del pretexto- no tendría sentido. O, peor, no tendría el sentido instrumental perseguido por los sujetos. Este puede ser el síntoma terrible que señala la lectura de la tesis de González: el diagnóstico del advenimiento de un mundo sin Bien, en consecuencia sin Mal. Un mundo sin capacidad de juzgar, un mundo de conciencias limitadas al ejercicio estético de discriminar simulaciones bien y mal conjugadas, y al ejercicio político de vigilar y castigar las simulaciones ineficaces. A la hora de la crueldad, sería posible argumentar que el libro que trata de acotar este advenimiento, se agrega disciplinadamente a la cadena de sus síntomas. De una larga serie de indicadores destaco tres rasgos que sostienen esta afirmación. En primer término, su subordinación al pacto universitario. González es demasiado inteligente, o cuenta con un gusto estético refinado al que no sabe renunciar, como para incurrir en un paper doctoral. Sin embargo, como siguiendo el consejo de Hans Sachs a Walthar, prologa el libro con una reverencia a los Maestros de turno -con toda probabilidad una cáfila de canallas, imbéciles y figurones- y, simulando enfrentar a la institución universitaria y aludiendo a su decadencia, labra el terreno del espacio académico complementario que ha elegido ocupar, afirmando que *"las universidades decaen porque la política también decae sin que el conocimiento innovador encuentre alianzas imaginativas con la ciencia de vanguardia"*. Este párrafo prologa un ensayo que prueba lecturas de Kant, Hegel, Heidegger, Platón, Marx, Althusser con un nivel de aplicación y crítica más que suficiente para descalificar las figuras míticas del Bien que sostienen la Institución Universitaria, caso extremo y teratológico de la picaresca burocrática neocapitalista: "ciencia", "de vanguardia", "conocimiento innovador", "espacio posible de alianzas". Soprende que un lector escrupuloso de Weber -si no de Schmidt-, de Bourdieu -si no de Aron y Touraine- y un testigo lúcido de la llamada "transición democrática" consuele a los académicos en decadencia con el argumento de que "la política también decae", en el prólogo a un ensayo que recorre con bastante prolijidad las evidencias de que eso que el autor alguna vez llamó "derrota" no es expresión de la decadencia de la política sino de su máximo perfeccionamiento como técnica para apropiarse de la conciencia y de la voluntad de los subordinados. El segundo rasgo que sostiene el argumento

insidioso de que el libro sintomatiza el advenimiento que intenta señalar es lo que llamaría el "modelo Lyotard". En su más difundido panfleto, Lyotard recorre en poco más de un centenar de páginas, un centenar de textos o autores que en algún caso cita, en otro glosa, pero que, siempre irrumpen para agregar su autoridad al texto, autoridad que nunca es cuestionada, referida a su contexto de emisión o "reducida". González, que a diferencia de Lyotard hace una valiente defensa del reduccionismo, a semejanza del best seller francés escenifica para el lector desprevenido un intertexto plausible donde todas las voces posan por estar hablando de lo mismo. Más que el disgusto que provocan glosas y referencias a la psicología-ficción francofreudiana, que parecen una concesión -o un guiño- al microclima local, (y aún más que el extrañamiento que provoca el tratamiento de materiales condescendientes como los ensayos de Landi, Rozitchner y Caparrós sobre Olmedo, Taruffeti y Virulazo...), irrita en la composición del repertorio de glosas la reticencia a ponderar lo más sabido: que ninguno de los autores y actores que se desempeñan en la obra se estaba refiriendo a un objeto común. Esto es flagrante en el caso del objeto ético, entidad teórica de muy distinto alcance y referente en los citados Hegel, Marx, Kant, Spinetta y San Agustín, y, quizás más grave en el caso del objeto social: *qué es lo social* es una pregunta a la que cada uno de los autores intervinientes en el texto supo dar una respuesta diferente que en momento alguno del libro González intenta reflejar, tal como tampoco explicita su propia definición. Un tercer rasgo que abona la insidiosa suposición de que el libro sintomatiza el mismo cuadro que intenta describir, tal como el citado "efecto Lyotard", se vincula al pacto de lectura propuesto. Siguiendo el modelo ideado por Mc Luhan para su Galaxia, la articulación de temas, la distribución de títulos y epítetos clasificatorios se modela según la retórica de la prensa. Ciertamente esto permite un despliegue de metáforas, metonimias, paráfrasis, ironías, oximorons y quiasmos que amenizan la lectura y dan cuenta de la creatividad graciosa del autor. Pero este despliegue lúdico parece una propuesta de clasificación más fuerte que la cita, la glosa y la crítica contenida en cada capítulo: por una parte familiariza la exposición con las odiosas columnas de prensa a las que afortunadamente no pertenece; por otra sugiere una ética -o si se prefiere, una etología- de la lectura, complaciente hacia el hallazgo fortuito y más atenta a las demandas del consumo del texto que a la exigencias del análisis de los insumos textuales procesados. Con frecuencia, y con excesiva frecuencia en la primer mitad del libro, la mimesis de prensa, su sugerencia de que el autor está pensando y escribiendo para un público cautivo y demandante de chismes y guiños a su sistema referencial mass-idiotizado, es un mensaje más fuerte que cualquiera de las proposiciones pertinentes del autor. Por ejemplo: *"el buen Halperín Donghi"*, *"el viejo Max"* (por Weber); *"Gibert, muerto de Sida en París, en diciembre de 1991, a los 36 años"*, *"Foucault, muerto de Sida"*, *"Wittgenstein que confesaba masturbaciones en su diario íntimo"*; *"Deleuze y Guattari usan palabras con tortícolis"*, en cambio Lévi-Strauss, que *"es un gran loco"* es *"el último sabio"* pero *"odia esta palabra"* y *"ha escrito frases terribles, quizás las más desafiantes de las ciencias humanas del siglo XX..."* En las primeras cincuenta páginas de ensayo conté decenas de microanécdotas de niveles comparables en cuanto a su mal gusto e irrelevancia para el tema que las trajo a colación. En cierto punto

dejé de contar y empecé a preguntarme si no eran ellas mismas, su género y su mensaje cifrado, el verdadero objeto de la exposición. Tal vez, en alguna medida, lo fueron. Como no llevo un diario íntimo, por este único medio testimonio que comparto las aficiones de Ludwig Wittgenstein y que *acabo* de enterarme, gracias al suplemento cultural del matutino de mayor circulación en el país, que Louis Althusser recién se atrevió a explorarlas a la edad de veintisiete años. Pero más importante que interpretar el rol de la masturbación en la constitución de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, y que conjeturar sobre las causas y los efectos de la profusión de chismografía de prensa en el ensayo de González, sería elucidar el complejo sistema de relaciones que se tramam entre ética, retórica, política, estética y antropología a lo largo de la obra. A esta altura del comentario llega la hora sombría: la hora del fastidio, la de subir a la biblioteca y exhumar las referencias necesarias para señalar cuál es la fuente del error de González, el momento de releer el libro y escribir para él ese capítulo que el autor se resistió a darle. Es la hora del desgano y de la desazón, el instante que invita a proferir el "muss man schweigen" nuestro de cada día y a refugiarse en los encantos del camino privado del filósofo austríaco. Odio ese polvo que el tiempo y la inutilidad fueron depositando sobre mis libros. Previendo este momento -parece- el autor se anticipó a presentar su instrumento formal -la figura (sic) del pretexto- según su interpretación de la fábula de la Zorra y las Uvas. Así cierra el camino natural del lector, que sería declarar que los frutos de su especulación están demasiado verdes, en algún caso, y suficientemente podridos en otros, como para que valga la pena trepar a recogerlos y clasificarlos. Este es un mérito del libro: provoca pensar y neutraliza los pretextos. Te deja a solas con la mala fe de no poder emprender bien lo que González concluye mal. Esa impotencia es también un objeto del libro que se presenta como "un escrito sobre política argentina, pero acaso no se nota". La impotencia del lector: la impotencia de los derrotados en una batalla que jamás emprendieron. Vuelvo a citar a Aira,

reflexionando sobre sus personajes: "el medio postcapitalista del que habían hecho su morada, les impedía con el veto del absurdo toda seriedad". No es el caso de González, diría. Su empresa es seria. El veto opera instalando su discurso en medio de las mismas convenciones que se propone analizar. Cito a otro narrador argentino: "como no los pudieron silenciar, los condujeron a gritar otras cosas". Cuando González -sin ironía- escribe: "las interferencias telefónicas son una burla a la democracia y a la libertad del espacio público" esta sumándose al griterío del coro que trata de cantar otra cosa. Canta otra cosa. Por eso puede vincular la ética picaresca con el conflicto social acotándolos en un espacio conversacional microsociológico, del que -pese a sus frecuentes reverencias al "viejo Marx"- excluye la entidad de la lucha de clases. En verdad, parecemos condenados a consumir un sistema de lecturas que ha proscrito con el veto de la moda el reconocimiento de lo más patente de la constitución del lazo social. Los ensayistas como González proceden de dos vertientes que hicieron del concepto de lucha de clases un instrumento básico de la perseverancia en el error: la de los marxistas que lo entendieron como motor de una Historia teleologizada a cuya meta inevitable había que servir y la de los picaresco-populistas que lo utilizaron como resumen interpretativo de una guerra social de posiciones que, -lo vimos con Gelbard, Alfonsín y con la Renovación Peronista-, terminan con una victoria íntima que se festeja cínicamente en los pasillos ministeriales y legislativos. La derrota, en algún caso, el sinsentido de la victoria en otros, tal vez el dictamen de la moda cultural en todos, abonó esta renuncia colectiva a los instrumentos indispensables para pensar la ética y lo social. Corresponde a Barthes -tan citado en *La Ética Picaresca*- el papel de divulgador de las tesis de Valéry sobre el nacimiento de la retórica como técnica vinculada a la puja -simbólica y corporal- por la propiedad territorial. A la hora de recurrir a la retórica como instrumento de diseño de la ética -ejercicio que justifica el escrito de González- sería conveniente volver a los orígenes de ambas **tecnologías** para tratar de reponer un conocimiento que el discurso contemporáneo está empeñado en reprimir. Al respecto, las dos alegorías empleadas por González para montar su modelo del pretexto -la fábula de la Zorra y el episodio del Lazarillo- son dos historias sobre los límites materiales a la apropiación, algo que lleva a pensar severamente en la exclusión del concepto de propiedad en el análisis del autor. Que la zorra piense y hable como un hombre, y que Lázaro actúe deliberadamente como un ratón e inconcientemente como un reptil -tópicos de ambas alegorías- invita a especular levistosianamente sobre la disyunción animal-humano que se procesa en ambos relatos. Pero este capítulo queda en suspenso, porque pese a la escala que realiza en Kierkegaard -un Kierkegaard convocado por Habermas- y a la inevitable referencia al Mal y a la "cuestión demoníaca", la asunción del género "pensiero debole" -complemente natural del cálculo académico- deja al autor -¿circunstancialmente?- desarmado para pensar el Bien y, con ello, para pensar lo humano y retornar a la sociología, a la antropología, a la filosofía o a la ética: a cualquiera de los cajones de herramientas donde la Verdad no es un mero valor proposicional, el Bien no es la media aritmética del juicio público, y la Crítica ni comienza ni se detiene en una instancia conversacional intersubjetiva. Como con frecuencia González retorna a este instrumental, entiendo que merece y puede tolerar este comentario.

Fogwill

AÑO III N°5 OTOÑO 1993

# EL CIELO POR ASALTO

DOSSIER: Neoliberalismo, ajuste y reestructuración capitalista

Dos respuestas: Ernest Mandel y Adam Przeworsky

ESTADO Y ECONOMIA EN ARGENTINA: Jorge Schwarzer - W. Smith

DIALOGO SOBRE CULTURA E IDEOLOGIA: P. Bourdieu - Terry Eagleton

SEXO, PARENTESCO Y PODER: M. Godelier

FEMINISMO Y MODERNIDAD: A. Ciriza

H. Tarcus: EL MARXISMO OLVIDADO EN ARGENTINA

## SORDOS RUIDOS DE CORCELES Y DE ACERO

(A propósito de *Genealogía del Racismo*, de Michel Foucault, Altamira / Nordan, Montevideo, 1992)

Nunca fue otro, en verdad, el "programa" de Michel Foucault: Hacer surgir, por debajo del discurso noble y filosófico de las Instituciones, del Estado, de la Norma -del Derecho-, el rumor sordo de los cuerpos que, en el despliegue material de la historia, batallan, disputan, luchan. Hacer, en fin, del modelo de los enfrentamientos bélicos el principio de inteligibilidad de los procesos políticos. Pero con *Genealogía del Racismo* -nombre con el que Altamira/Nordan acaba de reeditar en español la transcripción de su curso de enero/marzo de 1976 en el *Collège de France*- este propósito de Foucault asume una nueva dimensión: Ya no se trata, en efecto, de responder por las condiciones que permitieron, en algún momento del siglo XIX, la inversión del famoso aforismo clausewitziano de la guerra como continuación de la política por otros medios; se trata, más bien, de demostrar que la tal "inversión" ha corrido en realidad por cuenta del propio Clausewitz, y que la tesis opuesta -la que hace descansar en el análisis de las relaciones de fuerza la explicación, incluso, de la paz social- tenía ya un considerable arraigo en ciertas direcciones del pensamiento historicista (para Foucault, el historicismo no es otra cosa que la recíproca pertenencia del saber histórico y la práctica de la guerra) de los tres siglos anteriores. Dos, fundamentalmente: El discurso popular de los *levellers* y los *diggers* ingleses de los siglos XVI y XVII, sostenido en la condena de la conquista normanda de 1066, en la memoria histórica de las sublevaciones y en un esquema de interpretación política binario que establecía la legitimidad de la rebelión como un principio absoluto de derecho frente al extranjero (frente a la raza extranjera), y el discurso de la nobleza francesa de los siglos XVII y XVIII, empeñado en reivindicar, frente a las usurpaciones y la "traición" de la monarquía, las libertades fundamentales de sus abuelos francos, lejanos invasores (lejana raza invasora) de la Galia romana, y, frente al tercer estado, el derecho derivado de aquella misma conquista.

Estos dos relatos introducen, en el pensamiento de la temprana modernidad europea, la idea de la historia como campo de batalla: la idea -decíamos: historicista- de que *hacemos la guerra a través de la historia*. Pero ni una ni otra de estas palabrejas -guerra, historia- aparecen aquí -en los radicales ingleses, en Boulanvilliers, en Foucault- en sus sentidos más corrientes y más dócilmente plegados a los viejos (y nuevos) rituales de glorificación del poder: La historia, en efecto, modifica en los discursos considerados por Foucault su sujeto y su objeto, su narrador y su tema: no será ya el relato que el poder se contaba a sí mismo, sino el discurso de un nuevo sujeto/objeto que habla en ella y del que ella habla: *la nación*. Paralelamente (y por lo mismo), la guerra no será ya el momento de ruptura del derecho público, sino el patrón de inteligibilidad de ese derecho y de su historia. Historia, entonces, Guerra y Nación. Será el siglo XIX, liberal-burgués, el que, aterrorizado por la amenaza (implícita en el discurso historicista) de convertir a la fuerza en la última verdad de la política, volverá a limitar -y severamente- la función de la guerra como instrumento de análisis del derecho, del pasado como prisma para comprender el presente y de la nación como a-priori del relato histórico. Este, por el contrario, aunado ahora al discurso de la filosofía (primero, del a-historicismo rousseauiano, que opone a los bárbaros de De Bonneville y Marat los salvajes del derecho natural y el contrato social, y después de la filosofía dialéctica, que es al historicismo del siglo XIX lo que la filosofía jurídica de Hobbes había sido al del XVII: la colonizadora y la enemiga) se desplazará de la dominación a la Ley, del pasado como clave de inteligibilidad del presente al presente como momento de plenitud en que el pasado cobra su sentido, y de la particularidad nacional (que lleva a formular la historia en términos dualistas y antagónicos) a la universalidad del Estado.

Y hay que hablar, aún, de este Estado. Que, por los mismos días, añadía a las técnicas de racionalización y de economía (de vigilancia, de jerarquía, de inspección: de *disciplina*) sobre los cuerpos, de las que ya

Foucault nos ha hablado en otras oportunidades, una segunda forma de poder sobre las personas, que opera ahora en el sentido opuesto: el de la masificación, convirtiendo a la "población" en objeto de un saber estadístico, demográfico y biológico, y de una nueva forma de ejercicio del poder: una *bio-política* -dice Foucault- de la especie humana. Un ciclo se ha cerrado: De la *soberanía* como principio organizador de los Estados a la conjunción de la *disciplina* sobre los cuerpos individuales con el *bio-poder* sobre el cuerpo social; del derecho estatal (soberano) a *dar la muerte*, al poder (continuo, científico) de *hacer vivir* (y, en el entrecruzamiento entre la disciplina y la regulación, a la *norma* como principio rector de la organización social). Es sólo en la "clave" de esta nueva forma de ejercicio del poder político que el viejo tema de la *guerra de razas* -que habíamos visto surgir, cuatro siglos antes, como un revolucionario principio secular de inteligibilidad de la historia- pudo comenzar a ser tematizado en términos biológicos, bio-políticos, y derivar (a través de la inversión farsesca de la vieja "contrahistoria" hecha de guerras, conquistas y rebeliones) en las formas conocidas de *racismo de estado*, con sus tesis sobre peligros biológicos y purificación de las razas, a través de las cuales los mecanismos del biopoder se encuentran con el viejo poder soberano del derecho de vida y muerte sobre los ciudadanos.

Un Foucault de la más pura cepa, en fin, en busca de las raíces de su propio pensamiento. Que es también -y siempre- un pensamiento sobre el pensamiento, sus pretensiones y sus límites: En *Genealogía del Racismo*, Foucault vuelve sobre una de sus permanentes obsesiones: advertir sobre la relatividad histórica, social y política de los discursos, de la verdad. En efecto: Lejos del modelo del filósofo como "personaje de la paz y del armisticio" que gobierna el pensamiento occidental de Solón a Kant, una reflexión que hace anclar el propio derecho en la lógica, la práctica y la memoria de la batalla, de la conquista y de la rebelión (una reflexión que nace -para usar las palabras de Foucault- "desde lo bajo", una reflexión, en fin -y en el sentido más pleno-, *materialista*) carece necesariamente de pretensiones de universalidad jurídica, se sabe y se reivindica parcial y descentrada, y al hacerlo denuncia también el carácter parcial y descentrado de los sistemas de pensamiento que, pretendidamente universales y ahistóricos, buscan oponerse. Relatividad histórica, pues, de la verdad: Esto, que vale para todos los discursos, duplica su interés para nosotros cuando se aplica al campo de los saberes universitarios en general y de las "ciencias humanas" en particular. Foucault ha señalado ya muchas veces, y vuelve a subrayarlo en esta *Genealogía*, la contemporaneidad y funcionalidad del surgimiento de lo que hoy conocemos por *ciencia* y los mecanismos disciplinarios del poder político estatal. Habría que reconsiderar, en esta perspectiva, el surgimiento y consolidación de las universidades de tipo napoleónico, que nuestro autor invita a pensar apenas como un capítulo, un episodio, en la historia universal del dogmatismo. Y de la censura: Que se desplaza, a partir del surgimiento de las disciplinas -esto es: del disciplinamiento de los saberes-, de los *contenidos* de lo que se dice al los *procedimientos* de enunciación. Sabemos esto. Pero cuando leemos, en Foucault, que las formas más atroces de dominio sobre los hombres no son producto del desvío, sino de la exacerbación paroxística de estos mecanismos "disciplinarios", no podemos menos que reflexionar del modo más crítico sobre el estado actual de nuestras "disciplinas" y de los discursos que -hoy y aquí- hacen su defensa o su apología. Y cuando alguna necia voz, fanática, fundamentalista, se levante en nuestras aulas, en nuestra zarandeada Universidad, reclamando disciplina -o aún: ¡gror!- y proponiendo, en nombre de esas mezquinas deidades, nuevas exclusiones, nuevas jerarquías y censuras, preguntar, denunciar, a qué señor están sirviendo.

E.R.

el ojo mocho 61

## ¿QUÉ HIZO LA TELEVISION CON LOS INTELLECTUALES? ¿QUÉ HACEN LOS INTELLECTUALES CON LA TELEVISION?

(A propósito de Política y Comunicación. ¿Hay un lugar para la política en la cultura mediática, de Héctor Schmucler y María Cristina Mata (comps.), *Catálogos*, Buenos Aires, 1992, Mariano, de Eduardo Rinesi, *La Marca*, Buenos Aires, 1992, y *La realidad satírica. 12 hipótesis sobre Página/12*, de Horacio González, *Paradiso*, Buenos Aires, 1992)

El fin de este siglo nos depara numerosas extinciones. Así como se extinguen los volcanes, cuyas erupciones parecen superar a cualquier otra fuerza natural, se han extinguido las especies más originales de nuestra cultura: las utopías, los políticos de barricada, el espacio público, el régimen socialista, y se encuentra en vías de extinción cierto personaje esmirriado, pálido y algo miope, empeñado en poner -como dice Pierre Bourdieu- en tela de juicio todas las evidencias. Se trata del intelectual crítico.

El tiempo dirá si la Universidad quedará transformada en una base de datos con *interface* audiovisual o en un adiestrador de expertos destinados a mantener en su palacio a los cleptócratas de turno. Pero es indudable que el aula y el libro, los dos lugares hasta ahora privilegiados para el pensamiento crítico, tienden a ocupar el mismo espacio que el mercado, la plaza y la vida cotidiana de la gente: el nuevo punto que condensa el Universo, el nuevo Aleph, la pantalla del televisor.

Ante el estallido de la cultura mediática y su absorción de todas las prácticas socialmente relevantes, surgió como preocupación en el ámbito de las ciencias sociales el vínculo entre la política y los medios de comunicación. En tres libros publicados recientemente, cuyos autores son docentes universitarios, se discute este problema.

*Política y Comunicación. ¿Hay un lugar para la política en la cultura mediática?*, compilado por Héctor Schmucler y María Cristina Mata, reproduce las ponencias de especialistas de diversas disciplinas que debatieron la cuestión entre los días 6 y 8 de noviembre de 1991 en la ciudad de Córdoba. Horacio González, en *La realidad satírica. 12 hipótesis sobre Página/12*, ejerce una aguda genealogía de las ideas que forman el campo cultural sobre el que viene a asentarse el diario *Página/12*. Y Eduardo Rinesi, en *Mariano*, analiza la relación entre política, medios de comunicación y universidad, tomando como punto de partida la emisión televisiva del Periodista/Profesor/Actor Mariano Grondona.

### Video Intelectuales

Así como ocurren defunciones se celebran nacimientos. Un nuevo engendro, la videopolítica, congrega a un cúmulo de funcionarios y aspirantes a serlo, aleccionados mediante *papers* y folletos explicativos y prestos a mojar sus dedos en agua bendita para practicar el bautismo.

Entre tanto, en la ciudad de Córdoba otros fueron los interrogantes: ¿hay lugar para la política en la cultura mediática? La pregunta exige una suposición; a saber, que existe algo llamado "política" distinto a otra cosa denominada "cultura mediática". ¿Cuestión de nombres? No solamente. Una de las discusiones más interesantes que atraviesan todas las ponencias del encuentro se erige en torno a la posibilidad de definir la política como algo específico: "¿existe un concepto de lo político dotado de significación permanente? -se preguntan los coordinadores- (...) Si lo político evoca estructuras que se autodefinen en cada momento, ¿es posible una crítica sustentada en algunos valores y creencias que pudieran observarla desde fuera del hecho específicamente político?"

Y es que finalmente el problema de la especificidad de la política remite a la cuestión del intelectual y la posibilidad de la crítica. El intelectual, como el político, es una especie que se fortalece y se reproduce en el espacio público: el aula es una plaza pequeña. Si no hay espacio público sobreviviente, diferenciado de los medios de comunicación, el propio lugar

del intelectual se ve amenazado. "Como si en el apagarse del clásico hombre político -advierte a propósito Nicolás Casullo- cesase un tiempo y un lugar esencial de nuestra estirpe occidental, el de la crítica real desde la conciencia de una historia".

Así que preguntarse por la relación entre medios de comunicación y política es hacer también otras preguntas. En esta cultura que nos abarca, ¿habrá un lugar para los intelectuales? ¿Qué transformaciones deberán experimentar para ingresar a la cultura mediática? Y por fin, ¿seguirán siendo entonces intelectuales? Ser o no ser. Pero ¿tiene sentido pugnar por incluirse en la cultura mediática?

Ingresar a los medios de comunicación es ingresar al mercado. Cada época reclama un compromiso y si hace veinte años la cuestión se dirimía en función del compromiso político, esta época parece desafiarnos a fijar nuestro lugar en relación al mercado que, por otro lado, nos abarca y nos define, forma parte de nuestras condiciones de vida tan naturalmente como el aire que respiramos. Como define Héctor Schmucler: "El mercado es la metafísica ordenadora del mundo de nuestro tiempo".

El término "industria cultural" ha perdido su carga peyorativa. Hoy toda industria es provechosa y si se trata de cultura, mejor.

La nueva criatura que reemplaza al intelectual, el experto, no necesita buscar una dimensión crítica. O en todo caso, tal posibilidad se plantea como un asunto difícil de resolver. Es el mismo problema que, según Horacio González, se le suscita a *Página/12*: "No puede dejar de criticar y no puede dejar de pertenecer a lo que critica".

De todos modos, la disputa está planteada.

Con la misma pasión que antes utilizaban para acusarse de "apocalípticos" o "integrados", los intelectuales hoy se reclaman "nostálgicos" o "celebrantes". Por un lado, los que añoran la cultura letrada porque no alcanzan a captar la dimensión alentadora y democratizante que implica la nueva cultura. Por otro, los que reparan en los beneficios que el mercado puede deparar al intelectual si se atiene a las reglas de este juego. Una significativa división entre aquellos que se dejan devorar con gusto por la cultura mediática y aquellos que se resisten a tal destino buscando desesperadamente un afuera, un borde exterior, algún sitio desde el cual ejercer la crítica.

### La verdad y sus fantasmas

¿Dónde se construye la verdad en un tiempo en que ni la plaza alberga una verdad producida por el pueblo, ni los libros y las aulas sirven para legitimar ante la sociedad saberes académicamente adquiridos? En el contacto entre las pantallas y los espectadores se producen las verdades de nuestra época.

Mariano Grondona es consciente de ello, de modo que intenta trasladar el saber universitario a la pantalla del televisor. Este pasaje es el que analiza Eduardo Rinesi. Al llevar las formas teatrales del aula y la política tradicional a la televisión, Mariano paga el precio de no poder salir de lo obvio, de no poder dejar de repetirse.

Grondona no hace más que corroborar que lo que piensa es lo que sucede, y lo que sucede es lo que él piensa. "La única verdad -se burla Rinesi- es la realidad".

En ese sentido, Mariano Grondona es una señal de advertencia. Para "poner en tela de juicio las evidencias" no se puede pertenecer a lo

dado. Y la televisión forma parte de lo dado. Rinesi elige una estrategia opuesta: ver la televisión desde la Universidad.

Grondona cita a muchos autores en su programa. El libro de Rinesi también abunda en citas. ¿Cuál es la diferencia entre las citas de Grondona y las de Rinesi? Grondona procura la seducción y la credibilidad. Rinesi acude al saber universitario en busca de una visión propia, de un escalón en que apoyarse para ver más allá. Por eso es más difícil leer *Mariano* que ver "Hora Clave". El intelectual, puesto a seducir a un público, logra ser seductor, pero pierde cuerpo, pierde densidad. Sus verdades son fantasmas. Grondona -indica Horacio González- "se sitúa en el viejo drama del intelectual con el Poder, siendo el uno, siendo el otro, sin dejar de ser el fantasma de los dos".

### Volcanes dormidos

¿Cómo criticar algo que se postula como crítico sin caer en el bando enemigo?

Éste fue uno de los primeros escollos que debió sortear Horacio González para hablar de *Página/12*. Porque ¿dónde habría que plantarse en este caso? Otra vez la tensión entre medios de comunicación y universidad. González afirma que no habla "desde algún lugar" y se reivindica como "hipócrita lector" del diario. ¿Por qué no puede hablar desde la Universidad? Ciertamente, un lugar escurridizo frente a la consistencia de los medios. Tal vez, hablar como lector ha sido un ensayo de disculpa. Costado de "blandura", éste, que se completa con la inclusión, en el mismo volumen, de una nada punzante entrevista realizada por Marcelo Constantini a Jorge Lanata. Y sin embargo, el texto de González no es "blando" en absoluto.

Generalmente, un diario actúa en un registro impersonal, con muy

pocas voces identificables, y esto lo diferencia de la radio y la televisión. Como *Página/12* recurre a la *starización* de sus personajes, Horacio González puede hacer una interesantísima genealogía de las voces que constituyen ese matutino.

*Página/12* se devela como un diario televisivo. No sólo porque nace y se perfecciona en el universo televisivo, sino porque tiene dos efectos en el campo de las ideas que son típicos de la TV: la desmesura y la degradación.

Por un lado, aísla un mínimo fragmento de cualquier situación y lo muestra con lentes de aumento: "*Página/12* se lanzó a la investigación en una zambullida empírica y pasión balzaquiana, sin que el entusiasmo novelístico proporcionara mayores posibilidades de comprensión global de toda la escena". Por otro lado, el campo intelectual que es responsable de *Página/12* se constituye con voces degradadas: Walsh se transformó en Horacio Verbitsky, Arlt en Rodrigo Fresán, García Márquez en Tomás Eloy Martínez. La historia de *Página/12* es la de una degradación de discursos, de saberes, de intenciones. Por esta degradación, *Página/12* cristaliza la tendencia de una época en la que abundan diputados truchos, billetes falsos y simulacros de toda índole. Y así lo corrobora el propio Lanata, en la entrevista de Marcelo Constantini: "Es que ellos (*Clarín*) creen que los diarios sirven. Los diarios no sirven para nada. Un diario es un producto superficial, no tendrían que salir todos los días".

"Truchamente" serio o seriamente trucho, el lugar de la crítica se ve amenazado por productos superficiales de toda índole: la profundidad no es una aptitud necesaria para el espectáculo. Aún así, discutir estos problemas es un principio. El bullir del magma en las entrañas de la tierra. ¿Quién sabe si no volverán a aparecer, con el ímpetu de un volcán que estalla, algunas de las especies que parecían extinguidas?

Claudia Feld

AVANTI  
guarda

COOPERATIVA  
GRAFICA

TE 72-3099

## PREGUNTAS SIN RED

(A propósito de *Especios de colores*. El concepto de América en la crítica cultural, de Horacio González y Eduardo Rinesi (comps.), Manuel Suárez Editor / Ediciones La Carabela Perdida, Buenos Aires, 1992)

¿500 años de explotación o 500 años de evangelización? La polémica nutrió espacios académicos, pero no exclusivamente, durante 1992. Año en el que con motivo de la conmemoración del quinto centenario del descubrimiento de América, se organizaron encuentros, exposiciones (con más o menos suerte) e infinidad de publicaciones. Convergamos desde el vamos que tanto la polémica así articulada como la pregunta que ésta conlleva sobre la identidad latinoamericana, son poco originales y agregaríamos bastante trilladas. Dicho esto, es necesario ubicar a *Especios de Colores*, sin vacilar, como un libro que intenta y logra a partir de algunos de sus artículos desplazarse de lo que se presenta como problema. Es así que muestra cómo lo que se tenía por posiciones opuestas no eran más que lugares simétricos que se afirmaban simultáneamente, posiciones ubicadas al fin en un espacio común constituido en una lógica de la presencia y una filosofía de la historia, entre otros elementos.

A lo largo del libro, en distintos artículos, encontramos el intento de reflexionar sobre los conceptos mismos que sostenían la discusión sobre la identidad latinoamericana (y en última instancia preguntarse por la identidad misma). En este sentido, la imagen que *Especios de Colores* convoca, alude a la posibilidad del corrimiento de un saber que busca decir aquello que es a través de una definición positiva, para asomarse a un pensamiento que soporta un conocimiento oblicuo, desplazado y opaco o "anómalo", como diría Horacio González. Se trata finalmente, y creo que éste es el mayor mérito del libro, de una reflexión acerca de la labor del intelectual como crítico, de la crítica misma y de nuestra relación con ella. El conocimiento como aquello que, dicen los compiladores, "debe saber no conmemorarse a sí mismo y hablar de las cosas como si fuera la primera vez", y acerca del oficio intelectual "debe mantenerse siempre alerta frente a la barbarie, el dogmatismo y la falta de imaginación".

La apuesta es entonces en torno a nuevas preguntas de connotaciones no sólo culturales sino también políticas más actuales. Preguntas que produzcan los efectos que una discusión ya demasiado instalada no logra producir.

Los artículos que se dan cita en este libro son fruto de las intervenciones realizadas por un grupo de profesores de la Universidad de Buenos Aires, que participaron de las jornadas de discusión llevadas a cabo los días 13 y 14 de agosto de 1992 en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, con la organización del grupo "La Carabela Perdida", integrado por alumnos y docentes de esa facultad. Las ponencias se agrupan alrededor de cuatro ejes. El primero: *Mundo europeo - mundo americano. La cuestión de la modernidad*, donde participaron Eduardo Grüner, Juan Carlos Portantiero y Tomás Abraham. Grüner, a partir de la crítica a las versiones esencialistas que postulan el ser nacional, esboza la idea de una Europa que constituye la imagen de sí misma en su relación con América y la manera particular en que la modernidad europea es adoptada por América. Portantiero, en un excelente artículo, se pregunta hasta qué punto América Latina forma parte o no de la tradición de Occidente trabajando la respuesta a partir de las características particulares que toma en América la articulación liberalismo-democracia. Por último, Abraham, en una intervención inteligente e incisiva, habla sobre las dificultades para llevar a cabo el trabajo intelectual en una situación de aislamiento cultural frente a la desaparición del modelo de formación intelectual de la década del '60 y la monopolización del saber por los espacios académicos, las editoriales, los congresos especializados y las fundaciones internacionales.

*Razón y política. Avatares de la crítica intelectual en Latinoamérica*, como segundo eje, reúne a David Viñas y Horacio González, el cual en un

lúcido e imaginativo artículo despliega un abanico de citas e historias de pájaros para construir una teoría sobre la crítica y nuestra relación con ella atravesando el problema de la historia, la identidad y la ética. David Viñas postula un recorrido de los modelos intelectuales en Argentina haciendo hincapié en su ubicación en el entramado de las relaciones sociales.

*La cuestión del otro y el otro en cuestión* es el tercer eje sobre el que se discutió. Anibal Ford se pregunta por la reestructuración hoy en día de las identidades culturales, a partir de la profunda crisis que vive Latinoamérica. Nicolás Rosa presenta el carácter definitivamente "estructural" de la constitución de lo que llamamos sujeto a partir de un otro. Por su parte, León Rozitchner desarrolla las razones por las cuales él postula la imposibilidad de Todorov de resolver el interrogante sobre el reconocimiento del "otro". Y finalmente Eduardo Rinesi, en un artículo sugestivo, se interna a partir del texto de Todorov en la discusión sobre la modernidad, movimiento que le permite a través del análisis de la política como juego, preguntarse por dos personajes que él llama el "tramposo" y el "aguafiestas", como forma de pensar "la cuestión Menem" y el fin de la política como representación.

La última parte del libro lleva por nombre *El debate sobre la culpa de Occidente*, donde cabe resaltar una notable ponencia de Nicolás Casullo en la cual, tras señalar la culpa como clave y motor de una historia que avanza a través de la reparación de una falla originaria poniendo en escena a dos sujetos en un pacto -la víctima y el victimario-, denuncia la crítica que, tomando la forma de un develar, no impide que este mecanismo siga funcionando. La pregunta es qué sucede cuando la culpa parece haberse borrado, cómo pensar-se fuera del lugar de la víctima. Preguntas que abren la posibilidad de otro régimen de pensamiento de la historia, el conflicto y la identidad, pero también de nuestra relación como intelectuales con la crítica. Desde una perspectiva decididamente distinta, Máximo Simpson realiza una fuerte crítica a las posiciones que hablan de "encuentro de culturas", sosteniendo que existe una imposición de la sociedad blanca sobre la sociedad y los valores indígenas. Por su parte, Marcelo Sauri Ortiz piensa en la culpa de Occidente y "las actualizaciones que tenemos en Latinoamérica". Fortunato Mallimaci enuncia los distintos lugares desde los cuales se podría reflexionar los quinientos años. Y por último Christian Ferrer, a través de la descripción y problematización del clásico modelo académico, invita a recuperar para la Universidad la reflexión, cuyo fin sea el de inventar problemas más que el de recetar soluciones, tendencia que parecería presentar últimamente.

Podemos decir finalmente que a pesar de cierta improvisación en algunos artículos, se trata de un libro que abre sugestivas preguntas y traza con su aparición el incentivo para replantear los problemas del ámbito de la crítica cultural. *Especios de Colores* nos permite a lo largo de su lectura acceder a las distintas posiciones que circulan hoy día en el ámbito cultural, posiciones que en algunos casos hablan de la resistencia de un pensamiento que entiende la labor del crítico cultural como el develador de una razón que se desarrolla a lo largo de la historia, pero también de otras que manteniendo una voluntad política, intentan pensar sin garantías conseguidas de antemano. *Especios de Colores* mantiene abierta la pregunta por la crítica pero se pregunta también, de manera insistente y hasta desesperada por momentos, por la posibilidad de los efectos subversivos de la Universidad. Este encuentro del cual es fruto se sostiene en el compromiso de recuperar en acto el potencial crítico que ésta parece haber perdido a expensas del pragmatismo y la razón instrumental.

Gabriela Marcalain



## LA REPRESENTACION EN JAQUE

(A propósito de la revista *Acontecimiento* y de *Ciudades, Teatros y Balcones*, de Eduardo Rinesi)

Por dos vías diferentes, se halla en debate el tema clásico de la política entendida como *representación*. Las dos vías son las siguientes: la que propone la revista *Acontecimiento*, dirigida por Raúl Cerdeiras, y la que se lee en las páginas del libro de Eduardo Rinesi (aparecerá en el curso de este año) *Ciudades, Teatros y Balcones*.

Revisamos el último número de *Acontecimiento*, no sin prisa, aunque con el interés del reseñador atareado. Una primera página antecede a las demás, en donde un párrafo de Alain Badiou tiene la virtud de ponernos abruptamente en tema. La política no comienza cuando uno se propone representar a las víctimas sino cuando se es fiel a los acontecimientos donde las víctimas se pronuncian. Esta frase punzante coloca la noción de *acontecimiento* en términos de situaciones con ruptura, donde es la ruptura lo que da existencia a la situación y no a la inversa. No hay proletariado en tanto sujeto de la historia, escribe Miguel Benasayag, otro miembro de esta corriente, pero "hay el obrero".

Hay, por lo tanto, un *real* desarticulado y empírico que los *acontecimentalistas* proponen articular a través de la capacidad de situarse de algún modo frente a "lo que irrumpe". Un cierto aire de positivismo místico compone la escena de esta irrupción -lo irrepresentable- en el mundo de lo existente. Cerdeiras agrega que además de irrepresentable, lo que irrumpe es ininterpretable, lo que de inmediato lleva a la cuestión de cómo juzgar esa nueva presencia en el mundo. No parece que sean atractivos para esta corriente de pensamiento, los diversos tonos con que obras muy diversas de nuestro tiempo se refirieron a este acto de ruptura, o si se quiere, de permanente evidencia de la no saturación de lo real. Hannah Arendt lo nombró como "natalidad", o, más aventuradamente aún, como "milagro"; Lefort expandió su concepto de "invención"; Benjamin lo llamó "tiempo-ahora" y Derrida lo sitúa en torno del leit-motiv de la "deconstrucción" o la "diferencia". Precisamente, Cerdeiras señala la decisiva importancia que adquiere el *nombre*, puesto que "algo" debe indicar la presencia del acontecimiento, sin que la acción necesaria de nominarlo sea pre-existente a él. Esta acción no es de índole teórica sino práctica y social, sin que sea exactamente igual a la suma de "posibles" ya dados, aunque ordenados de otro modo. Este supernominalismo apunta pues a un principio de articulación del acaso, de lo incierto e inaudible excluido de las situaciones ya configuradas. Pero la nueva articulación no deriva de las condiciones previas de la situación sino de lo impensable, como nueva condensación de la temporalidad. El radical creacionismo de estas tesis, lleva naturalmente al estallido de las clásicas nociones representacionistas, que suponen la tradicional centralidad de la ley del sujeto y de la oposición pensamiento/realidad.

Las reflexiones del grupo editor de la revista *Acontecimiento* siguen las vicisitudes dramáticas de una estribación más de la empresa althusseriana sin Althusser, ahora mediante una reinterpretación del concepto de *sobredeterminación* para que por fin pueda anular toda clase de literalidad o de fijación en las relaciones sociales. No parece desacertado apuntar la influencia que ejercer en estas posiciones los últimos desarrollos teóricos debidos a Ernesto Laclau, que lleva a sus confines más radicalizados el desmontaje del pensamiento ontológico en la teoría política.

Es desde un ángulo totalmente diverso que Eduardo Rinesi emprende su tarea de demolición de la visión clásica, representacional, de la política. En *Ciudades, Teatros y Balcones* desarrolla una arriesgada tesis que consiste en afirmar -de muy diversos modos- que hay una "metáfora teatral" en el núcleo reflexivo del pensamiento político moderno. Los grandes movimientos conceptuales de la política -tomados en sus notables exponentes contractualistas, liberales o marxistas- tienen en la metáfora teatral el soporte de sus ligaduras políticas básicas (diríamos mejor:

epistemológicas) pues no pueden desprenderse de las consecuencias que introducen en las prácticas sociales ideas como las de espectador, actor, público, máscara, apariencia, disfraz, subyugamiento, escena, escenario, intimidad, falsedad o mirada. Ahora, a Rinesi este examen de la relación política-teatro-metáfora, le parece insuficiente si no se resuelve cuál es la tradición política que le es consustancial a esta saga metafórica. Y encuentra en el *liberalismo* el más ancho terreno de acogida a la transformación del ciudadano en espectador.

Lanzado a cuestionar esta histórica asociación entre la metáfora teatral y el paradigma liberal, como analogía mortal para una efectiva teoría de la acción democrática, Rinesi revuelve monumentos clásicos del texto político con una notable capacidad para intranquilizarnos. Rousseau, el más impetuoso enemigo de la concepción del mundo como teatro, aparece en el escrito de Rinesi bajo una interpretación de grandes alcances, en la que se discute paso a paso con las reconocidas contribuciones de Starobinsky y Sennett. La *Carta a d'Alambert* retoma así el centro de la tarea interrogativa, con lo que aquí se repone esta abandonada pieza con un estilo de argumentación que, a la vez, devuelve a los lectores el sabor del gran ensayo político.

En efecto, tomando los textos clásicos como voces confusas y entrelazadas que sobrevuelan con cierta mudez las cabezas de los contemporáneos, Rinesi los va "cazando" con una poderosa red de escritura, dándoles la palabra uno a uno, o haciéndolos pelear, o superponiéndose él mismo a cualquiera de ellos y de repente, alejándose con un sorpresivo viraje. Hay un respeto casi devocional por los textos convocados. Pero Rinesi es un gran ajedrecista que debe poner en jaque a la "representación". A cada tramo de la lectura el lector debe aceptar entonces que todo se disuelva en la única tarea que importaba: traer los textos antiguos al presente para darles otra oportunidad ante tantos otros ensayismos que los habían dejado inertes. El atrevido propósito de este libro, "pensar contra la idea de representación y contra la analogía de política y teatro", se sostiene con un estilo de reflexión y de escritura de extremada fineza, el único adecuado para hacer convincente al lector la desmesurada proposición que lo anima.

Y mucho más, si se tiene en cuenta que el declarado propósito de buena parte del libro, es arribar a un juicio sobre los años de Alfonsín y ahora los de Menem, desencadenando sobre ellos los hallazgos del paradigma teatral/liberal representacionista y su triada antagónica, el paradigma festivo/democrático y horizontal. Más que un programa anti-representacionista, surge de estas páginas la innovadora posibilidad de releer con libertad y desprejuicio el libro de la historia y el paso de las teorías.

Dos entradas entonces al tema que nos ronda: el ocaso de la representación política. La de la revista *Acontecimiento*, recogiendo los hilos de una suerte de "estructuralismo" que recuerda su propio esqueleto pero omitiéndolo en el momento de definir el acto político, que aparece por su reverso, como en un eco, como una ausencia necesaria. Eduardo Rinesi, por su parte, se atreve a cargar, dando un paso más con el tema que tantos y tantos lectores dejaron en la estación terminal del metrú: "Foucault". Sombras de Althusser y de Foucault, en un caso y en otro, que revelan la fuerza crítica del pensamiento político que -en términos de la crítica- puede hacerse entre nosotros. Entre nosotros -parece una frase para bajar la voz y hablar en susurros-, donde el gran ensayismo político cuenta con oficios del pensar y del escribir como el que exhiben Emilio de Ipola, Eduardo Grüner, Christian Ferrer, cada uno por sus lados.

H.G.

## LO REAL Y SU AUSENCIA

(Sobre las novelas de Sergio Chejfec)

*El Aire*, tercera novela de Sergio Chejfec, muestra hasta qué extremo puede trasladarse el pensamiento, desde la conciencia de los hechos a la pura colección de hechos desposeídos de cualquier síntoma de conciencia. De este modo, son los hechos los que piensan. La realidad se presenta ordenada en simetrías, simultaneidades, series fugaces, utensilios de resoluta heterogeneidad que sólo un armado cotidiano obliga a pensarlos en común. Se trata de descomponer esa comunidad de objetos y sacarlos de la inercia a que los condena la percepción habitual.

Esa descomposición se apodera en primer término del lenguaje, que pierde toda su cualidad discriminatoria para convertirse en un insidioso mecanismo de comprobación de las relaciones prescindibles entre hombres y cosas. La suma de gestos maquínicos del existir se hacen extraños, enigmáticos y amenazadores. Pero es posible devolverlos a su familiaridad tranquilizadora si alguien hace el esfuerzo de revisarlos por última vez en su situación en el mundo. Sobre esa revisión póstuma tratan las novelas de Chejfec.

Presentan así, tanto *El Aire* como *Moral o Lenta Biografía*, la posibilidad de volver al pensamiento atravesando un árido castigo previo, donde se produce un animismo por el cual la secreta revuelta de los objetos intenta recobrar el delirio o la insensatez de su primitivo lugar en la naturaleza. El lenguaje muerto hace revivir el mundo objetivo, pero la anonadada superficie de las palabras también adquiere una amenazadora

realidad. Hablar y pensar (o escribir) se asimilan creando una sensación delirante que hace estallar la previsible selectividad que hay que provocar para que una conversación tenga lugar. Enfermo el lenguaje, es presa de una obsesividad que más que un daño producido en cada personaje, es un intento de proponer otra relación del lenguaje reflexivo con las fuerzas de la realidad.

La persistente empresa de Chejfec -por su oscuro humorismo, su inaprehensible fraseo locamente sosegado y su atmósfera lunar- puede situarse entre las más notables de la reciente literatura argentina. El lector atraviesa cierto clima de impensables ciudades de Europa central, que permiten una pizca de remoto sabor kafkiano, pero muy pronto un suburbio de Buenos Aires, un viaje a Montevideo, la lancha a Carmelo, arrojan una bocanada distante y sorda que pasa imperceptible antes de evocar un sobrio eco de Bioy, puede ser que del mismo Cortázar. La descabellada metafísica del acto de pensar lo real y su ausencia que Chejfec hace aflorar con obsecada monotonía, sin embargo, lo aleja de otras sensaciones novelísticas que puedan haberse tornado menos implacables con sus propios instrumentos de trabajo. Esa fruición es lo que justamente pone a Chejfec en un extremo de la literatura, que es como decir, allí donde se piensa más radicalmente cualquier hábito narrativo.

H.G.

---

## UN PANORAMA MUTILADO

(A propósito de las novelas de César Aira)

No hay duda, la literatura involucre en todo el mundo. La poética en lugar de la poesía. La estética del fragmento. Sin embargo se sigue escribiendo, o *escribiendo*, mejor dicho.

No se trata de reivindicar a los autores ingenuos, puesto que estos no existen. Pero la hiperconciencia del medio agota un texto, lo transforma en onanismo perpetuo. Sin embargo, Nietzsche en *Ecce Homo* se complace en preguntarse *por qué escribo tan buenos libros*. Afortunadamente, esos buenos libros ya los había escrito.

Stanislaw Lem, en *Vacío perfecto*, se proponía escribir críticas de libros no-escritos -una idea algo borgiana. Esta *manera* no perjudica su prosa. No la vuelve ilegible, así como tampoco se ven afectados los textos de Artaud (pienso en la correspondencia con Jacques Rivière) sobre su imposibilidad de pensar, su *mal*. Los escritores verdaderamente *inspirados* siempre encuentran una diagonal para reflexionar acerca de sus herramientas, sin excluir al lector. Beckett es, en este sentido, ejemplar. Narrador y dramaturgo que hacía del silencio un uso literario, distinto aunque ligado de algún modo al silencio de Mallarmé.

Todos los grandes artistas reflexionan acerca del hecho literario. Pero no se quedan ahí. Consideración para el lector. Cuando esta *piedad* falta se cae en el aburrimiento absoluto, como ocurre con Robbe-Grillet.

No hay escritores ingenuos, y por supuesto un libro siempre se

refiere a otro. Faulkner, tomo un ejemplo obvio, resuena en García Márquez, en Onetti y en Fuentes. Hasta Céline, a pesar de su absoluta originalidad, es deudor de toda una tradición francesa imprecatoria, de Rabelais en adelante. Poética en lugar de poesía: el matemático y ajedrecista Valéry, hundiéndose en un silencio casi definitivo. Y aquí aparece el suicidio postergado, tentación permanente del romanticismo, presente en Flaubert.

El fragmento y la dispersión, dos caracteres de la literatura actual, presentes ya en Nietzsche, incidentalmente, y, suponemos, contra su voluntad. Habrá que resignarse, y considerar que los tiempos ya no permiten una literatura *plena*, ¿no contaminada?, o tal vez, festejar la poesía que a veces brilla en los fragmentarios -¿como en Cioran, por ejemplo?

Y si hay pintores ingenuos, como el aduanero Rousseau, ¿por qué no escritores ingenuos? Quizás porque el medio no lo permite. El hecho literario tiene como condición la reflexión acerca de la literatura. Pero es mejor que no se note. Filosofía de profesores, literatura crítica: nuestro presente. Por eso una práctica contemporánea es resucitar escritores. El surrealismo hizo de esto una impresa. En la Argentina se efectúa con Gombrowicz, escritor polaco, una semejante invención de predecesores.

Involución de la literatura, entonces. Un Bukowski insoportable. *Nuevos escritores franceses perdidos en la zona Proust*. Apenas una

Patricia Highsmith incansable.

Entre nosotros, César Aira se defiende contra la influencia de Copi y su tendencia al tremendismo final. Todas sus novelas terminan en catástrofes. Son como cuentos largos aunque con final a toda orquesta. Se orquesta como un final aciago lo que se inicia en forma de remanso descriptivo. La verosimilitud, esa *convención* que a cualquier escritor preocupa, es tratada por Aira con cierta displicencia fingida. En verdad, cuando quiere invadir su texto con su presencia menoscaba sus posibilidades. El ensayo interviniendo en la narración no es un buen matrimonio.

Y sin embargo toda la literatura moderna, de Diderot (pienso en *Jacques le fataliste*) en adelante, se funda en intromisiones, en demoliciones del estilo, en literatura mirándose al espejo. Es la tentación de soslayar

al lector. Sólo los grandes escritores son capaces de aparecer críticamente en sus textos sin esterilizarlos.

El *minimalismo* de la forma responde bien a lo infimo del contenido. Escritores que no quieren -o no pueden- escribir. El fragmento, o de cómo Heráclito de Efeso, fortuitamente, se hace presente.

La escritura para escritores, de eso se trata, se desnaturaliza. Por otra parte, no es la respuesta un supuesto naturalismo. Más bien se trata de encontrar un equilibrio, no el término medio de la vulgaridad burguesa, sino un límite, una *componenda* entre lo que la literatura quiere decir y lo que una obra dice realmente, pues en ésta se disuelven los supuestos.

Pedro Vialatte

## LA BELLEZA DE LA SOMBRA

(A propósito de *La Caja*. Revista del ensayo negro)

Una boca abierta. Un grito. Una cara que aparece desde detrás de la sombra, como asomando a una puerta. Es la cara, es la boca, es el grito de la cantante Billie Holiday en la tapa del segundo número de *La Caja*. De algún modo, toda idea, toda forma de arte es un grito, una voz lanzada al espacio en espera de alguien que la oiga y la haga suya. Arte e ideas, *La Caja* trata de juntar estos espacios. Si tuviéramos que adjudicarle disciplinas, Filosofía y Estética serían sus campos de incumbencia.

Pero *La Caja* elude las disciplinas. Como afirma Tomás Abraham, su director, no pertenece a ningún "cajón". "Esta revista se pertenece -dice Abraham-. Es una revista de autrés del mismo modo en que se habla de cine de autor".

*La Caja* no tiene secciones. Lo más lejos de un archivo que pueda pensarse, mezcla artículos propios con otros extraídos de publicaciones extranjeras. Mezcla el presente y el pasado. Y elige, como la memoria, cuidadosamente.

Frente a la actual tendencia a transformar la cultura en noticia, ante el constante fluir informativo, *La Caja* busca palabras detenidas. La última página, única titulada como sección, se llama "Cosas vencidas" y reproduce notas publicadas hace cuarenta años en medios ya desaparecidos; "un homenaje a las palabras fugaces de revistas, diarios y publicaciones perdidas".

*La Caja*, además, es una galería de personajes. Por medio de entrevistas, homenajes, cartas desconocidas, se ingresa al mundo ignoto de personas acaso célebres, acaso ya olvidadas. Bruno Schulz, Billie Holiday, John Cassavetes, Rainer Werner Fassbinder, Anatole Saderman tienen la cadencia de la revista. Algo de lo que ellos son es también *La Caja*.

"Cassavetes, un maldito *borderline* pertenece a aquellos iluminadores que suponen una visión fuera de lo 'estético'. (...) Cine artesanal, sin argumento, no apto para *remakes*." (Bruno Schulz) Profesor, pintor o amigo de visita, siempre tenía ese aire de no ser de este mundo,

aquella intensidad muy interior, y a veces, esa risa seca, inesperada, tímida e insolente a la vez...". "He luchado toda mi vida para poder cantar lo que quería tal como quería cantarlo -es la voz de Billie Holiday-. Antes de morir quiero un local propio donde nadie pueda decirme cuándo empieza la función."

Y sin embargo, estos personajes no conocen el éxito. Son personajes vencidos por el alcohol o las drogas o las enfermedades. Vencidos por el hambre y el amor, por el dolor y el tiempo.

Curiosamente, ni el título ni el subtítulo ("revista del ensayo negro") logran decir algo sobre *La Caja*. "Ensayo negro" es un intento para nombrar a un texto que busca la belleza con el pensamiento y llega al pensamiento a partir de la belleza. "Una literatura sin ideas -recuerda Tomás Abraham- es un vodka sin frío".

Más que a lo negro, *La Caja* tiende a esa luminosidad de los cuerpos opacos, la luz ajena de la Luna. Y son lunas las tapas cuya mitad es negra, y los rostros de las fotografías, iluminados a medias, como los retratos que hace Anatole Saderman, entrevistado en el segundo número de la revista: "Cuando buscaba la iluminación adecuada para un retrato, mi preocupación era hurgar en la cara del fotografiado y subrayar lo esencial de su carácter y, eventualmente, hundir en la sombra a lo obvio, lo intrascendente e, inclusive, algún rasgo poco afortunado".

Es por eso que *La Caja* no es una "caja boba", ni la caja de Pandora, ni una caja de sorpresas. *La Caja* no es ninguna caja. Le faltan solidez y cuadratura. Más parece una ondulación, una membrana, un paisaje, un cometa.

*La Caja* no puede ser abierta como si fuera un envase. Invita a sumergirse en cierta cuota de belleza; la belleza del silencio, la de la sombra, la de los mares interiores y los arroyos subterráneos.

C. Feld

**VIALATTE  
FELD  
KANG  
ARTOPOULOS  
SACCOMANO  
MARCALAIN  
LESGART  
WOLOCHWIANSKI**

**En el  
próximo  
número:**

**FUCKS  
CASULLO  
LANDI  
ABRAHAM**